Богословские труды

ЮБИЛЕЙНЫЙ СБОРНИК

35

Богословские труды

СБОРНИК ТРИДЦАТЬ ПЯТЫЙ

к 150-летию
Русской Духовной Миссии
в Иерусалиме
(1847–1997)

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ
1999

По благословению
Святейшего Патриарха Московского и всея Руси
АЛЕКСИЯ II

© Издательство Московской Патриархии, 1999

СОСТАВ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ СБОРНИКА «БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ»

Епископ Бронницкий **Тихон**, председатель редколлегии

Члены редколлегии:

Епископ Верейский **Евгений**, ректор Московской Духовной Академии и Семинарии

Епископ Тихвинский **Константин**, ректор Санкт-Петербургской Духовной Академии и Семинарии

Архиепископ Белгородский и Старооскольский **Иоанн**, ректор Белгородской Духовной Семинарии

Архимандрит **Платон (Игумнов)**, ученый секретарь Совета Московской Духовной Академии

Протоиерей **Василий Стойков**, профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии

Протоиерей **Николай Гундяев**, профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии

Протоиерей **Владимир Воробьев**, ректор Свято-Тихоновского Православного Богословского Института

Протоиерей **Николай Забуга**, ректор Киевской Духовной Академии

Протоиерей **Борис Пивоваров**, магистр богословия

Протоиерей **Алексий Ширинкин**, секретарь редколлегии

Игумен **Сергий (Данков)**, выпускающий редактор

А. С. Буевский, консультант ОВЦС

Е. А. Карманов кандидат богословия

П. В. Уржумцев, научный редактор Издательства Московской Патриархии

К. Е. Скурат, профессор Московской Духовной Академии

М. С. Иванов, профессор, проректор Московской Духовной Академии

А. И. Осипов, профессор Московской Духовной Академии

К. М. Комаров, профессор Московской Духовной Академии

В. П. Овсянников, кандидат богословия

Состав редакционной коллегии утвержден на заседании Священного Синода 6 октября 1995 года под председательством Патриарха Московского и всея Руси Алексия II

EDITORIAL BOARD OF THE COLLECTION OF THEOLOGICAL WORKS

Bishop **Tikhon** of Bronnitsy – chairman of the Editorial Board

Members of the Editorial Board:

Bishop **Evgeniy** of Vereya, rector of the Moscow Theological Academy and Seminary

Bishop **Konstantin** of Tikhvin, rector of the Saint-Petersburg Theological Academy and Seminary

Archbishop **Ioann** of Belgorod and Stary Oskol, rector of the Belgorod Theological Seminary

Archimandrite **Platon (Igumnov)**, secretary of the Council of the Moscow Theological Academy

Archpriest **Vasiliy Stoikov**, professor of Saint-Petersburg Theological Academy

Archpriest **Nikolay Gundyaev**, professor of the Saint-Petersburg Theological Academy

Archpriest **Vladimir Vorobyov**, rector of the St. Tikhon Orthodox Theological Institute

Archpriest **Nikolay Zabuga**, rector of the Kiev Theological Academy

Archpriest **Boris Pivovarov**, master of Theology

Archpriest **Aleksiy Shirinkin**, secretary of the Editorial Board

Hegumen **Sergiy (Dankov)**, editor

Buyevsky A.S., consultant of the Department of External Church Relations

Karmanov E.A. candidate of Theology

Urzhumtsev P.V., scientific editor of the Editorial Office of the Moscow Patriarchate

Skurat K.E., professor of the Moscow Theological Academy

Ivanov M.S., professor, prorector of the Moscow Theological Academy

Osipov A.I., professor of the Moscow Theological Academy

Komarov K.M., professor of the Moscow Theological Academy

Ovsyannikov V.P., candidate of Theology

This Editorial Board was established by the Holy Synod in its session on October 6, 1995, under the chairmanship of Patriarch Alexy of Moscow and All Russia.

СОДЕРЖАНИЕ

К 150-летию Русской Духовной Миссии в Иерусалиме 7

УРЖУМЦЕВ П. В. Пребывание Святейшего Патриарха Алексия II в Святой Земле 9

МАТЕРИАЛЫ НАУЧНО-БОГОСЛОВСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ, ПОСВЯЩЕННОЙ 150-ЛЕТИЮ РУССКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ В ИЕРУСАЛИМЕ (1847–1997)

ПАТРИАРХ МОСКОВСКИЙ И ВСЕЯ РУСИ АЛЕКСИЙ II. Слово на открытии научно-богословской конференции 19

ИГУМЕН МАРК (ГОЛОВКОВ). Русская Духовная Миссия в Иерусалиме 23

ЛИСОВОЙ Н. Н. Русская Духовная Миссия в Иерусалиме: история и духовное наследие. 36

САВУШКИН В. А. К истории Императорского Православного Палестинского Общества (1882–1997) 52

АРХИМАНДРИТ ПЛАТОН (ИГУМНОВ). Посещение Святейшим Патриархом Алексием I Святой Земли в мае 1945 года. 59

АРХИМАНДРИТ АВГУСТИН (НИКИТИН). Русская библейская археология в Палестине 64

ДИАКОН АЛЕКСАНДР МУСИН. Археология древнерусского паломничества в Святую Землю в XII–XV веках 92

БЕЛЯЕВ С. А. Неизвестная работа архимандрита Антонина (Капустина) о раннехристианской гробнице в Иерусалиме. 111

АРХИМАНДРИТ АНТОНИН (КАПУСТИН). Древняя христианская могила в Палестине 115

ЩАПОВ Я. Н. Русские и славянские рукописные книги в собраниях Иерусалима 119

ПИОТРОВСКАЯ Е. К. Тема святых мест в Новгородской Кормчей XIII века из Синодального собрания Государственного исторического музея 129

ГРИБОВ Ю. А. Образ Святой Земли в лицевом рукописном «Хождении Трифона Коробейникова». 136

ПЕНТКОВСКИЙ А. М. Историко-литургический анализ повествования игумена Даниила «О свете НебеснемЪ, како сходитЪ ко Гробу Господню» 145

ЛОСЕВА О. В. Праздник Воскресения Словущего в ранней русской литургической традиции 162

МОКЕЕВ Г. Я. О градостроительном символе «Москва – Второй Иерусалим» . 167

МЕЩЕРСКАЯ Е. Н. Нерукотворенный образ Иисуса Христа в восточнохристианской апокрифической литературе 171

НАЗАРЕНКО А. В. Русь и Святая Земля в эпоху Крестовых походов. 179

КОБИЩАНОВ Ю. М. Встреча христианских цивилизаций в святых местах Палестины и Египта (глазами русских паломников XV–XVIII веков). 197

ЧИЧУРОВ И. С. Епископ Порфирий (Успенский) как византинист 205

КОРОВИН Д. В. «Московские ведомости» о русских в Святой Земле 209

УЛЬЯНОВ О. Г. «Филоксения Авраама»: Библейская святыня и догматический образ 216

К 150-ЛЕТИЮ РУССКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ В ИЕРУСАЛИМЕ (1847–1997)

15–16 апреля 1997 года в Москве, в Свято-Даниловом монастыре, проходила научно-богословская конференция, посвященная 150-летию Русской Духовной Миссии (РДМ) в Иерусалиме. Ее участниками стали иерархи, ранее бывшие начальниками Миссии, клирики и богословы, представители Иерусалимского Патриархата и других Поместных Православных Церквей, ученые-востоковеды, историки, члены Императорского Православного Палестинского Общества (ИППО). Конференцию открыл Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II, обратившийся к ее участникам с кратким вступительным словом. Святейший Патриарх пожелал участникам конференции успеха в предстоящих научных трудах, выразив надежду на то, что их результаты будут достойным вкладом в празднование юбилея Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. Выступивший затем митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл, председатель Отдела внешних церковных сношений (ОВЦС) Московского Патриархата, зачитал приветственное послание, направленное в адрес конференции Блаженнейшим Патриархом Иерусалимским Диодором.

Духовное единство между Русской и Иерусалимской Церквами возрастало с начала XV столетия, когда в богослужебной жизни Русской Церкви начал утверждаться Иерусалимский Устав. На протяжении веков Святую Землю соединяли с Россией обширные культурные и политические связи. Следствием необходимости их укрепления и поддержки, а также заботы о многочисленных русских паломниках, посещавших Иерусалим, явилось учреждение здесь в середине XIX века Русской Духовной Миссии. В ее задачи входило представительство Русской Православной Церкви перед Иерусалимским Патриархатом, поддержка Православия на Ближнем Востоке, просветительная и благотворительная деятельность. Помощь и содействие работе Миссии оказывало Императорское Православное Палестинское Общество, первым председателем которого был великий князь Сергий Александрович. Затем, после его гибели, Общество возглавила великая княгиня Елизавета Федоровна.

Многое пережила Русская Духовная Миссия за 150 лет своего существования. Все происходившее в России отражалось на ее бытии. В связи с изменением ситуации в нашей стране в начале 1990-х годов перед Русской Миссией в Иерусалиме встали новые задачи. В настоящее время члены Миссии во главе с архимандритом Феодосием (Васневым) трудятся над возрождением массового паломничества, требующего большого пастырского труда. Успешно осуществляются большие реставраци-

онные и строительные работы на участках Миссии. Ведется подготовка к ожидаемому всем христианским миром великому празднику – 2000-летию Рождества Христова.

После открытия конференции ее участники направились в Новоспасский монастырь, где жил (сохранилась келлия) и погребен основатель и первый начальник Русской Духовной Миссии епископ Порфирий (Успенский). Здесь, в крипте Преображенского собора, у могилы Владыки Порфирия наместник монастыря епископ Орехово-Зуевский Алексий совершил панихиду по всем почившим сотрудникам Русской Духовной Миссии. Участники конференции посетили Преображенский собор и храм Покрова Пресвятой Богородицы, а также часовню, в которой покоятся останки великого князя Сергия Александровича. Затем в Свято-Даниловом монастыре начались пленарные заседания конференции. Темы представленных докладов были связаны не только с деятельностью Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, но и с историей русско-палестинских связей в целом. Ряд участников конференции посвятили свои выступления теме паломничества русских людей в Святую Землю, нашедшей свое отражение во многих литературных памятниках Древней Руси. На конференции выступили игумен Марк (Головков), член Русской Духовной Миссии в Иерусалиме; заместитель председателя ИППО Н. Н. Лисовой; ученый секретарь ИППО В. А. Савушкин; представители Московской и Санкт-Петербургской Духовных академий: архимандрит Платон (Игумнов), архимандрит Августин (Никитин), диакон Александр Мусин, А. М. Пентковский; член-корреспондент Российской академии наук Я. Н. Щапов; доктора исторических наук Ю. М. Кобищанов, А. В. Назаренко, Е. К. Пиотровская, И. С. Чичуров, доктора филологических наук Е. М. Верещагин, Е. Н. Мещерская и др.

По решению Святейшего Патриарха Алексия II и Священного Синода Русской Православной Церкви труды конференции публикуются в настоящем юбилейном сборнике «Богословских трудов».

Редакция выражает глубокую признательность организаторам юбилейной конференции «150-летие Русской Духовной Миссии в Иерусалиме» митрополиту Смоленскому и Калининградскому Кириллу, председателю ОВЦС; архиепископу Калужскому и Боровскому Клименту, заместителю председателя ОВЦС, а также благодарит почетных председателей – митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего Экзарха всея Беларуси; члена-корреспондента Российской академии наук Я. Н. Щапова; заместителя председателя Императорского Православного Палестинского Общества Н. Н. Лисового, и всех участников конференции.

УРЖУМЦЕВ П. В.

ПРЕБЫВАНИЕ СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА АЛЕКСИЯ II В СВЯТОЙ ЗЕМЛЕ

С 12 по 18 июня 1997 года Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II находился в Святой Земле с официальным визитом в связи со 150-летием Русской Духовной Миссии в Иерусалиме и празднованием Дня Святой Пятидесятницы – храмового праздника Свято-Троицкого собора Миссии. Его Святейшество сопровождали митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл, председатель Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата, представители Синодальных учреждений Русской Православной Церкви, другие официальные лица. Вместе со Святейшим Патриархом и сопровождавшими его лицами Святую Землю посетила большая группа паломников нашей Церкви. В поездке принял участие мужской хор Свято-Троицкого храма подворья Троице-Сергиевой Лавры в Москве. Всего в делегации было свыше ста человек.

С самого начала христианства на Руси многие русские люди стремились посетить Святую Землю, побывать в местах, освященных земным подвигом Христа Спасителя, получить освящение и благословение Божие у Гроба Господня, в Вифлееме, вознести молитву о своих близких и о родной Руси у святынь Палестины. Первым русским паломником, посетившим святые места Палестины и оставившим описание своего паломничества, был игумен Даниил; принадлежащая его перу книга «Хождение во Святую Землю Даниила, игумена Русской земли» относится к началу XII века. История сохранила нам и имя преподобной Евфросинии, княжны Полоцкой, в преклонном возрасте совершившей путешествие в Святую Землю, где ей и суждено было закончить свою земную жизнь.

Монголо-татарское нашествие на несколько веков приостановило традицию русского паломничества в Святую Землю. С обретением страной независимости оно возобновляется и к XIX веку становится массовым, несмотря на многие сложности и препоны со стороны турок-осман, завладевших Палестиной и другими странами Ближнего Востока. Явилась настоятельная необходимость в защите паломников, оказании им всесторонней помощи, прежде всего в предоставлении приюта и питания. В помощи и духовном просвещении нуждалось и страдавшее под властью османских завоевателей население Ближнего Востока. Таковы были причины, побудившие Русскую Православную Церковь и русское правительство учредить Духовную Миссию в Святой Земле.

С 1847 года началась плодотворная просветительная и благотворительная деятельность Русской Духовной Миссии в Палестине. Ее основателем и первым начальником был архимандрит (впоследствии епископ Чигиринский) Порфирий (Успенский; †1885), церковный писатель и известный востоковед. Хорошо зная духовные и материальные нужды Палестины и окружающих стран, он всемерно содействовал укреплению и распространению Православия на всем Ближнем Востоке. В своих

автобиографических записках «Книга бытия моего» он оставил много и доныне ценных очерков и заметок по истории и состоянию церковных дел в Палестине и Сирии, в Константинополе и на Афоне.

Особенно способствовал расширению деятельности Миссии ее четвертый начальник – архимандрит Антонин (Капустин; †1894), подвигом своего служения стяжавший признательность современников и оставивший добрую по себе память в Иерусалимской и Русской Церквах. Ему содействовал успех во всех его благих начинаниях. Покупая в собственность Миссии земельные участки в местах священных новозаветных событий, он строил там храмы и приюты для паломников. Были основаны монастырские комплексы на Елеонской горе и в Айн-Кареме – Горнем граде Иудовом. В 1883 году начались археологические раскопки на русском участке близ храма Святого Гроба в Иерусалиме, которые подтвердили подлинность евангельских повествований. Была собрана замечательная библиотека Миссии, насчитывающая несколько тысяч томов.

В конце XIX века значительную помощь Миссии оказало созданное в 1882 году Императорское Российское Православное Палестинское Общество.

Первая мировая война привела к прекращению деятельности Миссии, поскольку все русские подданные должны были покинуть Святую Землю. С поражением Германии и ее союзницы Турции в Первой мировой войне пала власть турок в Палестине, ставшей мандатной территорией Великобритании. Это положение сохранялось до образования в 1948 году государства Израиль.

К тому времени в силу обстоятельств связь Миссии с Россией прекратилась. Она лишилась средств на поддержание своей деятельности. С 1928 года начальников Миссии назначало руководство Русской Православной Церкви Заграницей.

Связи Миссии с Русской Православной Церковью стали возобновляться после вступления на Московский Патриарший престол Святейшего Патриарха Алексия I (Симанского) и его паломнической поездки в Святую Землю и на Ближний Восток в 1945 году. Тогда же Иерусалимская Патриархия запретила духовенству Русской Зарубежной Церкви служение в храмах на святых местах. Таким образом, к 1948 году сложились условия для возобновления традиции назначения начальников Русской Духовной Миссии Московской Патриархией. Восстановились прерванные связи, стала налаживаться духовная жизнь в Миссии и ее владениях в Святой Земле.

Трудности, однако, не прекратились. В 1953 году, когда произошел разрыв дипломатических отношений между СССР и Израилем, израильтянами были предприняты попытки насильственного захвата русских построек в Яффе и Горнем монастыре. Не удалось предотвратить потерю некоторых участков и строений в годы правления Н. С. Хрущева. Принесла нестроения и шестидневная арабо-израильская война 1967 года, когда вновь произошел разрыв дипломатических отношений между СССР и Израилем.

Паломничества из СССР в Святую Землю совершались крайне редко. Один, реже два раза в год организовывались поездки небольших групп, не более десяти человек, в основном из священнослужителей и ответственных церковных работников. И только в начале 1990-х годов, с изменением политической ситуации в России, традиция широкого паломничества в Палестину, доступного для православных русских людей, снова стала живой реальностью. И вновь, как со дня ее основания, Русская Духовная Миссия в Иерусалиме оказывает паломникам из России всестороннюю помощь и духовную поддержку.

Во второй половине дня 12 июня, совершив молебное пение «в путь шествующим», делегация отбыла самолетом из Москвы в Тель-Авив – столицу Израиля. По прибытии в столичный аэропорт «Бен Гурион» и прохождении таможенных формальностей паломники направились в Иерусалим.

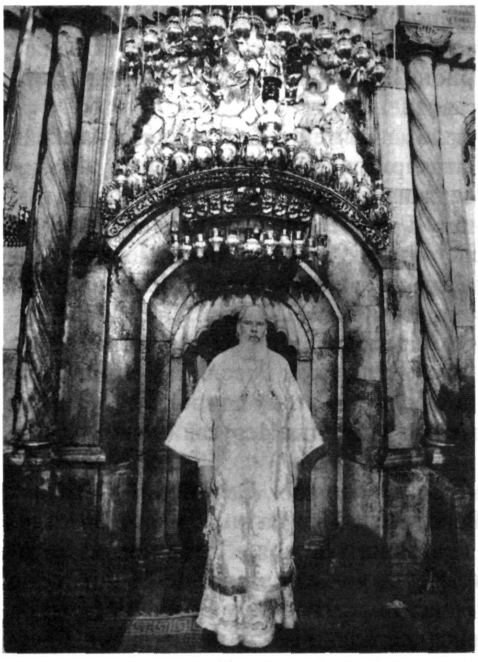
У древних Яффских ворот Старого Иерусалима Святейшего Патриарха Алексия встретили представители Иерусалимского Патриархата, Русской Духовной Миссии и властей Израиля, и торжественная процессия направилась к храму Воскресения Христова. Совершив поклонение Живоносному Гробу Господню, Святейший Патриарх Алексий сердечно приветствовал Предстоятеля Иерусалимской Церкви Блаженнейшего Патриарха Иерусалимского Диодора. Сердечная беседа Предстоятелей была посвящена вопросам братских взаимоотношений двух Церквей. Древняя Иерусалимская Церковь, две тысячи лет бережно сохраняющая великие святыни христианства, всегда с любовью принимала паломников из далекой России. И ныне между нашими Церквами существует отрадное единомыслие. И этому единству и братской любви неизменно содействовала Русская Духовная Миссия в Иерусалиме во все время своего существования.

13 июня, в день отдания праздника Вознесения Господня, Святейший Патриарх Алексий с паломниками посетил святыни Восточного Иерусалима: место Вознесения Господня на Елеонской горе, гробницу праведного Лазаря в Вифании, из которой четырехдневный мертвец словом Христовым был вновь возвращен к жизни во свидетельство грядущего общего воскресения мертвых, гробницу Божией Матери в пещерном храме в Гефсимании. В храме равноапостольной Марии Магдалины русского женского монастыря в Гефсимании (Русская Зарубежная Церковь) паломническая делегация поклонилась честным мощам преподобномученицы великой княгини Елисаветы и инокини Варвары, которые удалось привезти сюда через Китай в 1921 году.

В тот же день Святейший Патриарх Алексий нанес визиты премьер-министру Израиля Беньямину Нетаньяху и мэру Иерусалима Йехуду Ольмерту. Премьер-министр Израиля и мэр Иерусалима заверили Его Святейшество, что будут содействовать проведению церковных торжеств в 2000 году, когда множество паломников прибудет в Святую Землю для участия в праздновании 2000-летия Пришествия в мир Иисуса Христа. Господин Йехуд Ольмерт назвал неотъемлемой частью жизни Иерусалима Русскую Духовную Миссию. Святейший Патриарх Алексий, обращаясь к властям Израиля, призвал к скорейшему примирению народов, населяющих Святую Землю, через диалог и взаимопонимание, отметил, что недопустимо любое насилие, имеющее целью решить проблемы одного народа за счет другого.

В ночь под Троицкую родительскую субботу Святейший Патриарх Алексий с иерархами и клириками обеих Церквей совершил у Живоносного Гроба Господня Божественную литургию пасхальным чином.

Пел сопровождавший делегацию хор Свято-Троицкого храма подворья Троице-Сергиевой Лавры в Москве. Многие паломники с трепетной, поистине пасхальной радостью от участия в Святой Евхаристии на месте страданий и Воскресения Господа причастились Животворящих Христовых Таин. После Литургии Его Святейшество возглавил вселенскую панихиду по усопшим. И все паломники вместе со Святейшим Владыкой молились о своих близких почивших, веря, что молитвы о них в этом святом месте победы Жизни над смертью даруют почившим и живым радость общения, благодатное утешение и покой. Знаменательно было это пасхальное служение на Гробе Воскресшего Господа в день вселенского поминовения усопших – оно



Ночная Литургия у Гроба Господня

несло радостную весть, что «Христос воскресе – и мертвый ни един во гробе!»

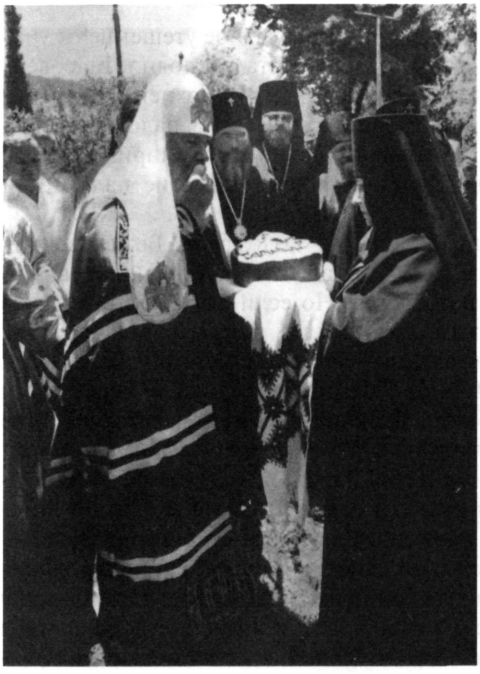
14 июня, в Троицкую родительскую субботу, Святейший Патриарх Алексий посетил Горненский женский монастырь Русской Духовной Миссии, расположенный в южной горной окрестности Иерусалима. В настоящее время на территории монастыря проложена новая широкая дорога – Памятная аллея, ведущая к монастырскому храму в честь Казанской иконы Божией Матери. У прилегающей к аллее стены установлен бюст основателя Горненской общины приснопамятного начальника Русской Духовной Миссии архимандрита Антонина (Капустина). Здесь Святейший Патриарх Алексий совершил чин молебного пения. На монастырском кладбище близ храма была отслужена лития по почившим насельницам обители. Затем Его Святейшество совершил молебен на завершение строительства монастырс кого собора во имя Всех святых, в земле Российской просиявших, создание которого было приостановлено в 1914 году в связи с началом Первой мировой войны.

В этом году ко Дню Святой Пятидесятницы в Иерусалиме собралось около тысячи паломников из Русской Православной Церкви, часть из них прибыла из Москвы вместе с Патриаршей делегацией, другие – паломническими круизами на теплоходах через Одессу по Средиземному морю.

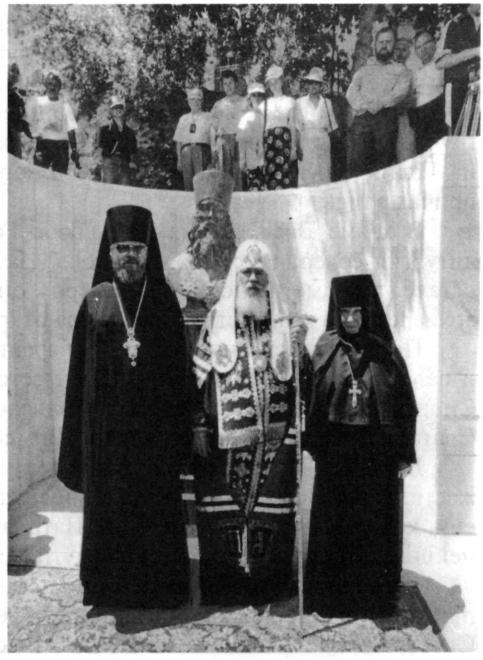
Вечером, в канун праздника, Святейший Патриарх Алексий в сослужении многочисленного собора духовенства совершил всенощное бдение в Свято-Троицком соборе Миссии. Там же в самый день праздника он совершил Божественную литургию.

В 60-е годы XIX века на приобретенном в западной части Иерусалима участке земли, доныне именуемом Московией или Русским подворьем, началось строительство собора во имя Живоначальной Троицы и здания представительства Русской Духовной Миссии. Главный храм Миссии, Свято-Троицкий собор, поистине является украшением архитектурного ансамбля старого и нового Иерусалима и духовным центром Русского Православия в Святой Земле.

В Троицын день в этом прекрасном величественном храме, возведенном в русско-византийском стиле и украшенном иконами русского письма, в окружении множества соотечественников – паломников, молившихся за Патриаршим богослужением, порой казалось, что находишься не за пределами Родины, в далекой Палестине, а где-то у себя дома, в России. Как в храме Гроба Господня, так и в этом соборе можно было слышать тихие возгласы входивших в храм паломников, свидетельствовавшие об их радости от участия в богослужении, совершаемом Святейшим Патриархом.



Торжественная встреча в Горненском женском монастыре



Святейший Патриарх Алексий II с архимандритом Феодосием и игуменией Георгией у памятника архимандриту Антонину (Капустину)

Молебное пение у строящегося собора Всех святых, в земле Российской просиявших

В ночь под праздник многие паломники получили благодатное утешение от участия в Божественной литургии на Голгофе, у подножия Креста Господня. Ее совершил с греческим духовенством и клириками из числа паломников архиепископ Днепропетровский и Криворожский Ириней, прибывший с одной из паломнических групп. В память о страданиях Христовых православные архиереи и клирики служат на Голгофе без митр. Пел мужской хор из Днепропетровска. Многие паломники причащались.

В храме Воскресения – у Гроба Господня или на Голгофе – Божественная литургия совершается каждую ночь. На нее могут попасть те из богомольцев, кто остался в храме на ночь, ибо вечером он закрывается. Но если служит кто-либо из архиереев, то храм остается с вечера открытым.

После Божественной литургии в день праздника Святейший Патриарх Алексий и паломники посетили священное место Тайной Вечери Господней – Горницу на Сионе, где и положено было затем начало бытия Церкви Христовой через сошествие Святого Духа на апостолов в день Пятидесятницы.

В тот же день в иерусалимской гостинице «Царь Давид», в зале проведения торжеств, состоялся юбилейный акт, посвященный 150-летию Русской Духовной Миссии, который открыл Святейший Патриарх Алексий. В своей речи, напомнив о важнейших моментах исторического пути Миссии, он отметил, что в различных условиях своего бытия Миссия неуклонно исполняла свой церковный долг и служила делу примирения и взаимопонимания конфессий, религий и этнических сообществ в Святой Земле. Нынешнее служение Миссии в значительной степени посвящено развитию паломничества. Сегодня она принимает паломников Русской Православной Церкви, прибывающих из России, Украины, Белоруссии, Молдавии, стран Балтии и Средней Азии и из других мест, где проживают наши православные соотечественники. Затем с приветственной речью выступил Блаженнейший Патриарх Иерусалимский Диодор, были оглашены приветствия в адрес Святейшего Патриарха Алексия и Русской Духовной Миссии в Иерусалиме от имени Президента Российской Федерации, от российского правительства, от обеих палат Федерального Собрания России; представитель правительства Израиля также приветствовал собравшихся на торжественный юбилейный акт.

Затем в банкетном зале гостиницы «Царь Давид» Святейший Патриарх Алексий устроил прием по случаю 150-летия Русской Духовной Миссии. Сопровождавший Патриаршую делегацию хор исполнил духовные песнопения.

16 июня, в День Святого Духа, Святейший Патриарх Алексий с паломнической делегацией посетил Вифлеем. В вифлеемской базилике, воздвигнутой над местом рождения Господа Иисуса Христа, Его Святейшество совершил с греческим и русским духовенством Божественную литургию.

Поклонившись священному месту Рождества Спасителя в пещере под алтарем базилики, паломники посетили пещеры с погребениями Вифлеемских младенцев, убиенных Иродом после рождения Богомладенца Христа, находящиеся в южной части огромного храмового комплекса, включающего монастырь. Побывали на поле, где ангелы, явившись в ночь Рождества пастухам, пасшим стада, воспели песнь «Слава в Вышних Богу, и на земли мир, в человецех благоволение».

Святейшего Патриарха Алексия торжественно встречали власти Вифлеема и Хеврона. Глава Палестинской администрации Ясир Арафат устроил в Вифлееме прием в честь Его Святейшества и сопровождавшей его делегации. В приветствии Святейшему Патриарху Алексию Ясир Арафат дал высокую оценку просветительной, бла-

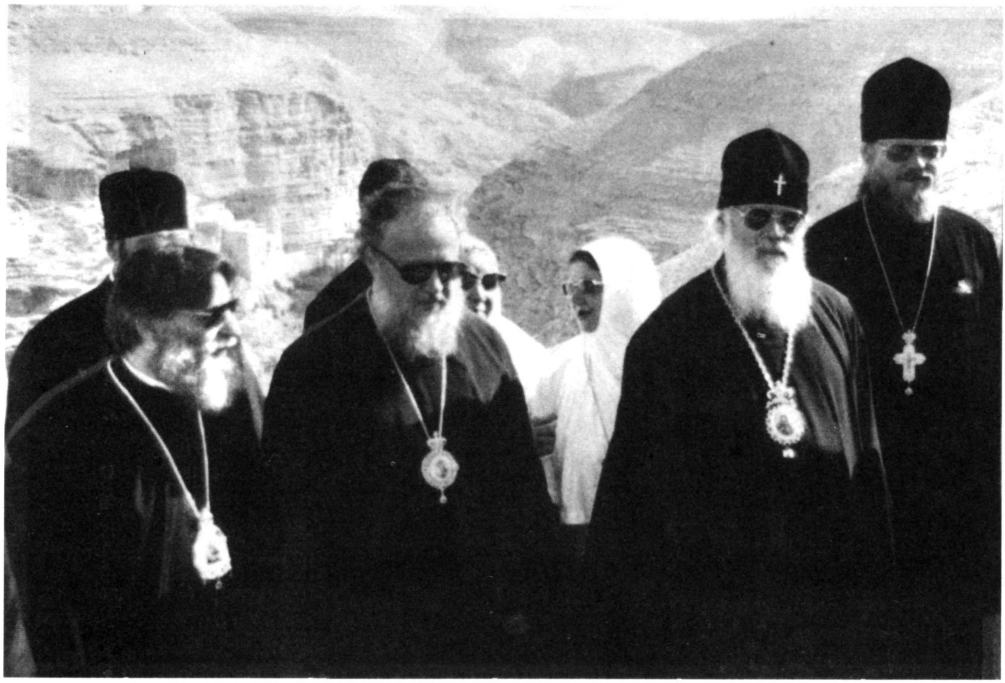
Божественная литургия в храме Рождества Христова в Вифлееме

готворительной и научной деятельности Русской Духовной Миссии и Российского Православного Палестинского общества в Святой Земле. Так, в одном только Иерусалиме в 1883 году в 15 школах Общества обучались на своем родном языке 1200 палестинских детей. В 1912 году в Палестине, Сирии и Ливане действовали уже 101 школа и две учительские семинарии с интернатами для учащихся. Плоды русского присутствия в Святой Земле огромны, благодарная память старшего поколения местных жителей красноречиво свидетельствует о совершенных здесь жертвенных трудах многих русских людей. Ясир Арафат также заявил о готовности Палестинской администрации принять деятельное участие в подготовке торжеств, посвященных 2000-летию Рождества Христова, на земле Палестины, где все священные места будут открыты для свободного посещения христианскими паломниками.

В ответном слове Святейший Патриарх Алексий отметил, что Русская Православная Церковь выступает за полное прекращение насилия, за продолжение мирного диалога на Ближнем Востоке, независимо от национальности, вероисповедания и политических убеждений людей, населяющих эти земли. Прочный длительный мир на Ближнем Востоке будет достигнут, по словам Его Святейшества, тогда, когда будут уважаться законные права каждого народа и каждого человека.

В тот же день Святейший Патриарх Алексий нанес визит Президенту Израиля Эзеру Вейцману. Во время встречи Его Святейшество сделал заявление о том, что Русская Православная Церковь разделяет боль и страдания людей, населяющих Ближневосточный регион, и осуждает насилие во всех его формах.

Позднее вместе с паломниками Святейший Патриарх Алексий побывал на русском участке в Хевроне, к югу от Вифлеема, где сохраняются остатки древнего



Святейший Патриарх на Сорокадневной горе

дуба Мамврийского, у которого праотец Авраам некогда гостеприимно принял трех Вестников Божиих, прообразовавших тайну Триипостасного Божества. Святейший Патриарх посетил здесь храм в честь Пресвятой Троицы*.

Еще Святейший Патриарх Алексий посетил иерусалимский храм Воскресения. Приложившись к «Камню помазания», на который положено было снятое со Креста пречистое Тело Иисуса Христа для умащения его ароматами, он молился затем в пещере Живоносного Гроба Господня под пение стихир Святой Пасхи «Пасха священная нам днесь показася...» и облобызал священное погребальное ложе Спасителя, с которого Он тридневно восстал из мертвых.

После этого Его Святейшество обошел с паломниками все приделы огромного храма, посвященные событиям Крестных Страданий Господа, и поклонился Святой Голгофе, облобызав место, где стоял Крест Христов.

---

* В начале июля 1997 года власти Палестинской Автономии, объяснив представителям Русской Зарубежной Церкви незаконность их пребывания в Троицком монастыре в Хевроне (этот уникальный участок земли был приобретен в 70-е годы прошлого века на средства, собранные православными верующими со всей России), попросили их покинуть обитель. 5 июля все ключи от помещений были добровольно отданы прибывшим властям для передачи начальнику Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. В тот же день начальник Зарубежной Миссии и его помощники выехали из монастыря в сопровождении сотрудников службы безопасности. В последние годы в монастыре постоянно проживали два человека – монах Георгий и послушник Александр, который еще в июне направил прошение о переходе в юрисдикцию Московского Патриархата, особо отметив необходимость направления в Хеврон духовника из России. Монах Георгий после передачи монастыря Русской Православной Церкви также выразил желание остаться и продолжать свое служение, отказавшись уехать вместе с начальником Зарубежной Миссии.

17 и 18 июня, в последние два дня пребывания в Святой Земле, Святейший Патриарх Алексий с паломнической делегацией посетил святые места Иудейской пустыни, некогда во множестве населявшиеся христианскими подвижниками, и Галилею. Паломники побывали в монастыре преподобного Георгия Хозевита в гористой местности на пути к одному из древнейших городов мира – Иерихону. Вместе с Его Святейшеством они предприняли восхождение на Сорокадневную гору близ Иерихона, на которой после сорокадневного подвига поста и молитвы Господь Иисус Христос отразил приражения врага нашего спасения – диавола.

На берегах священного Иордана паломники молитвенно воспоминали явление Пресвятой Троицы при Крещении Господа Иисуса Христа от Иоанна Предтечи. На горе Фавор они молитвенно сопричастились событию преславного Преображения Господня, а в граде Назарете воспели Пречистую Деву Богородицу на месте благовестия Архангела Гавриила о «главизне спасения нашего» – Рождении от Нее Сына Божия и Сына Человеческого.

На монастырском участке Русской Духовной Миссии на берегу Тивериадского озера (моря Галилейского), в Магдале, близ источника Марии Магдалины, Святейший Патриарх Алексий совершил молебное пение в храме равноапостольной Марии Магдалины и освятил закладной камень на начало строительства гостиницы для паломников.

Закладка гостиницы для паломников на русском участке в Магдале (Тиверия)

В приморской Хайфе, близ горы Кармил, Святейшего Патриарха и паломническую делегацию сердечно встретили прихожане храма во имя пророка Божия Илии, принадлежащего Русской Духовной Миссии.

На монастырском участке Русской Духовной Миссии в Яффе, на берегу Средиземного моря (древней Иоппии, основанной, по преданию, сыном праотца Ноя Иафетом), где находится гробница праведной Тавифы, питательницы вдов и сирот, воскрешенной Апостолом Петром, Святейший Патриарх Алексий ознакомился с работами по реконструкции гостиничного комплекса для паломников.

В завершение визита в Святую Землю Его Святейшество совершил молебен «в путь шествующим» в храме во имя Апостола Петра в Яффе, в котором участвовали паломники и большое число православных верующих людей, проживающих в Тель-Авиве (основанный в 1909 году севернее Яффы, Тель-Авив в 1949 году слился с ней в одно целое).

Вечером 18 июня Святейший Патриарх Алексий с сопровождавшей его делегацией возвратился в Москву.

«Богу содействующу», визит Святейшего Патриарха Алексия с паломнической делегацией в Святую Землю, посвященный 150-летию Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, успешно завершился.

Визит свидетельствовал прежде всего о «благом стоянии» Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, о продолжении и дальнейшем развитии давней традиции русского паломничества в Святую Землю.

Собравшиеся во множестве в Иерусалиме паломники Русской Православной Церкви в День Пятидесятницы молились о мире всего мира, благостоянии Святых Божиих Церквей и соединении всех.

В Иерусалиме, «прибежище мира», священном городе трех мировых религий, городе почти четырехтысячелетней истории, в Вифлееме, на месте Пришествия в мир Христа Спасителя, и в других местах Святой Земли паломниками совершались молитвы о наступлении благословенного мира на благодатной, но многострадальной земле Палестины.

За каждым богослужением во время паломнического визита читалось евангельское повествование, соответствующее посещаемому святому месту, и возносились молитвенные прошения о Предстоятелях Святых Иерусалимской и Русской Поместных Церквей, о богохранимой стране Российской, «о стране сей» и народах их.

Визит также свидетельствовал о благом совете и единомыслии двух Церквей – Иерусалимской и Русской. В этом единомыслии и единодушии – призыв ко всему разделенному ныне христианскому миру стремиться к заповеданному Христом Спасителем единству.

И сегодня, когда весь христианский мир приближается к 2000-летию Рождества Христова, состоявшийся визит Предстоятеля Русской Православной Церкви в Святую Землю можно считать одним из важных моментов подготовки к празднованию этого величайшего события мировой истории, имеющего исключительную значимость в переживаемое ныне человечеством неспокойное время разделений и неустройств.

Печатается по первой публикации: ЖМП, 1997, № 8, с. 30–39. – *Ред.*

МАТЕРИАЛЫ НАУЧНО-БОГОСЛОВСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ, ПОСВЯЩЕННОЙ 150-ЛЕТИЮ РУССКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ В ИЕРУСАЛИМЕ (1847–1997)

ПАТРИАРХ МОСКОВСКИЙ И ВСЕЯ РУСИ АЛЕКСИЙ II

СЛОВО НА ОТКРЫТИИ КОНФЕРЕНЦИИ

Возлюбленные о Господе архипастыри и пастыри, дорогие братья и сестры, все высокое собрание!

Мы собрались ныне, чтобы положить начало празднованию 150-летия достойного служения Русской Духовной Миссии в Иерусалиме и с этой целью провести научно-богословскую конференцию, привлекшую досточтимых представителей церковных и светских научных сфер, вовлеченных в исследование прошлого и настоящего этого уникального места на земле, освященной Евангелием и кровью Господа нашего Иисуса Христа.

Духовная связь Русской Православной Церкви, ее благоговейной паствы со Святым Градом Иерусалимом, со всей Палестиной установилась со времени Крещения Руси. Сохранившиеся письменные свидетельства о паломничестве наших предков в Святую Землю ведут свое начало с XI века. Пешие хождения в Святую Землю давали богатый материал для литературы, с помощью которой духовно назидались и воспитывались многие поколения.

Многовековая традиция паломничества ко Гробу Господню иерархов, клириков, монашествующих и мирян Русской Православной Церкви духовно сблизила Матерь всех Церквей – Иерусалимскую Церковь с Русской Православной Церковью и возгревала в нашем благочестивом народе особую любовь к этой древнейшей Церкви. В начале XV века на Руси начал утверждаться «Устав Великой Иерусалимской Церкви» – Типикон, который до сего дня лежит в основе богослужебной жизни Русской Церкви.

Особым выражением благоговейного почитания чадами Русской Православной Церкви великих святынь Иерусалима и стремления дать возможность верующим на родной земле совершать молитвенное поклонение Божественной Голгофе и Живоносному Гробу Господню было основание Святейшим Патриархом Никоном в 1656 году близ Москвы Ново-Иерусалимского Воскресенского монастыря, воссоздавшего образ храма Воскресения Христова в Иерусалиме.

Уже с XVI века Россия начала оказывать Иерусалимской Церкви щедрую материальную помощь и установила с ней прочные и постоянные связи. Россия оказывала в то время и политическую поддержку Иерусалимскому Патриархату, которая намного облегчила его положение и укрепила его возможности в должном исполнении своего священного долга быть хранителем величайших святынь христианского мира

и оказывать пастырское попечение всем православным верующим, отовсюду стремящимся в Святую Землю.

Иерусалимская Православная Церковь благодарно отвечала нам своей духовной поддержкой. Вспомним исключительную помощь Блаженнейшего Патриарха Иерусалимского Феофана в стабилизации положения в Русской Православной Церкви в «печальную годину самозванцев и нашествия ляхов» (1619) или помощь Блаженнейших Патриархов Паисия и Досифея в учреждении в Москве Славяно-Греко-Латинской академии (1683).

К середине XIX века назрела необходимость создания в Иерусалиме Русской Духовной Миссии. В ее задачу должно было войти представительство Русской Православной Церкви перед Иерусалимским Патриархатом, поддержка Православия на Ближнем Востоке, просветительная и благотворительная деятельность среди местного населения. Для предварительного изучения вопроса в Палестину в 1843 году Святейшим Синодом был направлен известный церковный археолог архимандрит Порфирий (Успенский). В феврале 1847 года императором Николаем I было принято решение учредить в Иерусалиме Русскую Духовную Миссию, и 31 июля 1847 года архимандриту Порфирию (Успенскому) был дан Указ Святейшего Правительствующего Синода о назначении его начальником Миссии, учрежденной в Иерусалиме.

Кроме организации условий пребывания в Святой Земле паломников и всесторонней помощи Иерусалимской Церкви архимандрит Порфирий огромное значение придавал духовно-просветительной деятельности, способствуя открытию в Палестине греко-арабских школ и приходских училищ. Впоследствии Иерусалимский Патриарх Кирилл поручил архимандриту Порфирию заведовать всеми православными училищами в Палестине. В результате его деятельности при Иерусалимской Патриархии была устроена типография, в которой печатались на арабском языке богослужебные книги, а в Иерусалиме, Лидде, Раммле и Яффе были созданы школы для подготовки пастырей из местного населения. Археологическая деятельность архимандрита Порфирия (Успенского) до сих пор является самым значительным вкладом российской науки в исследование палестинских библейских древностей.

После Крымской войны в 1858 году были учреждены Российское консульство в Иерусалиме и Палестинский Комитет, который возглавил великий князь Константин Николаевич Романов. Эти новые российские государственные и общественные учреждения в Святой Земле заметно облегчили деятельность Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, которую в то время возглавлял епископ Кирилл (Наумов). Вскоре их заботами на западе от Дамасских ворот древнего Иерусалима была приобретена земля, до сего дня называемая Москобией – Русской площадью, где 30 августа 1860 года был заложен великолепный храм Святой Троицы. Неподалеку от Троицкого собора высится здание современного иерусалимского муниципалитета, построенное на бывшем российском участке земли в этом Святом Городе.

В 1864 году начальником Русской Духовной Миссии был назначен насельник Оптиной пустыни архимандрит Леонид (Кавелин), а через год его сменил архимандрит Антонин (Капустин), возглавлявший Миссию более четверти века. С его деятельностью связана целая эпоха в жизни Русской Духовной Миссии. Он был замечательным пастырем, блестящим дипломатом и глубоким исследователем. После архимандрита Антонина осталась огромная библиотека, целый музей, девятнадцать толстых тетрадей его дневников, которые предполагается издать в связи с юбилеем Миссии. Особо важным делом архимандрита Антонина было приобретение участков земли на Елеонской горе и в селении Айн-Карем – Горняя, где Пречистая Дева Ма-

рия встретила Елизавету, мать Иоанна Предтечи. В последующие годы церковными, государственными и народными силами России приобретались участки в разных святых местах: в Гефсиманском саду, у библейского дуба Мамврийского близ Хеврона, на евангельском «поле пастушков» близ Вифлеема, на горе Кармил в Хайфе, на берегу Тивериадского озера в Магдале, на месте воскрешения апостолом Петром праведной Тавифы в Яффе и в других местах. На приобретенных участках сооружались благолепные русские храмы, учреждались иноческие обители.

В период пребывания в Иерусалиме архимандрита Антонина (Капустина) Палестинский Комитет был преобразован в Императорское Православное Палестинское Общество, председателем которого стал великий князь Сергей Александрович Романов. Деятельность этого Общества послужила улучшению материального обеспечения трудов Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, облегчила пребывание в Святой Земле многочисленных паломников, усилила российскую просветительную, благотворительную и научную деятельность в Святой Земле.

По кончине архимандрита Антонина наиболее выдающимся начальником Миссии был архимандрит Леонид (Сенцов), участвовавший в Поместном Соборе Русской Православной Церкви 1917–1918 годов. После отъезда на Поместный Собор он вернуться не смог. Из-за революционных событий в России связь с родиной для Миссии надолго прервалась. В 20-е годы Русская Духовная Миссия в Иерусалиме перешла в ведение ушедшего в раскол Зарубежного Синода Русской Православной Церкви.

В 1945 году Предстоятель нашей Церкви получил возможность посетить с паломническим визитом Святую Землю. Прибывший в мае–июне 1945 года в Святой Град Иерусалим Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий I был встречен с любовью как в Иерусалимской Православной Патриархии, так и старейшими насельниками Миссии и инокинями Горненского монастыря.

В 1948 году Русская Духовная Миссия была возвращена в лоно Матери-Церкви, в юрисдикцию Московского Патриархата. Первым начальником Русской Духовной Миссии в Иерусалиме после восстановления ее связи с родиной определением Священного Синода от 17 сентября 1948 года стал архимандрит Леонид (Лобачев). Было восстановлено богослужение во всех русских храмах на израильской территории того времени. Многие потрудившиеся в Святой Земле начальники Миссии стали известными церковными деятелями. Среди них следует отметить почивших архиепископа Поликарпа (Приймака), архиепископа Пимена (Хмелевского), митрополита Никодима (Ротова), архиепископа Антония (Завгороднего), архимандрита Иеронима (Зиновьева) и других.

Ныне здравствующий Преосвященный митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий также много потрудился на посту начальника Миссии в 1963–1964 годах. Обязанности начальника Миссии были в свое время возложены на Преосвященных архиепископов: Пензенского и Кузнецкого Серафима, Ижевского и Удмуртского Николая, Ростовского и Новочеркасского Пантелеимона, епископа Зарайского Павла, управляющего ныне патриаршими приходами в США, архимандрита Никиту (Латушко), наместника возрожденного Ново-Иерусалимского Воскресенского монастыря.

Новые изменения в России 1990-х годов поставили перед Русской Духовной Миссией в Иерусалиме новые задачи. В настоящее время члены Миссии во главе с архимандритом Феодосием (Васневым) возрождают массовое паломничество, что требует большого пастырского труда, организационных усилий для создания нор-

мальных условий прибывающим в Святую Землю паломникам из нашей Церкви. Успешно осуществляются большие реставрационные и строительные работы на участках Миссии. В связи с этим особо хочу отметить труды насельниц Горненского монастыря во главе с настоятельницей игуменией Георгией (Щукиной). Со смирением несут сестры обители то ответственное послушание, которое возложила на них Церковь, и, по свидетельству многих паломников, их душевное тепло и неустанные заботы духовно укрепляют и поддерживают людей.

Уповаем, что с помощью Божией служение Русской Духовной Миссии в Иерусалиме будет немало способствовать святому делу воссоединения в духовном общении всех представителей русской православной диаспоры в Святой Земле, волею судеб оставшихся вне ограды Матери-Церкви.

Господь сподобил меня бывать в Святой Земле в разные годы жизни, но каждый раз я возвращаюсь оттуда в сознании внутреннего обновления, прилива духовных сил. С особым духовным переживанием я вспоминаю участие в богослужении в храме Воскресения Христова на праздник Святой Пасхи. Радуюсь, что ныне все бóльшее число паломников из Русской Православной Церкви могут быть свидетелями ежегодно происходящего в день Великой Субботы схождения благодатного огня на Живоносный Гроб Господень.

Возлюбленные архипастыри, пастыри, братья и сестры! Как и весь христианский мир, Русская Духовная Миссия в Иерусалиме подходит к великому событию – 2000-летию пришествия в мир Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа. Наша Миссия находится в центре этого великого торжества, к которому мы все ныне готовимся. Я верю, что наша Духовная Миссия успешно исполнит все, что ей будет необходимо сделать для достойного участия Русской Православной Церкви в предстоящих праздничных событиях в Святом Граде.

От всего сердца желаю всем вам, участникам научной конференции, благословенного успеха в предстоящих трудах, и пусть их результаты будут достойным вкладом в 150-летний юбилей Русской Духовной Миссии в Иерусалиме.

ИГУМЕН МАРК (ГОЛОВКОВ),
член Русской Духовной Миссии в Иерусалиме

РУССКАЯ ДУХОВНАЯ МИССИЯ В ИЕРУСАЛИМЕ

I. История учреждения, цели и задачи

Среди многочисленных церковных представительств Русской Церкви за пределами России Духовная Миссия в Иерусалиме занимает особое место. Прежде всего Миссия располагается на Святой Земле, и уже одно это ставит ее в совершенно исключительное положение. Особый статус представительства Русской Церкви на Святой Земле подчеркивается самим ее названием – Духовная Миссия. С понятием Миссии традиционно связывается миссионерство, проповедь слова Божия. И в то же время всякий, кто знаком с сегодняшней деятельностью Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, знает, что главным деланием Миссии является забота о русских паломниках, посещающих Святую Землю.

С какой целью была создана Миссия? В каком соотношении находятся главные стороны ее деятельности: миссионерство и попечение о паломниках?

Впервые вопрос об учреждении в Иерусалиме представительства Русской Церкви встал в связи с паломниками из России. Представитель Святогробского братства архимандрит Арсений, прибывший в начале XIX века в Россию для сбора средств в пользу Иерусалимской Церкви, предложил императору Николаю I устроить в Иерусалиме особый монастырь для русских поклонников*. Однако эта идея, несмотря на свою важность и актуальность, не встретила тогда должного понимания.

В 1838 году мысль о необходимости учреждения в Иерусалиме Духовной Миссии высказал камергер Муравьев, посетивший Палестину с целью изучения возможностей упрочения в Святой Земле русского влияния. По мысли Муравьева, русский архимандрит «мог бы иметь благотворное влияние на... единоверцев и распространять среди них свет и нужные познания»[2].

Однако реально вопрос о создании в Иерусалиме Духовной Миссии был связан не с русскими паломниками, а с поиском мер, направленных на укрепление Православия, а значит и русского влияния в Палестине.

Всем известно о тех огромных пожертвованиях, которые посылались из России на восстановление святынь в Палестине, на нужды Святогробского братства. Велико было значение России и как покровительницы православных, проживавших на территории Оттоманской империи. Российская дипломатия через свое посольство в Константинополе неоднократно решительно защищала Иерусалимскую Патриархию. Это касалось прежде всего права православных на владение святыми местами.

И финансовая помощь Иерусалимской Церкви, и защита ее интересов перед турецкими властями – все это было важно и необходимо. Но нередко помощь со стороны России осуществлялась без ясного понимания ситуации в Иерусалиме. Российский посол находился в Константинополе. Ближайшим к Иерусалиму представителем России был лишь бейрутский консул.

---

* Так раньше назывались паломники. – *Прим. ред.*

В июне 1842 года вице-канцлер Нессельроде подал на имя императора Николая I доклад, в котором отмечал, что Православие в Палестине находится в бедственном положении. В качестве конкретной меры по улучшению положения Нессельроде считал полезным пребывание в Иерусалиме духовного лица[3]. Говоря о пользе присутствия в Святой Земле русского священника, Нессельроде пишет об изучении положения греческой Церкви, о контактах с местным духовенством, о посреднической функции в отношениях с Российским Синодом, наконец, о возможном наблюдении за расходованием собранных в России средств[4]. Однако вице-канцлер совсем не упоминает о русских поклонниках.

Доклад Нессельроде был утвержден императором и определен к исполнению. Для осуществления содержавшихся в нем рекомендаций был избран архимандрит Порфирий (Успенский), бывший в то время настоятелем посольской церкви в Вене. Согласно рекомендации государственного сановника, архимандрит Порфирий посылался в Палестину неофициально, на правах паломника, чтобы не вызывать беспокойства турецких властей и представителей инославия.

Изучив ситуацию в Палестине, архимандрит Порфирий высказал мнение о необходимости учреждения в Иерусалиме Духовной Миссии. Причем самым важным он считал представительскую и миссионерскую деятельность. Миссия, по его словам, должна быть знаком «видимого единения Церквей Иерусалимской, Антиохийской и Российской». Она должна наблюдать за расходованием присылаемых из России средств, снабжением местных церквей иконами, давать полезные советы при устройстве школ и семинарий, выяснять, где обращенные в ислам арабы помнят христианство, с тем чтобы при благоприятной возможности обратить их в христианскую веру. Однако архимандрит Порфирий мало пишет о связи Миссии с русскими паломниками. Он говорит лишь о «наблюдении» Миссии за паломниками[5].

После возвращения архимандрита Порфирия с Востока и сделанного им доклада, 11 февраля 1847 года императором было принято решение об учреждении Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. В качестве начальника Миссии решили послать самого архимандрита Порфирия. Для руководства он получил инструкцию, по которой Миссия должна была заниматься миссионерством в широком смысле этого слова. В ее задачи входило ни много ни мало исправление греческого духовенства, а также утверждение в Православии постоянно колеблющихся местных жителей. В то же время Миссии не рекомендовалось вмешиваться в житейские дела русских паломников[6], которые находились на попечении Иерусалимской Церкви.

При существовавшем положении дел решение поставленных инструкцией задач было нереальным. Каким образом могла влиять на местное духовенство Миссия, имевшая самые скромные возможности и ограниченный состав? Контакты же с местным населением с целью его утверждения в Православии могли быть истолкованы как вмешательство во внутренние дела Иерусалимской Церкви, что категорически воспрещалось инструкцией[7]. Архимандрит Порфирий пытался что-то делать, просил денег на развитие местных школ, на помощь русским паломникам. В 1849 году он основал школу в Крестном монастыре для греков и арабов. Один из исследователей отмечает, что в 1853 году в ней было 50 учеников[8]. Архимандрит Порфирий проводил также большую работу по подготовке и печатанию учебников и молитвословов на арабском языке[9]. Однако его просьбы о финансовой помощи Миссии оставались безответными. Осознав свою оставленность петербургским руководством, архимандрит Порфирий посвятил себя научной деятельности[10]. Его пребывание в Палестине было прервано Крымской войной.

После окончания Крымской войны российское правительство решило возобновить деятельность Миссии в Иерусалиме. Ее утверждению предшествовал доклад Министерства иностранных дел на имя императора. В докладе содержится косвенная оценка деятельности Миссии перед Крымской войной. Она характеризуется как «пассивное наблюдение»[11]. Министерство предлагает прежде всего определить конкретные цели деятельности Миссии. В докладе также дается принципиально новый подход к восточной теме. Новизна его в том, что меняется угол зрения России на Церкви Иерусалима и Антиохии. Если до этого среди Церквей Востока приоритет отдавался исключительно греческой иерархии, то теперь серьезное внимание обращается на местную арабскую паству, которая должна стать главным объектом деятельности Миссии. Инструкция, составленная для руководства начальнику Миссии, предписывала иметь особое попечение об арабском духовенстве, а также о духовном просвещении палестинцев[12]. По инструкции, Россия через посредство Миссии должна была примирить греков с арабами и поддержать последних, так чтобы денежная помощь католиков не побуждала их оставлять Православие[13]. Заботе о паломниках в инструкции отводилось очень скромное место. Начальнику Миссии предписывалось «нравственное наблюдение» за ними.

Проводить в жизнь поставленные задачи предстояло епископу Кириллу (Наумову), назначенному новым начальником Миссии. Официальное назначение в Иерусалим русского епископа у многих вызвало подозрение, что за этим скрываются чисто политические цели. Греческий историк Иерусалимской Церкви, анализируя текст инструкции начальнику Миссии, заключает, что «начальник Русской Миссии должен был быть представителем не Русской Церкви, но российской политики»[14].

Можно согласиться с тем, что доклад Министерства иностранных дел, инициировавший воссоздание Миссии, носил характер политического документа[15]. Однако это вовсе не означает, что Духовная Миссия превращалась в миссию политическую. Миссии как религиозному учреждению была поставлена сугубо духовная цель, состоявшая в укреплении Православия среди палестинских арабов. И в то же время эта духовная цель для православной Российской империи была одновременно целью политической.

Обращение Миссии в сторону арабской паствы вызвало негативную реакцию со стороны греческого духовенства. Просветительная деятельность среди чужой паствы воспринималась как вмешательство в дела Иерусалимской Церкви. Следствием этого стала определенная напряженность в отношениях епископа Кирилла с иерусалимской иерархией. Греческий историк Иерусалимской Церкви характеризует деятельность епископа Кирилла в первый период его пребывания в Иерусалиме, как направленную против греков[16]. Впоследствии отношения начальника Миссии с Иерусалимской Церковью нормализовались, и епископ Кирилл стал пользоваться определенной симпатией Иерусалимского Патриарха.

Несмотря на то, что в данной Владыке Кириллу инструкции почти не отводилось места русским паломникам, начальник Миссии брал на себя и эту заботу. В целом паломники находились на попечении греков. Для тех же, кому не хватало мест в греческих монастырях, епископ Кирилл на средства Миссии снимал частные дома[17]. Нередко начальник Миссии устраивал для паломников богослужения на славянском языке. Иногда он возглавлял караваны паломников, формировавшиеся для посещения святых мест. Членам Миссии было вменено в обязанность заниматься духовным окормлением русских богомольцев[18].

В 1858 году было образовано сразу три русских учреждения, так или иначе связанных с русскими поклонниками: в Иерусалиме было открыто Российское консульство и агентство Русского общества пароходства и торговли. Кроме того, в Петербур-

ге был образован Палестинский Комитет, преобразованный впоследствии в Императорское Православное Палестинское Общество[19]. Основание вышеупомянутых учреждений было несомненным шагом вперед в деле поддержки местного Православия и паломничества из России. Однако сферы деятельности данных учреждений и Миссии не были четко разграничены. Отсюда возникали ссоры и интриги. Постепенно большинство функций, которые должна была осуществлять Миссия согласно полученной инструкции, перешло к вышеупомянутым учреждениям. Миссия постепенно превращалась в паломническую церковь. Высокий статус начальника Миссии не был востребован. В результате интриг в 1864 году епископ Кирилл был отозван в Россию[20].

Инструкция, данная новому начальнику Миссии архимандриту Леониду (Кавелину), назначенному в том же 1864 году, существенно отличается от предыдущих инструкций. Она реалистичнее и охватывает более узкий круг вопросов, вверяемых ведению начальника Миссии. Миссия должна поддерживать добрые отношения с местным духовенством, а также передавать по назначению поступающие из России пожертвования. Вместе с тем возрастает значение Миссии в духовном окормлении паломников. «Удовлетворение духовных нужд русских поклонников» называется «одним из главных предметов попечения Миссии»[21]. На Миссию возлагается совершение богослужений для русских паломников, а также их пастырское окормление. При архимандрите Леониде 28 июня 1864 года в Миссии был освящен храм в честь святой мученицы царицы Александры – первый русский храм на Святой Земле. Отныне русские паломники могли свободно молиться у себя в храме на родном языке. Это способствовало укреплению авторитета Миссии. К сожалению, у отца Леонида не сложились отношения с российским консулом, а также с Иерусалимским Патриархом. В результате Патриарх запретил начальнику Миссии служить на святых местах и просил российское правительство отозвать отца Леонида из Иерусалима[22].

Возникшие нестроения поставили под вопрос даже само существование Миссии. Однако постепенно все уладилось. Новым начальником Миссии был назначен архимандрит Антонин (Капустин). Отец Антонин был первым начальником Миссии, которому не было дано никаких инструкций[23]. Министерство иностранных дел к тому времени стало осуществлять большинство своих дел через Палестинский Комитет[24], поэтому существование Духовной Миссии в Иерусалиме, с точки зрения российского МИДа, потеряло прежний смысл. Кроме того, фактическое игнорирование нового начальника объяснялось определенным предубеждением, которое имелось относительно него в Синоде. В результате отец Антонин должен был сам искать сферу приложения своих недюжинных способностей. Немало трудов положил он для духовного просвещения жителей Палестины. В инструкции, данной архимандриту Леониду, как о наилучшей мере говорится о желательности бесплатного обучения детей местных арабов. В то же время автор инструкции сетует, что у Миссии нет такой школы[25]. Архимандрит Антонин в самом начале своей деятельности в Иерусалиме по собственной инициативе и на изысканные им самим средства купил участок земли в селении Бейт-Джала. На этом месте, расположенном недалеко от Вифлеема, на деньги, пожертвованные императрицей Марией Александровной, он возвел большой дом, в котором устроил школу для арабских девочек[26]. Эту школу можно считать первым русским учебным заведением в Палестине[27]. Впоследствии отец Антонин передал управление школой Палестинскому Обществу.

Однако главное внимание начальник Миссии уделял русским паломникам. Фактически при архимандрите Антонине завершился процесс переориентации деятельности Миссии. Уделяя большое внимание миссии внешней, то есть духовному

просвещению местных жителей, главный акцент он делает на миссии внутренней – на заботе о духовном просвещении посещающих Святую Землю русских богомольцев. В одном из своих писем он так определяет положение начальника Миссии: «Начальник Миссии нашей в Иерусалиме вовсе не есть простой поверенный или посланник Святейшего Синода при Иерусалимском православном Престоле. Он есть духовный начальник поклоннического учреждения нашего в Иерусалиме...»[28].

Претворяя в жизнь свои планы, архимандрит Антонин занялся приобретением участков земли в Палестине. Этим он достигал двойной цели. С одной стороны, ставил преграду деятельности католиков и протестантов, скупавших святые места и строивших на них свои храмы и учреждения, с другой – закрепляя земли за Русской Церковью, давал возможность русским поклонникам творить молитву на святых местах. Благодаря активности отца Антонина был приобретен участок с Дубом Мамврийским, евангельская Горняя, участок на Елеонской горе недалеко от места Вознесения Спасителя, участок в Иерихоне, участок земли в Яффе с гробницей праведной Тавифы. На всех этих местах заботами палестинского труженика воздвигались монастыри и храмы, приюты для русских поклонников. В память о своем основателе многие из приютов еще долго назывались «архимандричьи» или «антониновские»[29].

Деятельность начальника Миссии при его жизни не получила достойной оценки. В 1872 году был издан указ Синода, где говорилось о нежелательности дальнейших приобретений земли, поскольку через это нарушался одобренный всеми сторонами status quo по отношению к святым местам. Справедливости ради следует сказать, что деятельность архимандрита Антонина (Капустина) была бы невозможна без покровительства графа Игнатьева, занимавшего пост посла России в Константинополе. В конце 1870-х годов, после того как Игнатьев покинул Константинополь, целесообразность существования Русской Духовной Миссии на некоторое время вновь подверглась сомнению[30].

Приобретения архимандрита Антонина вызывали большую настороженность со стороны иерусалимской иерархии. Греческий историк Иерусалимской Церкви пишет, что в результате деятельности отца Антонина были заложены новые принципы деятельности России в Палестине и на всем Ближнем Востоке, которые вели к вытеснению оттуда греческого духовенства и к возникновению межнациональных споров[31].

Данное высказывание страдает определенной субъективностью. Приобретая земли в Палестине, отец Антонин противодействовал не греческому духовенству, а активизировавшейся католической и протестантской пропаганде. Укрепляя Русскую Миссию в Иерусалиме, он усиливал позиции Православия в Святой Земле, а значит, и позиции Иерусалимской Церкви.

Среди дореволюционных преемников архимандрита Антонина наиболее выдающейся фигурой является архимандрит Леонид (Сенцов), бывший начальником Миссии с 1903 по 1918 год. Он продолжил труды своего великого предшественника. Архимандрит Леонид приобрел земельные участки в районе Иерусалима, Хеврона, Хайфы, в Галилее. На этих участках он строил церкви и приюты для паломников[32]. В целом Миссия сохраняла то паломническое направление, которое задал ей архимандрит Антонин.

После революции 1917 года паломничество в Святую Землю из России прекратилось. Деятельность Миссии с этого момента была направлена лишь на выживание в новых условиях. В 1948 году была восстановлена связь Иерусалимской Миссии с Московским Патриархатом. Однако это не оживило паломнического движения,

которое было несовместимо с идеологией государственного атеизма, царившей в Советском Союзе. К своему миссионерскому служению Миссия вернулась в декабре 1993 года, когда в Святую Землю были возобновлены регулярные поездки паломников из России. В условиях духовного вакуума прикосновение к святыням христианства становится для многих наших соотечественников путем к обретению и углублению веры, дорогой в Церковь.

Духовное просвещение паломников из России, посещающих Святую Землю, является главным направлением деятельности Миссии в наши дни. Миссия расширяет прием паломников, принимая на свое попечение все заботы, связанные с их пребыванием в Святой Земле.

Важной стороной деятельности Миссии является подготовка материалов, свидетельствующих о Святой Земле, о Православной Церкви, несущей здесь свое служение. С этой целью Русская Духовная Миссия начала производство серии видеофильмов под общим названием «Православие на Святой Земле». Готовится к выходу в свет иллюстрированная книга о Святой Земле. В стадии подготовки еще несколько изданий.

Обозревая в год 150-летнего юбилея исторический путь Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, мы можем констатировать принципиальное изменение характера деятельности Миссии. В центре внимания Миссии сначала находилось греческое духовенство, затем палестинцы и, наконец, русские паломники. Из Миссии внешней постепенно она превратилась в Миссию внутреннюю, направленную на духовное просвещение русского народа. Находясь вдалеке от родины, Русская Духовная Миссия в Иерусалиме является важным церковным институтом, формирующим духовный потенциал России, русского народа.

II. Деятельность архимандрита Антонина (Капустина) по приобретению земель в Палестине

Многогранная деятельность начальника Русской Духовной Миссии в Иерусалиме архимандрита Антонина (Капустина), которую без преувеличения можно назвать выдающейся, заслуживает внимания с разных точек зрения. С полным правом архимандрита Антонина можно назвать крупным ученым, внесшим немалый вклад в изучение наследия Древнего Востока и прославившим имя российской науки. Однако если говорить об архимандрите Антонине как об ученом, исследователе Востока, то нужно говорить о нем как об одном из плеяды крупнейших ученых и выдающихся исследователей. Нельзя, к примеру, назвать архимандрита Антонина единственным русским востоковедом или первым среди них.

Однако если в отношении архимандрита Антонина как ученого-востоковеда такая постановка вопроса неуместна, то она вполне оправдана в отношении его как человека, внесшего наибольший вклад в приобретение земель в Палестине для России, для Русской Церкви. Конечно, покупал земли в Палестине не один архимандрит Антонин. Однако никто из русских, трудившихся в Палестине – будь то представители Русской Церкви или российского правительства, – не может сравниться в этом деле с отцом Антонином.

Вскоре после его смерти на состоявшемся 21 мая 1894 года годовом собрании Императорского Православного Палестинского Общества были сказаны следующие слова: «Только ему одному (архимандриту Антонину. – *И. М.*), его твердости, его настойчивости Православная Русь обязана тем, что стала твердою ногой у Святого Гроба»[33]. В отчете Императорского Православного Палестинского Общества за 1899 год говорится: «Нам хорошо известно, что если там (в Палестине. – *И. М.*) есть что-либо

русское, то как созданию, так и сохранению его мы всецело обязаны досточтимому отцу Архимандриту»[34].

Какова же причина того, что архимандрит Антонин столь важное значение уделял приобретению земель в Палестине и почему его активность проявлялась именно в этой области?

Для того чтобы ответить на данный вопрос, следует разобраться в том положении, в котором находилась Миссия во время управления ею архимандритом Антонином. Положение отнюдь не было благоприятным. Причина этого во многом заключалась в порочности системы взаимоотношений между русским консульством в Иерусалиме и Духовной Миссией – в том, что сферы деятельности консульства и Миссии не были определены достаточно четко. Чем должна была быть и чем была Миссия в то время?

Как это ни парадоксально звучит в наши дни, для всех, имеющих отношение к сегодняшней жизни Русской Духовной Миссии, она не была представительством Русской Церкви при Иерусалимском Патриархате. Для бюрократической синодальной системы с ее подчинением Церкви чиновничьему аппарату государства такое положение Миссии было неприемлемым. Поэтому все официальные отношения с Иерусалимским Патриархатом от имени России и Русской Церкви велись либо по линии российского консульства в Иерусалиме[35], либо по линии Палестинской Комиссии[36].

Министерство иностранных дел, ведя таким образом свои дела, фактически игнорировало как самого архимандрита Антонина[37], так и возглавляемую им Миссию.

Некое предубеждение сохранялось к отцу Антонину и со стороны Синода, главным образом из-за позиции митрополита Московского Филарета (Дроздова). Однако даже после смерти последнего, когда архимандрит Антонин был, наконец, в 1869 году утвержден на посту начальника Миссии, предубеждение к нему и к Миссии в Петербурге сохранялось. Он был первым начальником Миссии, не получившим подробной инструкции в отношении своей деятельности в Иерусалиме[38].

В связи с таким положением понятно стремление бюрократического аппарата упразднить Миссию как излишнюю, низвести ее на положение обычной посольской церкви[39]. В этой, казалось бы, тупиковой ситуации, когда проявление свойственной для Миссии активности воспринималось с недоверием и подозрением, архимандрит Антонин тем не менее находит выход. Сосредоточив все свое внимание на паломниках, он направляет свою энергию по наилучшему пути.

В письме к Мансурову отец Антонин пишет об этом так: «Я, чтобы не столкнуться ни с кем ни на политическом (по сведениям, не подлежащим сомнению, в Азиатском департаменте составилось мнение, что я добиваюсь (или присваиваю себе) политического значения в Палестине Духовной Миссии. Что сказать, чтобы не обидеть лиц, когда-то любимых? Видно, не у одного страха глаза велики!), ни на церковно-каноническом, ни даже на миссионерском поприще, ограничился одним чисто поклонническим значением своей Миссии и нашел способ, путем территориальных приобретений и устройством в разных местах русских приютов, поставить ее и крепче, и весче, и, пожалуй, даже блестяще, чем когда бы то ни было в другое время в Палестине»[40].

Данной фразе отца Антонина, в частности первой ее части, необходимо дать определенный комментарий. Если и можно говорить об устранении Миссии от политической и миссионерской деятельности в Палестине, то лишь весьма условно. Уклоняясь от активности на политическом и миссионерском поприще, архимандрит Антонин своими приобретениями как раз способствовал и политическому возвыше-

нию роли России на Ближнем Востоке, и укреплению Православия на Святой Земле. Достаточно взглянуть на историю христианства в Палестине, чтобы понять, в чем преимущественно выражалась борьба за чистоту Православия. Последние столетия палестинской жизни сплошь наполнены борьбой за обладание святыми местами. Особенно же это касалось главных святынь – храма Гроба Господня, Вифлеемской пещеры, Гробницы Божией Матери и т. д. Борьба Православия с католиками, армянами и другими неправославными в Святой Земле выражалась в особой форме. В любой другой стране предмет борьбы между конфессиями – это прежде всего души людей. В Палестине же, при постоянно существовавшей борьбе за души местных жителей, на первое место, пожалуй, выступал вопрос обладания святыми местами.

Таким образом, избегая, казалось бы, миссионерской активности и политического возвышения Миссии, архимандрит Антонин в реалиях Святой Земли был именно миссионером, защитником Православия на Святой Земле и активным борцом за укрепление российского влияния в Палестине.

Значимость покупок отца Антонина в деле противостояния инославному влиянию проявлялась в том, что объектами его внимания прежде всего были места, отмеченные важными библейскими событиями. Первым приобретением отца Антонина стал участок с находящимся на нем Дубом Мамврийским. За покупкой Мамврийского Дуба последовало приобретение других участков, среди которых особо следует выделить покупку отмеченных евангельскими событиями участков на Елеонской горе, в Айн-Кареме, Иерихоне, Вифлееме, Яффе. Отцом Антонином были также приобретены участки в Бейт-Джале, Силоаме, Тиверии, Анате. Перечисление этого солидного списка земель навевает впечатление некой легкости дела земельных приобретений, что, однако, не отражает истинного положения вещей. Прежде всего для приобретения земли нужны были деньги, которых не хватало. На содержание Миссии выделялась небольшая сумма – 14 650 рублей – смета, утвержденная еще при епископе Кирилле[41]. Этой мизерной суммы едва хватало на «нищенское жалованье одному причту Миссии»[42]. Открыто призывать людей жертвовать на благое дело архимандрит Антонин тоже не имел права. Единственное, что ему оставалось, – это полагаться на отдельных благодетелей, на свой авторитет и влияние среди них.

Однако проблема со средствами была далеко не единственной. Покупка и регистрация недвижимости в пределах Оттоманской империи были связаны с немалыми юридическими трудностями. Право мусульманской империи не знало понятия юридического лица. В турецких законах фигурировали лишь конкретные физические лица. Поэтому приобретать землю можно было либо на имя государственных представителей, либо на имя частных лиц.

В силу существовавшей в то время системы отношений государственных учреждений к Миссии первый путь был фактически исключен. Им пошла Палестинская Комиссия, покупавшая земли на имя русского консула или российского правительства[43]. Отцу Антонину оставался лишь второй путь.

Однако приобретение земли иностранцами в пределах Турецкой империи было фактически запрещено[44]. Основанием для этого запрещения служил мусульманский закон, который гласил, что немусульманин, приобретающий землю, становился должником в уплате земельного и подушного налога как постоянно живущий в империи[45].

Таким образом, «иностранец был лишен возможности приобретать земли и одновременно оставаться подданным своего государства, что освобождало его от налогообложения»[46]. Данная проблема обсуждалась в феврале 1856 года, в результате чего иностранным подданным теоретически было предоставлено право приобретать землю

при условии, что они примут на себя все обязательства, возложенные на землевладельцев Османской империи[47]. Однако для вступления закона в силу требовалось согласие на это иностранных держав. В результате лишь в 1867 году после обнародования закона, разрешающего иностранным подданным приобретать имущество, они фактически получили возможность становиться землевладельцами. Для русских же подданных возможность приобретения земель в пределах Османской империи открылась только в 1873 году, после того как Россия подписала протокол, согласившись тем самым с предложенными турецкими властями условиями[48].

В силу невозможности приобретать землю официальным путем отец Антонин до 1873 года оформлял сделки через подставных лиц, главным образом через турецкого подданного Якова Халеби, драгомана Миссии. Такой путь таил в себе немало трудностей, о чем пишет архимандриту Антонину его покровитель – посол России в Константинополе Игнатьев. «Нет ничего легче, – замечает Игнатьев в письме от 9 февраля 1872 года, – чем приобретение земель в Палестине и Сирии. Главная же трудность состоит в признании государством этих совершенных незаконным путем сделок»[49]. Покровитель отца Антонина открыто выражает начальнику Миссии свое непонимание относительно стараний отца Архимандрита. По его мысли, выраженной в письме от 7 декабря 1871 года[50], приобретения отца Антонина будут иметь своим следствием лишь зависть со стороны инославных, впечатление, что русские имеют какой-то глубоко обдуманный государственный и церковный план в Палестине и, как результат, обострение соперничества в борьбе за святые места и земельные участки[51]. Считая более важным достойное содержание уже имеющегося имущества[52], Игнатьев, мысливший лишь политическими категориями, не видел ценности в приобретениях отца Антонина.

Тем не менее, вопреки своим убеждениям, Игнатьев сохранял доверие к отцу Антонину и оказывал ему необходимую политическую поддержку. Он убедил Порту признать законной покупку Дуба Мамврийского. Он в пору расцвета российского влияния в Константинополе добился удаления из Иерусалима паши Али Бея, поскольку отец Антонин находил его неблагосклонным в отношении интересов России в Палестине[53].

В Петербурге к приобретениям отца Антонина относились подобным же образом. Равнодушный к святыням чиновный Петербург не одобрял деятельности начальника Миссии также из политических соображений, из нежелания нарушать провозглашенный Россией в отношении святых мест статус кво.

Раздражение чиновников вызывало и то, что покупки архимандрита Антонина совершались им самостоятельно, без всякого разрешения свыше. Кроме того, земельные приобретения укрепляли позиции Миссии, что, естественно, не нравилось тем кругам, которые стремились низвести ее на уровень посольской церкви.

Следствием проведения такой линии стал указ Синода от декабря 1872 года, выражавший идею нежелательности дальнейших приобретений земли в Палестине[54].

Однако отец Антонин, влюбленный в Святую Землю и убежденный в правильности своих действий, продолжал приобретения и после синодального указа. Благоприятным условием к продолжению покупок явилась возможность после 1873 года регистрировать приобретения на имя российских подданных, что делало покупку земель менее заметной для глаз высшего начальства. В частности, в 1879 году на свое имя отец Антонин приобретает участок земли в Тиверии, на котором позднее был построен приют для паломников, получивший название «дом со сводами», и несколько других участков.

Приобретая земли, архимандрит Антонин занимался их активным освоением для целей паломничества, которые он поставил во главу своей деятельности. Его трудами на Елеонской горе был воздвигнут монастырь, в Айн-Кареме – ориентированное на монастырь сестричество, в Яффе – храм, в Тиверии, Хевроне, Иерихоне и других местах – приюты для паломников. По имени их основателя приюты одно время даже назывались «антониновские», или «архимандричьи»[55].

Говоря о деятельности архимандрита Антонина по приобретению земель, невозможно не упомянуть еще раз имя Якова Халеби – человека, без которого многие приобретения отца Антонина если и были бы возможны, то, во всяком случае, достались бы с бóльшим трудом. Человек удивительной честности, Халеби после смерти архимандрита Антонина по собственной инициативе представил императорскому консульству полный список земельных участков и употребил все старания для перевода их на имя российского правительства[56].

Плодом деятельности архимандрита Антонина явилась передача в 1889 году в ведение Русской Духовной Миссии земельных владений почти на миллион рублей, что оказалось для многих в России совершенной неожиданностью[57].

В том, что к 1914 году Русская Духовная Миссия была владелицей огромной территории – земель в Палестине (более 100 гектаров), – во многом заслуга архимандрита Антонина.

Именно он выступил первопроходцем в этой области и, практически в одиночку, начал, казалось бы, безнадежное дело.

Показательно (с точки зрения отношения к святыням Палестины и заботы о русских паломниках) следующее соотношение: к началу Первой мировой войны земельные владения Духовной Миссии в пять раз превышали размеры собственности Палестинского Общества[58].

Несмотря на отсутствие как финансовой, так и административной поддержки и даже прямое противодействие, Духовная Миссия благодаря архимандриту Антонину и его преемникам в плане приобретения земель сделала намного больше, чем располагавшее значительно более широкими возможностями Императорское Православное Палестинское Общество.

Приобретения архимандрита Антонина (Капустина), имевшие огромную значимость для паломников из России в дореволюционные годы, получают особый смысл в наши дни, в период возрождения паломничества во Святую Землю. Уже не одну сотню паломников принял Горненский монастырь – детище отца Антонина. Надеемся, что в ближайшем будущем внесет свой вклад в развитие современного паломничества монастырь в Яффе, Тивериадский «дом со сводами».

III. Вклад архимандрита Антонина (Капустина) в развитие отношений Русской Православной Церкви с Иерусалимским Патриархатом

Место и значимость деятельности архимандрита Антонина в развитии отношений Русской Православной Церкви с Иерусалимским Патриархатом можно понять лишь разобравшись в общем контексте палестинской жизни второй половины XIX века.

Одним из самых важных вопросов во взаимоотношениях между представителями Русской Церкви и Иерусалимским Патриархатом был вопрос о русских паломниках в Иерусалиме. До того, как на этот вопрос наконец обратили внимание, русские богомольцы находились в полной зависимости от греческого духовенства Иерусалимской Церкви.

Эта зависимость в силу имевшего место корыстолюбия греческих священников была тяжким бременем для простых русских людей. С чистой душой отдавая грекам последнюю копейку, паломники в то же время не получали взамен должной заботы как в отношении удовлетворения своих религиозных чувств, так и в отношении своего быта. Жалобы на оставленность русских богомольцев и переносимые ими лишения побуждали к действиям.

Однако первая попытка к урегулированию вопроса была неудачной. Оставляя паломников под гегемонией греков, правительство приняло предложенные Иерусалимским Патриархом унизительные «Постановления о русских поклонниках».

Согласно «Постановлениям», все паломники размещались в двух греческих монастырях: Феодоровском и Екатерининском[59], где должны были находиться в полном подчинении у греческих служителей. Без разрешения своих приставников паломники, кроме храма и базара, не могли ступить и шагу. Особенно это касалось посещения святых мест: им показывали только то, что находили нужным. В отношении непослушных греки имели право применять карцер, ссылку в строгий монастырь и даже высылку в Россию[60].

Принципиальным шагом в деле создания для паломников нормальных условий было образование в 1847 году Русской Духовной Миссии.

Однако без создания приютов для паломников Миссия могла утешить своих соотечественников главным образом лишь богослужением на родном языке.

Все это прекрасно понимал отец Антонин, который как раз и направил всю свою энергию по пути приобретения участков земли и постройки на них паломнических домов. Деятельность Архимандрита вела к освобождению русских паломников от гегемонии греков, чего многим из последних очень не хотелось. Еще епископ Кирилл (Наумов), говоря об отношении Иерусалимского Патриархата к Миссии в вопросе о паломниках, замечает, что «Патриарху очень хочется прижать Миссию как можно крепче к своей груди, чтобы усыпить нас в своих отческих объятиях, то есть не дать самостоятельности»[61].

Архимандрит Антонин, вопреки опасениям митрополита Филарета (Дроздова), считавшего его человеком слабого характера, был первым из начальников Миссии, занявшим в отношении Иерусалимской Патриархии относительно независимую позицию. В церковно-каноническом отношении, безусловно, он признавал каноническое преимущество Иерусалимского Патриархата и воздавал ему должное уважение. Однако в отношении внутренних дел Миссии вмешательство Иерусалимского Патриархата он считал неправомочным. В частности, реагируя на известие Патриарха Никодима о запрещении им двух членов Миссии за отпевание русской паломницы, архимандрит Антонин с твердостью ответил, что Миссия имеет своим долгом исполнение всех церковных треб для русских богомольцев[62].

Однако самым большим вкладом в укрепление положения Миссии относительно Иерусалимской Патриархии были приобретение земельных участков и постройка на них монастырей, храмов и приютов для паломников. Греческая Патриархия воспринимала деятельность архимандрита Антонина по приобретению земель отрицательно. В частности, автор «Истории Иерусалимской Церкви» архиепископ Афинский Хризостом считает, что в результате деятельности отца Антонина и его упорства, были созданы новые принципы деятельности России в Палестине и вообще на Востоке; принципы, которые были противоположны истинной пользе Православной Церкви, поскольку имели своей целью вытеснение греков из их владений, возникновение межнациональной розни на Востоке и умаление авторитета и могущества Православных Церквей[63].

Конечно, трудно согласиться со столь преувеличенной и тенденциозной оценкой результатов деятельности отца Антонина, продиктованной греческим национализмом.

Да, архимандрит Антонин стремился к освобождению русских паломников от гегемонии греков, но не к вытеснению греков вообще, что, действительно, способствовало бы ослаблению Православия.

Подтверждением искренности его отношений к грекам служил филэллинизм начальника Миссии, его дружеские отношения с членами Святогробского братства. Наконец, духовником отца Антонина, напутствовавшим его в вечность, был настоятель лавры святого Саввы Освященного греческий иеромонах Анфим[64].

Ошибочно стилизовать борьбу отца Антонина за русских паломников как борьбу против греков как таковых, хотя многие греки воспринимали деятельность архимандрита Антонина именно таким образом.

В течение своего длительного пребывания в Иерусалиме архимандрит Антонин был свидетелем пяти патриарших выборов[65]. С одними из Патриархов у него были более теплые отношения, с другими – более холодные и официальные. Однако принципиальная позиция начальника Миссии в отношении Иерусалимской Патриархии была одна и та же.

Находясь в послушании своей Матери-Церкви и свято соблюдая ее интересы, он всегда стремился к установлению нормальных и подлинно братских отношений между представителями двух Церквей – Церкви Иерусалимской и Церкви Русской. И несмотря на боязнь и обвинения со стороны воинствующего панэллинизма, многие из членов Святогробского братства воздавали отцу Антонину должное уважение за его плодотворную деятельность. Это уважение к отцу Антонину, не всегда проявлявшееся при его жизни, было засвидетельствовано Патриархом Герасимом и собором представительных лиц Патриархии, пришедших на погребение выдающегося палестинского труженика. Архимандрит Фотий – один из членов Святогробского братства, будущий Александрийский Патриарх, в своем слове у гроба отца Архимандрита, перечислив труды покойного, сказал: «Святая Матерь Церквей справедливо благословляет его память»[66].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Хризостом, архиепископ Афинский и всей Греции. История Иерусалимской Церкви. Афины, 1970. С. 769.

[2] Никодим (Ротов), архимандрит. История Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. Л., 1959. Машинопись. С. 91.

[3] Там же. С. 95.

[4] Там же. С. 96.

[5] Там же. С. 112.

[6] Там же. С. 131.

[7] Там же. С. 133.

[8] Нехуштай Шай Шмуэль. Русская деятельность в Палестине в конце Османского периода: имущество и учреждения. Хайфский университет. 1984. С. 84.

[9] Там же.

[10] Hopwood Derek. The Russian Presence in Syria and Palestine. Oxford, 1969. P. 44.

[11] Никодим (Ротов), архимандрит. Цит. соч. С. 177.

[12] Там же. С. 190.

[13] Hopwood D. Op. cit. P. 51.

[14] Хризостом, архиепископ Афинский. Цит. соч. С. 815.

[15] Hopwood D. Op. cit. P. 51.

[16] Хризостом, архиепископ Афинский. Цит. соч. С. 818.

[17] Никодим (Ротов), архимандрит. Цит. соч. С. 259.

[18] Там же. С. 258.

[19] Там же. С. 264.
[20] Там же. С. 281.
[21] Там же. С. 291.
[22] Хризостом, архиепископ Афинский. Цит. соч. С. 824.
[23] Hopwood D. Op. cit. P. 88.
[24] Ibid.
[25] Никодим (Ротов), архимандрит. Цит. соч. С. 290.
[26] Нехуштай Шай Шмуэль. Цит. соч. С. 84.
[27] Там же.
[28] Дмитриевский А. А. Начальник Русской Духовной Миссии в Иерусалиме архимандрит Антонин (Капустин) как деятель на пользу Православия на Востоке и, в частности, в Палестине // Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества. Т. 24. СПб., 1904. С. 125.
[29] Там же. С. 95.
[30] Нехуштай Шай Шмуэль. Цит. соч. С. 10.
[31] Хризостом, архиепископ Афинский. Цит. соч. С. 828–829.
[32] Нехуштай Шай Шмуэль. Цит. соч. С. 12.
[33] Годовое собрание Императорского Православного Палестинского Общества 21 мая 1894 года // Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества. СПб., 1894. С. 299.
[34] Отчет Общества // Сообщения ИППО. 1899. С. 33.
[35] Никодим (Ротов), архимандрит. Цит. соч. С. 361.
[36] Hopwood Derek. Op. cit. P. 88.
[37] Ibid.
[38] Ibid.
[39] Никодим (Ротов), архимандрит. Цит. соч. С. 362.
[40] Там же. С. 385.
[41] Там же. С. 416.
[42] Православие и Православные // Сообщения ИППО. Т. II (сент. 1890 – февр. 1891). С. 52.
[43] Нехуштай Шай Шмуэль. Цит. соч. С. 15.
[44] Там же. С. 14.
[45] Там же.
[46] Там же.
[47] Там же.
[48] Там же. С. 15.
[49] Hopwood D. Op. cit. P. 93.
[50] Ibid.
[51] Никодим (Ротов), архимандрит. Цит. соч. С. 408.
[52] Там же.
[53] Hopwood D. Op. cit. P. 89.
[54] Ibid. P. 94.
[55] Дмитриевский А. А. Начальник Русской Духовной Миссии архимандрит Антонин (Капустин) как деятель на пользу Православия на Востоке и, в частности, в Палестине // Сообщения ИППО. Т. XV. СПб., 1904. С. 95.
[56] Общее собрание Палестинского Общества // Сообщения ИППО. СПб., 1901. С. 10.
[57] Православие и Православные. С. 52. (Нет выходных данных книги).
[58] Баталден С. К. Судьба русского землевладения в Иерусалиме во время Палестинского мандата // Православный Палестинский сборник. М., 1992. С. 26.
[59] Хризостом, архиепископ Афинский. Цит. соч. С. 770.
[60] Никодим (Ротов), архимандрит. Цит. соч. С. 63–64.
[61] Там же. С. 259.
[62] Там же. С. 338–339.
[63] Хризостом, архиепископ Афинский. Цит. соч. С. 828–829.
[64] Никодим (Ротов), архимандрит. Цит. соч. С. 430.
[65] Hopwood D. Op. cit. P. 91.
[66] Дмитриевский А. А. Цит. соч. С. 147.

ЛИСОВОЙ Н. Н.,
старший научный сотрудник Института российской истории РАН,
зам. председателя Императорского Православного Палестинского Общества

РУССКАЯ ДУХОВНАЯ МИССИЯ В ИЕРУСАЛИМЕ: ИСТОРИЯ И ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ

1. Исторические корни

В структуре библейского космоса, а значит и в сакральной географии всего христианского человечества Иерусалим занимает особое, исключительное место. Это – «пуп земли», источник благодатных энергий, «силовых линий», пронизывающих и определяющих различные сферы духовности, творчества, культуры. Конечно, на современных географических картах Святой Град не изображается, как на средневековых, геометрическим центром «круга земного». Но в духовных координатах христианина средоточный пункт мировой истории по-прежнему там – у святынь Голгофы и Животворящего Гроба.

Неудивительно, что вскоре после крещения Руси – первым русским митрополитом, возглавившим Русскую Церковь в 988 году, был, напомним, святой Михаил Сирин (то есть сириец) – одно из первых посольств, согласно Никоновской летописи, было направлено князем Владимиром в Иерусалим. Столетием позже, сразу после освобождения Святой Земли крестоносцами, мы встречаем здесь игумена Даниила, который со своей иноческой дружиной исходил в 1106–1107 годах Палестину, затеплил лампаду у Гроба Господня «от имени всех князей русских» и первым из наших соотечественников описал в своем замечательном «Хождении», среди прочих виденных чудес и достопримечательностей, таинство схождения Благодатного Огня в Великую Субботу[1].

В отличие от воинственной пассионарности западных крестовых походов движение русских «очарованных странников» привело к возникновению более мирного, не рыцарского – музыкально-поэтического «сословия», так называемых «калик перехожих» (от латинского: calliga ‘сапог‘). После паломничества, иногда неоднократного, всю оставшуюся жизнь странствовали они по Руси с пением псалмов, духовных стихов и былин о сказочных городах и великих святынях Востока.

Власти не поощряли этих людей, слишком решительно рвавших ради исхода в неведомые страны семейные и социальные связи, бросавших дом, хозяйство, службу у князя. К тому же путь к святым местам был тогда крайне долог (занимал порою до двух лет) и опасен как для жизни, так и для имущества путешественников. Возрастающее число паломников, группировавшихся по российским дорогам в полумонашеские-полувоинские дружины, явно вносило элемент социального беспокойства. Святой архиепископ Нифонт Новгородский († 1156) – его определение вошло в «Кормчие книги» – предписывал даже подвергать духовному наказанию людей, дающих по собственной воле и разумению, без благословения, обет идти в Иерусалим: «ибо клятвы эти губят нашу землю»[2].

И все же на протяжении всего Средневековья и Нового времени русско-палестинские связи и взаимообмены были постоянным фактом – и фактором – духовной жизни России, определяли во многом «картину мира» русского человека. Поми-

мо книжного литературного жанра «хождений» живые библейские впечатления были постоянной темой русских духовных стихов.

Древнейшим из них является полуязыческий еще по происхождению, сложный и «многослойный» по составу, «Стих о Голубиной книге», сливающий до неразличимости в поэтических образах Святую Землю и Святую Русь[3]. Не вдаваясь здесь в специальный анализ Голубиной (по-другому: «глубинной», то есть о самых глубинах мироздания повествующей) книги, отметим лишь своеобразный «палестиноцентризм», в сильнейшей степени присущий древнерусской народной космологии, согласно которой «гора Фавор – всем горам мать», ибо на ней совершилось Преображение Господне, «Иордан-река – всем рекам мать, ибо крестился в ней Сам Иисус Христос», Иерусалим, естественно, «всем городам мать», а «кипарис – всем деревьям мать», так как на кипарисовом кресте распят был Спаситель[4].

Позже, в середине XVII века, Патриарх Никон, создатель Воскресенского монастыря под Москвой, получившего название «Новый Иерусалим», в архитектуре и топонимике воплотил те же представления, воспроизведя в точности на Русской Земле не только план и облик – по привезенной модели – храма Гроба Господня, но и все топографические иерусалимские реалии. «Русская Земля сознательно устраивалась (стремилась устраиваться) одновременно по образу исторической Святой Земли – Палестины, и по образу «обетованной земли» – грядущего Небесного Царства»[5].

Необходимо подчеркнуть, что с самого начала отношения Святой Руси и Святой Земли строились таким образом, что русские православные люди не только черпали полной мерой благодатные впечатления и молитвенное вдохновение Святой Земли, не только воспринимали и осваивали богословский, литургический и аскетический опыт обителей и храмов Палестины, но и щедрой рукой помогали каждой из старших Сестер-Церквей.

Со времени «великих Иванов» – Третьего и Грозного – в Москву что ни год являются за «милостыней» посольства из Иерусалима, Антиохии, Александрии, с Синая и Афона. Учреждение русского патриаршества в 1589 году поддерживалось древними Патриархатами Востока также и с практической целью – обрести мощного союзника и поддержку Православию на Востоке в лице развивающегося Московского государства. Сразу после Смутного времени, в 1619 году, приезжает в Москву Патриарх Иерусалимский Феофан, чтобы участвовать в поставлении Патриарха Московского и всея Руси Филарета, а на обратном пути, в Киеве, он способствует восстановлению церковной иерархии для православного населения Украины, оставшегося без духовного руководства после Брестской унии, навязанной католиками народу Западной Руси в 1596 году. Решающая роль принадлежит иерархам Иерусалимской Матери Церквей и в книжно-литургической реформе Патриарха Никона, как и в последующей истории русской церковной книжности[6].

XVIII век, с его рационалистическим характером, привносит момент упорядочения в древние церковно-политические связи. Говорят, Петр Великий в одно время хотел вообще ни много ни мало «перенести» Гроб Господень в Россию[7]. В 1735 году в смете Святейшего Синода появляются «отдельной строкой» так называемые «палестинские штаты». Серия русско-турецких войн заставляет Порту признать за Россией право быть гарантом православного населения Османской империи.

Как сказано в одной из статей Кючюк-Кайнарджийского мирного договора от 10 июля 1774 года, «Блистательная Порта обещает твердую защиту христианскому закону и церквам оного» (статья 7). Восстанавливаются и полузабытые паломничес-

кие маршруты. «Как духовным, так и светским Российской Империи подданным да позволяется свободно посещать Святой Град Иерусалим и другие места, посещения достойные» (там же, статья 8)[8].

Таким образом, возникновению Русской Духовной Миссии в Иерусалиме в середине прошлого столетия предшествовала многовековая история теснейших и глубочайших русско-палестинских религиозных и духовно-культурных связей. При этом православная Россия никогда не рассматривала Палестину или Сирию, или другие страны региона как плацдарм колониальной агрессии, предмет каких-либо военно-политических амбиций. Никакая ухищренная аргументация послов Римского Престола, Германской империи, других держав – а мы знаем со времен великого князя Ивана III немало таких дипломатических попыток– ни разу не смогли завлечь Московское княжество, как затем и Московское царство и Российскую империю, на путь «крестоносных» или иных геополитических авантюр.

Последняя подобная попытка (предложение прусского короля об установлении «протектората пяти держав» – Англии, Франции, Пруссии, Австрии и России – над Святой Землей, с размещением в Иерусалиме соответствующих «сил быстрого реагирования») была решительно отвергнута в 1841 году русским правительством (ноты МИД от 20 и 25 февраля и 12 марта 1841 года).

2. Рождение Миссии

Сороковые годы XIX столетия стали решающими для формирования современной системы русско-палестинских церковных связей. В этот период все настойчивее обращают свои взоры к Иерусалиму и Ближнему Востоку великие державы Запада, маскируя нередко политические намерения религиозными интересами. В 1841 году в Иерусалим назначается англиканский епископ из Лондона, в 1846-м – «латинский патриарх» из Рима. В аналогичном положении находилась Сирия, где Антиохийская Православная Церковь также подверглась в рассматриваемый период натиску католических и протестантских проповедников.

Очевидно, Иерусалимский Патриархат для успешного противостояния инославной пропаганде и прямой униатской опасности остро нуждался в поддержке православной России. При этом проблема русского присутствия в Палестине была из разряда сугубо деликатных. Нужно было не только противостоять в дипломатическом и культурном соперничестве европейским державам, не только подтверждать постоянно словом и делом перед турецкими властями отсутствие с русской стороны каких-либо империалистических поползновений, но и строго блюсти церковно-каноническую норму отношений с Иерусалимским Патриархатом. Любой неосторожный, хотя бы и вполне доброжелательный по намерениям жест, легко мог быть истолкован обидчивыми греками как вмешательство в дела иной Автокефальной Церкви.

1 марта 1841 года обер-прокурор Святейшего Синода граф Н. А. Протасов в докладе императору Николаю I писал: «Преосвященный Воронежский (архиепископ Антоний (Смирницкий). – Н. Л.) уведомляет, что приходящие по возвращении из Иерусалима поклонники Гроба Господня все вообще, с чувством соболезнования, повествуют о бедственном положении, в каком находится сия святыня, и вместе о затруднениях, с какими сопряжено пребывание в Иерусалиме соотечественников наших, не имеющих там никакого постоянного пристанища»[9]. Преосвященный предлагал учредить в Иерусалиме для русских паломников странноприимный дом, используя для этого «ныне почти стоящий впусте» Крестный монастырь[10], где пребывал бы «православный архимандрит из россиян с двумя или тремя монашествую-

щими» для отправления славянского богослужения для паломников. «Кроме богослужения архимандрит мог бы быть употребляем для передачи приношений, доставляемых из России в пользу Гроба Господня, которые могли бы быть обращаемы и в пособие приходящим туда российским поклонникам».

К появлению доклада был, разумеется, причастен не случайно упомянутый в нем известный синодальний деятель и духовный писатель А. Н. Муравьев, совершивший первое свое путешествие в Святую Землю в 1830 году. Его книга «Путешествие по Святым местам», вышедшая первым изданием два года спустя и выдержавшая в последующие пятнадцать лет пять изданий, оказала большое влияние на формирование в русском обществе живого заинтересованного отношения к судьбам Святой Земли[11].

13 июня 1842 года, то есть почти через полтора года после записки Протасова, вице-канцлер граф К. В. Нессельроде представляет императору программу крайне осторожных по характеру российских церковно-дипломатических мероприятий. В Иерусалим, по предложению главы российского внешнеполитического ведомства, должен быть направлен архимандрит (для сравнения: Англиканская Церковь, как мы видели, посылает туда епископа, а Католическая – «патриарха»), который, по инструкции, даже не является официальным представителем, а едет как частное лицо и к тому же инкогнито.

По обычному порядку доклад Нессельроде, с царской резолюцией, был переписан и направлен в Святейший Синод «для зависящего, в чем следует, исполнения». 26 июня Синод «признал полезным возложить исполнение означенного Высочайше одобренного предположения на находящегося при миссии нашей в Вене архимандрита Порфирия Успенского».

К счастью для Русской Церкви и дела Православия в Палестине для этой цели был избран архимандрит (впоследствии епископ) Порфирий (Успенский) – не только «по довольному им знанию греческого языка и по опытности в обращении с заграничными единоверцами нашими», как представлял Синод, но и как человек благодатной духовной широты, выдающийся византинист и востоковед, историк и археолог, книголюб и бессребренник[12].

Первое, что он с изумлением увидел, подъезжая 20 декабря 1843 года к Яффским воротам Иерусалима, была огромная толпа встречающих. Казалось, все местное духовенство, во главе с иерархами и личным представителем Патриарха, все «наличные» русские паломники и множество любопытствующих – все вышли для братской встречи посланника Русской Церкви.

На первый раз он провел в Иерусалиме около восьми месяцев – достаточно, чтобы разобраться в местных делах, войти в доверие к Святогробскому братству, в ведении которого находятся, как известно, не только храм Гроба Господня, но и все епархии и монастыри Палестины[13]. Подробный отчет был представлен архимандритом 6 января 1845 года по субординации константинопольскому послу – архимандрит Порфирий был в двойном подчинении: МИДа и Синода.

Главным в его отчете был вывод о насущности создания в Иерусалиме Духовной Миссии как постоянного представительства Русской Церкви при Патриархатах Востока. После еще двух лет дипломатических формальностей и министерских проволочек доклад об учреждении Миссии, – представленный императору по-прежнему не Синодом, а МИДом, все тем же Нессельроде, – был утвержден резолюцией Николая I от 11 (23) февраля 1847 года. Эту дату мы и отмечали в 1997 году как день рождения Миссии[14].

Граф Н. А. Протасов, как и в прошлый раз, направил копию записки с царской резолюцией «Быть по сему» членам Синода для исполнения. 31 июля 1847 года последовал указ Святейшего Синода на имя митрополита Санкт-Петербургского Антония (Рафальского), в ведении которого находились по положению зарубежные миссии и церкви. Данный указ впервые, кажется, называет основываемое учреждение «Российской Духовной Миссией в Иерусалиме»[15].

Для турецких властей, впрочем, это по-прежнему никакая не «Миссия», а «архимандрит, находящийся в Иерусалиме не в качестве русского настоятеля, но в качестве поклонника, снабженного дозволением и формальной рекомендацией от русского духовного начальства»[16].

В феврале сорок восьмого первый состав Миссии: архимандрит Порфирий (Успенский) в качестве начальника и иеромонах Феофан (Говоров) – будущий святитель Феофан Затворник, великий богослов и подвижник Русской Церкви, переводчик патристики, создатель русского «Добротолюбия» – в качестве его помощника, с несколькими послушниками – прибыл в Иерусалим. Размещаются они первоначально в назначенном им для пребывания Иерусалимской Патриархией Архангельском (греческом) монастыре – в черте Старого Города, неподалеку от резиденции Патриарха.

В задачу Миссии входила помощь в обустройстве русским паломникам, которых насчитывалось к тому времени до 450 человек в год. Иеромонах Феофан отправляется по древним монастырям. В Мар-Сабе, обители святого Саввы Освященного, он находит древние рукописи, занимается их исследованием, готовит переводы...

Православие в самой Палестине, особенно арабская православная паства, составлявшая дискредитируемое греками большинство в Патриархате, также нуждалось в серьезной материальной и моральной поддержке. При содействии архимандрита Порфирия Патриарх Кирилл открывает греческо-арабское училище при Крестном монастыре и назначает начальника Русской Миссии эфором (попечителем) всех патриарших учебных заведений. Была создана также типография для издания книг для православных арабов. Так продолжалось до начала Крымской войны[17].

3. Под августейшим покровительством

Мало кто, кроме историков дипломатии, знает сегодня, с чего, собственно, начался конфликт. В 1852 году турецкие власти в угоду и под нажимом французской дипломатии передали католикам принадлежавшие православным ключи от храма Рождества Христова в Вифлееме. Из-за этих-то «ключей к Вифлеему» и разразился общеевропейский военно-политический кризис, который некоторые из историков склонны даже называть «первой мировой войной». Позднее В. Н. Хитрово, умный и проницательный историк русской церковной политики в регионе, один из создателей Православного Палестинского Общества, с горечью скажет, что «развалины нашего многострадального Севастополя были ответом на вопрос: кому владеть ключами Вифлеемского храма»[18]. Или, иначе сказать, были платой России за интересы Православия на Ближнем Востоке.

Военные и политические результаты кампании, заставившие правительство Александра II приступить к осуществлению обширной и серьезнейшей программы реформ в социально-экономической и духовной жизни России, не могли не коснуться и положения дел в Палестине. Теперь в Петербурге куда глубже осознали значение Святой Земли в общем контексте Восточного вопроса, который неслучайно писался в русской дипломатической традиции с большой буквы. В Иерусалиме

создается отдельное российское консульство (с 1891 года – генеральное), при том, что ранее русскими делами здесь ведал консул в Бейруте, в Петербурге в 1856 году РОПИТ (Российское общество пароходства и торговли) – для организации постоянных паломнических рейсов из Одессы в Яффу, а в 1859 году – специальный Палестинский Комитет, председателем которого назначается брат государя великий князь Константин Николаевич. Тем самым статусу Комитета придавался экстраординарный, надправительственный характер.

Этому предшествовало посещение Иерусалима великим князем с супругой Александрой Иосифовной и малолетним сыном в апреле-мае 1859 года – первое августейшее паломничество в Святую Землю. Любопытно отметить, что и великому князю Константину пришлось буквально «прорываться» в Святую Землю сквозь неоднократные запреты и отказы как всегда не в меру осторожного российского МИДа[19]. Собственно с этого момента – с весны 1859 года – открывается подлинная летопись п р и с у т с т в и я Православной России в Палестине. Великий князь осмотрел и одобрил приобретенную к тому времени в Иерусалиме первую русскую земельную собственность: так называемое «Русское место» возле храма Гроба Господня (нынешнее Александровское подворье) и большой участок к северо-западу от Старого Города, который арабы и сейчас называют «Москобия».

На этой территории и разместилась Русская Духовная Миссия. Здесь возникнут со временем подворья, составившие ядро российских иерусалимских недвижимостей: Елизаветинское (для мужчин-паломников) и Мариинское (для женщин), позже также Николаевское (1906). Здание Миссии принадлежит Русской Церкви по сей день – правда, теперь большую часть его «арендует» Верховный суд Израиля. Архитектурный центр здания составляет освященная 28 июня 1864 года домовая церковь во имя царицы-мученицы Александры – первая русская церковь в Святой Земле. Еще раньше, в августе 1860 года, был заложен величественный соборный храм во имя Пресвятой Троицы (архитектор М. И. Эппингер), законченный строительством, как и церковь Александры, к 1864 году, но освященный лишь восемь лет спустя, в октябре 1872 года, когда Иерусалим посетил другой брат царя – великий князь Николай Николаевич Старший.

Решено было также поднять иерархический статус Миссии, сделав ее начальником духовное лицо в архиерейском сане. Им стал в 1857 году Кирилл (Наумов) (1823–1866), епископ Мелитопольский, доктор богословия, автор одной из первых оригинальных систем пасторологии в русской богословской науке[20].

К сожалению, ни сотрудники Российского консульства в Иерусалиме, ни влиятельные члены Святогробского братства не были готовы к правильному и спокойному восприятию изменившегося статуса начальника Миссии. В результате непреодолимых трений, зависти и подозрений, епископ Кирилл после шести лет успешной работы был отозван из Иерусалима. Ему на смену назначается образованный и энергичный архимандрит Леонид (Кавелин), постриженник знаменитой Оптиной пустыни, в прошлом – гвардейский офицер, в будущем – известный церковный историк и археограф, автор множества ученых публикаций, в том числе одного из лучших в прошлом столетии путеводителей по Иерусалиму[21]. Но принципиальность, последовательность в отстаивании церковной канонической правды и независимость характера вскоре делают и его persona non grata – сначала в кругу русского консула, а затем, в результате клевет и происков, и в глазах святогробских греков. В 1865 году в Святой Град прибыл (сначала в качестве и. о.) четвертый и, пожалуй, наиболее известный из начальников Русской Духовной Миссии – архимандрит Антонин (Капустин).

4. Крестный путь Русской Миссии

Прежде чем перейти к деятельности этого выдающегося деятеля Русской Духовной Миссии, скажем несколько слов о причинах тех сложностей и ненормальностей в жизни и деятельности Миссии, которые привели к указанным выше конфликтам и нестроениям. Дело в том, что, по справедливому мнению церковных историков, работа Миссии с самого начала оказалась затруднена системой «двойного подчинения», о которой мы сказали выше в связи с первой палестинской командировкой архимандрита Порфирия (Успенского).

Православная политика России на Ближнем Востоке, как, может быть, всякая «православная политика», сопряжена была с неразрешимым, видимо, в реальной истории парадоксом. Практически с самого начала, со времен Владимира Красного Солнышка и игумена Даниила, русское православное присутствие в Святой Земле осуществлялось как преимущественно и прежде всего державная, государственная инициатива. Так было во времена крестоносцев, так было при Иване III и Иване Грозном, так было при Екатерине II.

Мы нарочно подробно остановились выше на обстоятельствах и специфике самого процесса учреждения Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. Анализ документов заставляет признать неоспоримый факт: и в данном случае инициатива исходила из государственных, державных структур – прежде всего, внешнеполитического ведомства. Не странно ли, в самом деле, что выразителем русской всенародной православной заботы о святыне Гроба Господня и о российских естественных духовных и геополитических интересах в регионе был вообще не русский и не православный человек – лютеранин Карл Васильевич Нессельроде. Ни в коем случае не хочу и не могу присоединиться к тем, кто с легкой руки полемистов прошлого столетия пытается представить эту фигуру как однозначно отрицательную, чуть ли не антирусского «агента влияния». Дело совсем не в этом. Слава Богу, российский МИД, будучи закономерным орудием внешней политики Православной Империи, даже в условиях его возглавления людьми не русскими и не православными, доблестно осуществлял защиту наших национальных и духовно-конфессиональных интересов на Ближнем Востоке, как и в других регионах. В этом и заключались сила и величие православной России – наследницы Византии[22].

Более того, не случайно Палестинский Комитет, о котором мы говорили, возглавлял великий князь Константин Николаевич – не только потому что был он искренне верующим православным человеком и горячим почитателем Святых Мест, но и потому что был, в должности Генерал-Адмирала, главой Военно-Морского ведомства. Именно при Морском министерстве служили и молодые энергичные порученцы великого князя – Б. П. Мансуров, «Мансур-паша», как его называли в Иерусалиме, и будущий основатель Православного Палестинского Общества В. Н. Хитрово. О русском флоте и военно-морской разведке, в которой работали тогда наиболее патриотически и православно настроенные, самые образованные и дальновидные люди Империи, тоже не надо забывать, когда говорим о духовном наследии Русской Палестины. Интересы России и интересы Православия в мире всегда были для них неразрывными и приоритетными. Но...

Но беда состояла в том, что и духовная жизнь, и внутренняя и внешняя деятельность деятельность Русской Церкви были скованы и нередко изуродованы вполне неканоничной системой отношений Церкви и Государства, мертвящей нормой Регламента, подчинявшего духовное светскому, все стороны православного делания – государственной, вплоть до полицейской, опеке.

Историю Русской Миссии в Иерусалиме можно было бы в этом смысле назвать по праву «крестный путь Русской Миссии». Мы имеем в виду прежде всего безуспешную, как правило, борьбу наиболее выдающихся начальников и сотрудников Миссии с «петербургской системой», как говорил архимандрит Антонин, или, говоря шире, с «синодальным пленением» Русской Церкви. Как вся Церковь оказывалась в полном подчинении у чиновничьего аппарата православной империи, так и Миссия была в глазах чиновников российского МИДа на Ближнем Востоке вполне бесправным и едва ли нужным придатком светских дипломатических структур.

Судьба епископа Кирилла сложилась, как известно, трагически. Он был без суда и следствия смещен со своей должности и отправлен в Казань настоятелем одного из монастырей – практически в ссылку. При этом, не зная за собой никакой вины, владыка Кирилл не согласился с решением Синода, основанным на клевете и недобросовестной подтасовке фактов. История епископа Кирилла (Наумова) в XIX столетии сопоставима по сути с историей Арсения Мацеевича столетием раньше.

Аналогично, именно клевета и враждебность «родного» консульства привели к устранению из Иерусалима талантливого и многообещавшего архимандрита Леонида (Кавелина)[23]. К счастью, благодаря уверенности в его правоте и прямой поддержке со стороны Святителя Филарета (Дроздова), архимандрит Леонид, в отличие от своего предшественника, не стал трагической жертвой в столкновении со светскими властями.

Зерно будущей конфликтной ситуации было заложено еще и тем, что полное и практически бесконтрольное заведование строительством русских храмов и странноприимных домов в Иерусалиме было возложено в 1859 году, в обход и Миссии, и Синода, на вполне светский по характеру Палестинский Комитет. В результате, на фоне постоянной, большей частью молчаливой, но не менее упорной борьбы со светским засилием в церковных делах, Русская Духовная Миссия должна была также противостоять нараставшей в российском обществе буржуазной тенденции коммерциализации. Б. П. Мансуров так прямо и говорил: «Наше вмешательство на Востоке может быть приведено “в неполитическую форму” и весь вопрос упростится, если придать ему “спекулятивный коммерческий характер”. При этом однако “спекулятивный характер”, приданный палестинскому вопросу, зиждился на «простом и верном средстве финансирования: призывах Церкви к народу»[24].

Если для нас, современников нового «крутого» витка капитализации России, все еще не стали привычными соблазны и скандалы, порождаемые сращиванием госаппарата с банковским и теневым капиталом, то для епископа Кирилла (Наумова) и архимандрита Леонида (Кавелина) деятельность выше поименованного РОПИТа, с которым материально были связаны и сановные лица Петербурга, и более мелкие дипломатические чиновники на Ближнем Востоке, представлялась, естественно, нравственно несовместимой с высокими духовными принципами и целями русского православного присутствия в Иерусалиме и Святой Земле.

5. Вакуф архимандрита Антонина

Имя и подвиг архимандрита Антонина (Капустина) (1817–1894) входят в бесспорный золотой фонд истории Русской Церкви XIX века. Именно ему, подвижнику-одиночке, не оцененному современниками и лишь теперь во всем своем скромном величии предстающему перед потомками, мы обязаны в первую очередь тем уникальным историческим наследием, которое называется Русской Палестиной и является главным итогом полуторавековой работы Русской Духовной Миссии в Святой Земле.

Сын священника из глухой уральской деревни, типичный русский самородок, Андрей Иванович Капустин получил образование сначала в Пермской и Екатеринославской семинариях, затем – в Киевской Духовной академии. Позже преподавал в ней уже в качестве профессора. 7 ноября 1845 года принял монашество с именем Антонин – в честь празднуемого в этот день мученика Анкирского. Был последовательно настоятелем русских посольских храмов в Афинах (с 1850 года) и в Константинополе (с 1860 года). Афины стали для него «бесплатной, долговременной и самой приятной школой изучения христианских древностей», Константинополь – отличной дипломатической школой[25].

Зов Палестины с юности звучал в его сердце. Еще в семинарские годы, пишет о себе сам Антонин, «когда он думал о Киеве, как о счастье другого мира, ему казалось, что за Печерской картиной (то есть за идеалом иноческой жизни в Киево-Печерском монастыре. – Н. Л.) скрывается другая – далее ее, лучше, таинственней, – что Киев есть только перепутье в Иерусалим – в рай»[26].

Он вступил посланцем Русской Церкви в город своей юношеской мечты 11 сентября 1865 года (накануне праздника Воздвижения Святого Креста Господня), чтобы уйти из него в вечную жизнь 28 лет спустя, в вечер под праздник Благовещения, 24 марта 1894 года.

Достойный представитель русского ученого монашества, на всех этапах своего служения отец Антонин много и плодотворно занимался научными изысканиями по церковной археологии, археографии и византинистике. Подобно своим замечательным предшественникам по работе в Миссии – Преосвященным Порфирию (Успенскому), святителю Феофану Затворнику, архимандриту Леониду (Кавелину) – отец Антонин оставил значительное творческое наследие: библиография его опубликованных трудов занимает 17 страниц убористого печатного текста[27]. Он был одним из первых исследователей греческих и славянских рукописей Иерусалима, Афона и Синая. Собранная им коллекция древних манускриптов (ныне в библиотеке Российской Академии Наук в Петербурге) включает как греческие и славянские, так и арабские рукописи.

Обосновавшись в Иерусалиме, он всего себя безраздельно посвятил интересам Православия в Святой Земле. Если начало русской земельной собственности в Иерусалиме было положено и одобрено российским правительством, то продолжение и расширение ее целиком было личной инициативой отца Антонина. Знаток конкретной библейской археологии, он начал переговоры с главами арабских семей, во владении которых находилась преемственно недвижимость, связанная с местами новозаветных и ветхозаветных событий, священных для православных верующих. Дело по приобретению отдельных участков он вел постепенно, экономно и терпеливо. Первый участок – на горе Елеон, где ныне буквально в сотне шагов от места Вознесения Господня находится русский Спасо-Вознесенский женский монастырь, – был куплен в 1868 году в условиях острой конкуренции с кармелитским католическим монастырем Pater Noster. Причем, в отличие от вельможных французских покупателей (основательницей монастыря была личная приятельница Наполеона III герцогиня Ля Тур д'Овернь), за русским монахом не было ни государственной поддержки, ни больших денег. Весь годовой бюджет Миссии составлял около 14,5 тысяч рублей (включая содержание храмов и подворий, оклады сотрудников, материальную помощь паломникам и православным арабам).

Почти одновременно были начаты переговоры о покупке земли в Горнем (по арабски Айн-Карем). Сюда, согласно Евангелию от Луки, Пресвятая Дева Мария пришла после Благовещения, узнав, что станет Матерью Богочеловека, навестить

свою двоюродную сестру Елизавету, здесь воспела Свой гимн «Величит душа моя Господа».

На месте встречи Богородицы и праведной Елизаветы, рядом с францисканским монастырем Magnificat, где находилось уже небольшое русское владение, приобретенное Б. П. Мансуровым, и вокруг него, отцу Антонину удалось купить значительный участок земли, на котором расположен ныне русский Горненский женский монастырь[28]. Основная спонсорская помощь для приобретения земли в Горнем была ему оказана бывшим российским министром путей сообщения П. П. Мельниковым, организовавшим в Петербурге специальный комитет по сбору пожертвований. Затем были приобретены участки в Хевроне – с библейским «дубом Мамврийским», под которым Авраам встречал Пресвятую Троицу в виде трех ангелов (Быт. 18, 1–2), в Яффе – на месте дома и гробницы праведной Тавифы (Деян. 9, 36–41), в Иерихоне и многих других местах. Участки покупались на имя драгомана (переводчика) Миссии турецкого подданного Якова Александровича Халеби. И уже тот оформлял дарственную на имя своего начальника. Так сложился знаменитый «вакуф архимандрита Антонина» в Святой Земле, завещанный им в 1894 году Святейшему Синоду, то есть Русской Православной Церкви. К началу XX века совокупность приобретенных им земельных участков оценивалась в миллион тогдашних русских рублей[29].

Из числа последующих начальников Русской Духовной Миссии верным продолжателем дела отца Антонина должен быть признан архимандрит Леонид (Сенцов) († 1918). Среди его приобретений и храмостроительных инициатив особо отмечают большой и красивый храм Святой Троицы в Хевроне, участок и храм святого пророка Илии на горе Кармил в Хайфе и «Магдальский сад» на Тивериадском озере, где уже в наше время, в 1960-е годы, был построен храм во имя святой Марии Магдалины[30].

Первая мировая война, а затем 1917 год радикально изменили ситуацию. Связи России с Палестиной надолго были прерваны. Русская Духовная Миссия с ее многочисленными участками, храмами и монастырями, равно как и школы, больницы и подворья в Святой Земле, принадлежавшие Императорскому Православному Палестинскому Обществу (ИППО), были оставлены новой, советской властью на произвол судьбы.

Миссия оказалась оторванной и от Московского Патриаршего Центра и вошла закономерно в подчинение Русской Православной Церкви за рубежом, много сделавшей в последующие десятилетия для сохранения русского православного достояния в Иерусалиме. Земли, здания и имущества, принадлежавшие как ИППО, так и Русской Духовной Миссии, попали с 1918 года в распоряжение английских колониальных властей, осуществлявших так называемый «мандат» Лиги наций на Палестину. Именно английские власти ввели в практику принудительное «арендное» использование русской собственности, традиционного религиозного «вакуфа», – часто без санкции законных владельцев – в целях светских и коммерческих[31].

Пятьдесят лет назад, после того, как в мае 1948 года было провозглашено государство Израиль и вспыхнула первая израильско-арабская война, демаркационная линия между территориями Израиля и Иордании (по условиям перемирия) обозначила различное «пространство судьбы» для русских храмов и монастырей на западе и востоке страны. Храмы и участки, оказавшиеся на территории государства Израиль, были возвращены в собственность Советского правительства[32].

Была восстановлена и деятельность Русской Духовной Миссии с законным каноническим подчинением Русской Православной Церкви (Московской Патриархии). Вот уже пятьдесят лет (1948–1998) она вновь с полным правом представляет в

Святой Земле не одну только русскую православную диаспору и иерархию, три четверти века пребывающую в трагическом ожесточенном расколе с собственной канонической властью, но действительную Полноту Русской Православной Церкви – Православную Россию. Современная жизнь и деятельность Миссии в Иерусалиме, напряженная и плодотворная, возглавляемая ныне архимандритом Феодосием, достойны стать темой отдельного исследования.

Что касается храмов, монастырей и участков, оставшихся в 1948 году на территориях, отошедших к Иордании, – они сохранили подчинение Русской Православной Церкви за рубежом – status quo, не изменившийся и после «шестидневной» войны 1967 года. В июне 1997 года, вскоре после посещения Святой Земли Святейшим Патриархом Алексием II для участия в юбилейных торжествах, один из «карловацких» участков – Хевронский, с Дубом Мамврийским и храмом Святой Троицы, – по решению руководства Палестинской Автономии был возвращен Русской Православной Церкви.

6. Неоценимые итоги

Итак, если говорить о Русской Духовной Миссии в Иерусалиме с точки зрения ее реального исторического и духовного вклада, необходимо выделить следующие аспекты.

Главный вклад и итог полуторавековой работы Миссии – создание и сохранение Русской Палестины. За краткостью времени мы не сможем осветить, хотя бы в основных чертах, историю храмостроительной деятельности Русской Духовной Миссии в Святой Земле. Между тем, результат уникален. Создана целая инфраструктура храмов, монастырей, подворий и земельных участков, приобретенных, обустроенных и отчасти доныне принадлежащих России и Русской Церкви.

В хронологическом порядке: здание Русской Духовной Миссии с домовой церковью во имя святой царицы Александры (освящена в 1864 году); Троицкий собор – литургическое сердце всей Русской Палестины (освящен в 1872 году); Казанский храм Горненского монастыря (освящен в 1883 году); Спасо-Вознесенский собор Елеонского монастыря (освящен в 1886 году); храм Марии Магдалины в Гефсиманском саду (освящен в 1888 году); храм святого апостола Петра и праведной Тавифы в Яффе (освящен в 1894 году); храм святого Александра Невского на Александровском подворье в Иерусалиме (освящен в 1896 году); храм святого Илии Пророка на горе Кармил в Яффе (освящен в 1913 году); храм Святых Праотцев с приделом Святой Троицы в Хевроне (освящен в 1925 году); храм святой Марии Магдалины на Магдальском участке при Геннисаретском озере (освящен в 1962 году); пещерный храм Рождества Предтечи в Горненском монастыре (освящен в 1987 году). В праздник Пресвятой Троицы 15 июня 1997 года Святейший Патриарх Алексий совершил молебен о завершении строительства храма Всех Святых, в земле Российской просиявших, в Горненском монастыре (строительство было начато в 1910 году и прервано первой мировой войной).

Много это или мало? Нужно учесть и живое литургическое творчество, создание новых православных праздников и церковных служб, связанных непосредственно с тем или иным из святых мест: праздник Посещения Девой Марией праведной Елизаветы в Горнем (30 марта); служба святой праведной Тавифе (в Яффском храме); почитание чудотворных икон: Елеонской Скоропослушницы в Вознесенском монастыре и ливанской Одигитрии в Гефсиманской обители, в храме Марии Магдалины; почитание святых мощей преподобномучениц: великой княгини Ели-

заветы Федоровны и инокини Варвары (в том же храме)... Все это относится к богословскому и литургическому наследию Русской Духовной Миссии в Иерусалиме.

Но, быть может, еще важнее тот, не учитываемый никакими цифрами, духовный вклад, который связан с десятилетиями окормления русских православных паломников. Их поток неизменно возрастал в течение всего XIX – начала XX веков. Если при архимандрите Порфирии, в первые годы существования Миссии, в Палестине бывало в год по три–четыре сотни русских поклонников, то в 1912 году – в последний мирный год перед Балканской, а затем Мировой войной и революцией, их было в Иерусалиме только на Пасху около десяти тысяч.

Историки доныне дивятся этому небывалой в истории массовости и интенсивности опыту «диалога культур» и «народной дипломатии». Посланцы великой Северной Империи, «Хаджи-Москов-Кодс», как называли их на Востоке, смиренно обучались преодолению этнической, конфессиональной и «автокефальной» исключительности, воспитывали в себе, как любил говорить архимандрит Антонин, «терпимость, столь нужную тому, кто решился принести на Гроб Господен дань и своей признательной души вместе с тысячами других, подобных ему пришельцев, часто не похожих на него ничем, кроме одного образа человеческого и имени христианского»[33].

Храм Гроба Господня являл собой в праздничные, особенно в пасхальные дни подлинно Вселенскую Церковь, когда, по воспоминаниям очевидцев, греческие возгласы «Христос анести!», братски сливаясь с русским «Христос воскресе!», так гармонично отзывались в арабском «Аль-Масих кам!»[34].

В связи со сказанным, уместно еще раз подчеркнуть, что служение и подвиг иерусалимской Миссии явилось в истории Русской Церкви своего рода каноническим «экспериментом» не только с точки зрения своеобразного, часто драматического противостояния «синодальному пленению», о чем мы говорили выше, но и с точки зрения первой – в новое время – крайне назидательной встречи с Восточным Православием. Это было общение с принципиально иной духовной цивилизацией, православной и древней, по существу, если можно так образно сказать, с не умирающей в древнейших своих церковных институтах Православной Византией. Это было знакомство с опытом многовекового «выживания» Церкви в крайне неблагоприятных условиях мусульманского ига. И опытное постижение парадоксальной, диалектической природы церковно-исторического процесса, благодаря которой именно мусульманское окружение с антихристианским гнетом, а порой даже намеренным террором и геноцидом, способствовали выработке чрезвычайного духовного иммунитета, поразительной гибкости при сохранении внутренней канонической цельности и верности духу святоотеческого предания. Словом, это был опыт, в огромной степени предвосхитивший трагические перемены в положении Православия и крушение всего основанного на нем жизненного уклада в России в эпоху отделения Церкви от государства.

Не забудем и о том, что наследие Русской Духовной Миссии – это целая «библиотека» трудов и исследований церковно-исторического, библейско-филологического, археологического и византологического характера, выполненных в разные годы начальниками и сотрудниками Русской Духовной Миссии. Достаточно упомянуть, об этом будет сказано в других докладах, о многостороннем научном наследии епископа Порфирия, о замечательных археологических открытиях архимандрита Антонина: Порог Судных Врат на Русском месте, в Александровском подворье; исследованные и приобретенные им Гробницы Пророков на склоне Елеона, Мамврий-

ский дуб и археологические находки при строительстве Вознесенского храма на Елеоне, послужившие основой так называемого «Музея древностей» отца Антонина.

Научно-исследовательский потенциал Русской Духовной Миссии не ограничивается археологией. Мы должны назвать здесь также и историко-литературные работы, связанные с публикацией таких выдающихся серий, как «Палестинский патерик» (вып. 1–15) профессора И. В. Помяловского, «Православные праздники в Святой Земле» А. А. Дмитриевского, а также практически всех древнерусских «хождений» в Святую Землю, изданных в разные годы в «Православных Палестинских Сборниках»[35].

Вряд ли можно, наверное, впрямую связывать с духовным импульсом Миссии позднейшую духовно-аскетическую писательскую деятельность святителя Феофана Затворника. Но знаменательно, что именно к Палестине, где будущий знаменитый богослов состоял вторым иеромонахом Миссии при архимандрите Порфирии, тянутся нити многих ранних его публикаций, предшествовавших созданию фундаментального «Добротолюбия». Реальная сфера воздействия Русской Духовной Миссии на жизнь и сознание православного народа, благодаря продолжавшему активно развиваться в XIX веке русскому народному странничеству, намного превышает книжную читательскую аудиторию даже самых популярных и тиражных духовных изданий. Неслучайно автор известных «Откровенных рассказов странника», к редактированию которых приложил, как известно, руку и Святитель Феофан, конечной целью своих молитвенных странствий, с «Добротолюбием» в котомке, полагал Иерусалим.

Трудно и ответственно пытаться формулировать какие-либо «заключительные» выводы о современном значении и перспективах служения Русской Духовной Миссии на пороге третьего тысячелетия христианства. Отметим лишь два аспекта.

Сохранение и преемство традиций и основных направлений деятельности Русской Духовной Миссии, несмотря на смену правительств и режимов при царе, при советской власти, при демократической России – с одной стороны, и равным образом при турках, при англичанах, при государстве Израиль – с другой, невольно заставляет задуматься, в чем сила подобного преемства. Кому-то может показаться странным, но восстановление Русской Духовной Миссии в Святой Земле как учреждения Московской Патриархии в 1948 году, как и ее основание в 1847 году державной волей Николая I, вновь было делом государственной политики. В более широком контексте частью той же государственной политики были и первый визит Святейшего Патриарха Алексия (Симанского) в Святую Землю в победном мае 1945 года, и попытка Москвы на Совещании Глав и представителей Автокефальных Православных Церквей в июле 1948 года, по случаю 500-летия Русской Автокефалии, вновь собрать Православный Восток, «как птица собирает птенцов под крыло свое».

Означает ли это возрождение – в новых исторических условиях, в новой социальной реальности – прежнего «константинопольско-иерусалимского» вектора русской духовной геополитики? Именно духовной – не «имперской», и не империалистической. Во всяком случае, даже если этого не сознавали руководители советской внешней политики, речь по-прежнему шла, в конечном счете, о свидетельстве Русской Церкви, а через нее – Православной России (даже если и не помнящей, в статистическом большинстве своих грешных чад, что она православная!), скудеющему верой и благодатью современному миру.

Иными словами, «константинопольско-иерусалимская» составляющая российской внешней политики и в 1948-м, и в 1998 годах является по характеру своему почти исключительно духовной, идеалистической, бескорыстной, жертвенной. Святыни Голгофы и Животворящего Гроба Господня по-прежнему незримо, но властно «ориентируют» – и стабилизируют – позицию России в «безумном мире» экономических, политических, националистических интересов, глобальных перестроек и локальных войн.

Новые грани обрел и «канонический эксперимент». Русская Палестина, не по своей воле, оказалась в течение всего почти XX столетия поделенной между так называемыми Белой (заграничной) и Красной (московской) юрисдикциями внутри самой Русской Православной Церкви. Верим, что «тяжкий млат, дробя стекло, кует булат», что исторические испытания, пройденные на полуторавековом пути Русской Духовной Миссией в Иерусалиме, увенчаются на рубеже нового тысячелетия воссоединением «белых», «красных» и прочих островков единой церковной Русской Палестины, возносящей Бескровную Жертву и неустанную молитву о России в центре мира – у Гроба Господня.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Житье и хоженье Данила, Руськыя Земли игумена. 1106–1108 гг. Под ред. М. А. Веневитинова // Православный Палестинский Сборник. Т. I. Вып. 3. Кн. 3. СПб., 1883; Т. III. Вып. 3. Кн. 9. СПб., 1885. Новейшее издание с параллельным современным русским переводом и комментариями Г. М. Прохорова: Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. XII век. СПб., «Наука», 1977. С. 26–117.

[2] Митрополит Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. Кн. 2. Репринтное издание. М., 1995. С. 394.

[3] Мочульский В. Н. Историко-литературный анализ Стиха о Голубиной книге. Варшава, 1887; Федотов Г. П. Стихи духовные. (Русская народная вера по духовным стихам). Париж, 1935. Репринт: М., 1991.

[4] Бессонов П. А. Калики перехожие. Т. 1. М., 1861. С. 269–378. (Стих о Голубиной книге издан по 16 спискам); Варенцов В. Сборник русских духовных стихов. СПб., 1860. С. 11–39 (пять вариантов Стиха). См. также современное издание: Голубиная книга. Русские народные духовные стихи XI–XIX веков. М., 1991. С. 34–48.

[5] Протоиерей Лев Лебедев. Москва Патриаршая. М., 1995. С. 295.

[6] Каптерев Н. Ф. Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях. М., 1885. Изд. 2. М., 1914; Иерусалимский патриарх Досифей в его сношениях с русским правительством. М., 1891; Сношения иерусалимских патриархов с русским правительством с половины 16 до конца 18 столетия. СПб., 1895.

[7] Пономарев С. И. Иерусалим и Палестина в русской литературе, науке, живописи и переводах. (Материалы для библиографии). СПб., 1877 (СОРЯС. Т. 17). С. XVI.

[8] Под стягом России. Сборник архивных документов. М., 1992.

[9] Материалы для биографии Порфирия Успенского. Под ред. П. В. Безобразова. Т. 1. Официальные документы. СПб., 1910. С. 3.

[10] Имеется в виду монастырь Святого Животворящего Креста под Иерусалимом (ныне в черте города), расположенный на месте, где было, по преданию, срублено кипарисовое древо, из которого был сделан Голгофский Крест Спасителя.

[11] Муравьев А. Н. Путешествие по Святым местам в 1830 г. Часть 1–2. СПб., 1832; Изд. 2-е. 1833; Изд. 3-е. 1835; Изд. 4-е. 1840; Изд. 5-е. 1848. См. также его: Письма с Востока. СПб., 1851. С. 88–296.

[12] Дмитриевский А. А. Епископ Порфирий Успенский как инициатор и организатор первой Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, и его заслуги на пользу Православия и в деле изучения христианского Востока. СПб, 1906; Материалы для биографии епископа Порфирия Успенского. Т. 1–2. СПб., 1910.

[13] Соколов И. И. Святогробское Братство в Иерусалиме // СИППО, 1906. Т. 17. Вып. 1. С. 1–22.

[14] Хитрово В. Н. Русская Духовная Миссия в Иерусалиме. Публикация Н. Н. Лисового по рукописи из архива ИППО // БТ. Сб. № 36. Готовится к печати.

[15] В письмах архимандрита Порфирия (Успенского) сочетание «российская духовная миссия в Иерусалиме» встречается уже в начале 1844 года. (Материалы для биографии епископа Порфирия Успенского. Т. 2. Переписка. СПб., 1910. С. 129).

[16] Материалы для биографии... Т. 1. С. 18.

[17] Отчет архимандрита Порфирия от 31.01.1855 см: Архив внешней политики Российской Империи. Фонд РИППО. Оп. 873/10. Д. № 2.

[18] Хитрово В. Н. Православие в Святой Земле // ППС. Т. 1. Вып. 1. СПб., 1881. С. 55.

[19] 1857–1861. Переписка императора Александра II с Великим Князем Константином Николаевичем. Дневник Великого Князя Константина Николаевича. М., 1994. С. 97 и др.

[20] Феодор Титов, священник. Преосвященный Кирилл Наумов, епископ Мелитопольский, бывший настоятель Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. Очерк из истории сношений России с православным Востоком. Киев, 1902.

[21] Архимандрит Леонид (Кавелин). Старый Иерусалим и его окрестности. Из записок инока-паломника. М., 1873. О других работах см.: Священник Анатолий Просвирнин. Труды архимандрита Леонида Кавелина. (Библиография) // БТ. Сб. № 9. 1972.

[22] Современный исследователь справедливо отмечает: «Проводниками православной политики на востоке были паломники, в большинстве своем "серые мужички и бабы", очень немногие публицисты-идеологи (их можно пересчитать по пальцам), члены царской семьи и... в общем и целом русская дипломатия. Как писал К. Н. Леонтьев, "дипломатия наша была гораздо в этом деле сдержаннее, осторожнее, через что и православнее нашей публицистики. Некоторые наши дипломаты, с иностранной фамилией и даже протестантского исповедания... были, право, гораздо православнее их (русских публицистов) на деле"» (Лурье С. В. Идеология и геополитическое действие. Вектор русской культурной экспансии: Балканы – Константинополь – Палестина – Эфиопия // Научный альманах «Цивилизации и культуры». Вып. 3. Россия и Восток: геополитика и цивилизационные отношения. М., 1996. С. 170. Автор цитирует статью К. Н. Леонтьева «Мой исторический фатализм» (из «Записок отшельника»): Леонтьев К. Н. Восток, Россия и Славянство. М., 1996. С. 448.

[23] Дмитриевский А. А. Архимандрит Леонид Кавелин как начальник Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. Неопубликованная рукопись // БТ. Сб. № 36. Готовится к печати.

[24] Дмитриевский А. А. Императорское Православное Палестинское Общество и его деятельность за истекшую четверть века (1882–1907). СПб., 1907. С. 18–24.

[25] Архимандрит Киприан (Керн). Отец Антонин Капустин, архимандрит и начальник Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. Белград, 1934. Репринтное издание: М., 1997.

[26] Дмитриевский А. А. Начальник Русской Духовной Миссии в Иерусалиме архимандрит Антонин (Капустин) как деятель на пользу Православия на Востоке и, в частности, в Палестине. СПб., 1904.

[27] Пономарев С. Д. Памяти отца Архимандрита Антонина. 1. Хронологический список сочинений и переводов его. 2. Статьи о нем // Труды Киевской Духовной Академии. 1894. Т. III. С. 636–652.

[28] Дмитриевский А. А. Русская Горненская женская община во «граде Иудове» близ Иерусалима // СИППО XXVII (1916). С. 3–33. См. также совсем небольшую, но емкую, хорошо написанную и красиво изданную книгу: Игумен Серафим (Мелконян). Горненский женский монастырь на Святой Земле. Изд. РДМ в Иерусалиме. 1997.

[29] Завещание о. Антонина от 19.03.1894 см: Архив внешней политики Российской Империи. Фонд РИППО. Оп. 873/11. Д. № 5. Л. 12-14 об. Текст документа о вакуфе, выданный о. Антонину турецкими властями 12 сентября 1889 г., – в том же фонде. Д. № 4. Л. 4-13.

[30] Митрополит Никодим (Ротов). История Русской Духовной Миссии в Иерусалиме // БТ. Сб. № 20. 1979. С. 57–60.

[31] Баталден С. Судьба русского землевладения в Иерусалиме во время Палестинского мандата // Палестинский Сборник 32 (95) (1993). С. 3–7.

[32] Большинство из этих недвижимостей будет продано позже, в 1964 году, в последний месяц правления Н. С. Хрущева, израильским властям за 4,5 млн. долларов. Поскольку выплачивалась эта совершенно символическая сумма в основном поставкой в СССР апельсинов, вся позорная акция получила в истории дипломатии название «апельсиновая сделка».

[33] Архимандрит Антонин (Капустин). Пять дней на Святой Земле и в Иерусалиме в 1857 году. М., 1866. С. 7–8.

[34] Фази Хури. Встреча Воскресения Христова на Востоке // Московские ведомости. 1910. 21 апреля.

[35] Наиболее интересные издания, связанные с Русской Духовной Миссией в Иерусалиме и, более широко, с русским православным присутствием на Ближнем Востоке (прежде всего, многочисленные публикации Императорского Православного Палестинского Общества), были представлены на большой книжной выставке, организованной сотрудниками Государственной Публичной Исторической Библиотеки в здании Патриаршей Резиденции в Свято-Даниловом монастыре в Москве специально к открытию Международной научной конференции, посвященной 150-летнему юбилею Миссии. Выставка была с большим вниманием осмотрена и получила одобрение Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Автор пользуется случаем принести благодарность за неизменную помощь и сотрудничество сотрудникам ГПИБ во главе с директором библиотеки М. Д. Афанасьевым и лично заведующей Кабинетом Востока С. Е. Гайдук.

Троицкий Собор – главный литургический центр Русской Духовной Миссии в Иерусалиме

САВУШКИН В. А.,
ученый секретарь
Императорского Православного Палестинского Общества

К ИСТОРИИ ИМПЕРАТОРСКОГО ПРАВОСЛАВНОГО ПАЛЕСТИНСКОГО ОБЩЕСТВА (1882–1997)

Нынешний 1997 год мы по праву считаем годом тройного юбилея: 850-летия Москвы, 150-летия Русской Духовной Миссии в Иерусалиме и 115-летия Императорского Православного Палестинского Общества (ИППО). Историки и богословы Русской Православной Церкви как никто другой понимали и понимают, что Святая Земля всегда представляла собой в православной системе координат важнейший на планете центр русского духовного и культурно-политического присутствия.

Русская Палестина – удивительное явление отечественной и мировой духовности и культуры, созданное трудами наших предков, подвижников Русской Церкви и Православного Палестинского Общества, остается и сегодня наиболее надежным, полуторастолетним историческим опытом, апробированным инструментом церковного свидетельства и духовного влияния России на Ближнем Востоке.

Наш общий долг – сохранить и укрепить этот важнейший островок отечественной духовности и культуры в мире, способный служить лучшей «визитной карточкой» новой России в мировом сообществе.

Впервые мысль о создании Общества (светского, даже частного) для ведения материальной стороны паломнического дела и для более основательного и системного развития научно-археологических исследований, обременительных для церковных властей и вполне чуждых для дипломатов, возникает в переписке архимандрита Антонина (Капустина) в конце 1860-х годов. Палестинский Комитет, во главе которого стоял брат Александра II великий князь Константин Николаевич, с возведением комплекса «Русских построек» исчерпал свои задачи и был (в 1864 году) преобразован в Палестинскую Комиссию при Азиатском департаменте МИДа – с иным статусом и гораздо меньшими возможностями.

В 1869 году архимандрит Антонин (Капустин) в одной из своих корреспонденций из Иерусалима писал: «Из отчетов немецкого «Общества Святого Гроба», устроившегося в прирейнских провинциях Пруссии, видно, что взносы его в 1868 году простирались до 15,5 тысяч таллеров. Это в одной, малейшей части католического мира! С такими пособиями можно, конечно, идти вперед всякой пропаганде. Когда сравнишь эти тысячи с тем нулем, которым располагает наша Палестинская Миссия, и ее убогих деятелей с иезуитами и «сестрами» (имеется в виду «Монастырь сестер Сиона», основанный католиком, еврейским выкрестом, женатым на племяннице Ротшильда, Ратисбоном в Иерусалиме в 1865 году. – *В. С.*), то волей-неволей пожелаешь, чтобы что-нибудь было, чего нет... И в самом деле, не могло бы разве и у нас, в великой и христолюбивой России, составиться «Общество Святого Гроба», например, или иначе как, чтобы спасти еще остающуюся горсть православных жителей первохристианской земли (то есть Палестины. – *В. С.*) от раскрытой пасти волка?»[1]

Вскоре он нашел для воплощения своего замысла выдающегося соратника и единомышленника в лице В. Н. Хитрово.

Василию Николаевичу Хитрово (†1903), человеку деятельному и нестандартному, Императорское Православное Палестинское Общество более всего обязано в своей истории. Совершив в 1871 году первое паломничество по святым местам, – впоследствии он еще шесть раз, уже с исследовательскими и деловыми, организационными целями посетит Палестину, – он навсегда сделался беззаветным ревнителем русских православных интересов у Гроба Господня, активнейшим поборником укрепления позиций Православия на Востоке[2].

Мысль о «Православном Палестинском Обществе» зреет в течение семидесятых годов (прошлого столетия. – *Ред.*) в его переписке с архимандритом Антонином, оказавшем огромное нравственное и богословское влияние на формирование его научных и церковно-политических воззрений в палестинском вопросе. Но пробудить внимание к этой проблеме в русском общественном сознании было в те годы не так просто. Официальным инстанциям в Петербурге казалось, что и так в Иерусалиме ведется слишком активная работа, общество проявляло редкостный религиозный индифферентизм и нигилизм, Палестинская Комиссия (в лице прежде всего Б. П. Мансурова) возлагала преимущественные надежды на коммерческую оборотистость РОПИТа (Русского общества пароходства и торговли), русские паломники, в массе своей охотно жертвовавшие всей жизнью сбереженные средства на древние, принадлежавшие грекам святыни (храм Гроба Господня, Вифлеем, Гефсимания), не считали нужным уделять что-либо нашим русским храмам и подворьям.

Одним словом, В. Н. Хитрово в своем палестинском энтузиазме был в Петербурге не менее одинок, чем архимандрит Антонин в Иерусалиме.

Успеху его стараний на рубеже 80–90-х годов способствовало множество обстоятельств как объективного, так и субъективного характера. Здесь прежде всего следует назвать подъем православно-патриотического сознания в русском обществе, связанный с освободительной русско-турецкой войной 1877–1878 годов, когда русские войска едва не дошли до Константинополя. Восточный вопрос и русское дело на Востоке приобрели совершенно новый, победоносно-наступательный ракурс.

Среди субъективных, но не менее важных факторов следует отметить назначение обер-прокурором Святейшего Синода в 1880 году государственно и православно мыслящего К. П. Победоносцева и паломничество 21–31 мая 1881 года в Святую Землю братьев вступившего на престол императора Александра III – великих князей Сергия и Павла Александровичей.

Последний факт имел принципиальное династическое значение. В свое время император Александр II сказал первому председателю Палестинского Комитета, статс-секретарю Оболенскому: «Это для меня вопрос сердца». Этому сердечному отношению к Святой Земле и русскому присутствию в ней император оставался верен всю жизнь и завещал его своим преемникам – Александру III и Николаю II[3]. Важное значение придавала заботе о русских православных паломниках и императрица Мария Александровна, память о которой достойно увековечена ее сыновьями в церкви Марии Магдалины в Гефсимании (1885–1888).

Устав Православного Палестинского Общества был высочайше утвержден 8 мая 1882 года, а 21 мая во дворце великого князя Николая Николаевича Старшего, в присутствии членов императорской фамилии, русского и греческого духовенства, ученых и дипломатов, после молебна в домовой церкви состоялось его торжественное открытие. День был выбран не случайно. В этот день Православная Церковь

празднует память святых равноапостольных Константина и Елены. Императрица Елена, мать Константина, много сделала для христианского возрождения Иерусалима и Палестины. Ей принадлежит честь первых археологических раскопок в Иерусалиме, обретение Голгофы и Креста Господня. На Руси с «Олёнина дня» (21 м а я) традиционно начинался летний строительный сезон.

К этой же дате было приурочено, как отмечалось выше, первое паломничество Сергия Александровича с братом и племянником, великим князем Константином Константиновичем (впоследствии известным поэтом, печатавшимся под инициалами «К. Р.»), в Святую Землю в 1881 году. Именно великий князь Сергий и стал в 1882 году, с подачи В. Н. Хитрово, учредителем и первым председателем Православного Палестинского Общества (звания Императорского оно было удостоено чуть позже, в 1889 году).

Помянем и других деятелей, стоявших у колыбели Общества: первым вице-председателем был избран Т. И. Филиппов, его помощником – В. Н. Хитрово (он и впоследствии до самой смерти оставался душой и главным «двигателем» ИППО). Первые три члена Совета: великий русский историк-византист академик В. Г. Васильевский; библеист, профессор Санкт-Петербургской Духовной академии И. Е. Троицкий, и Б. П. Мансуров – главный деятель вышеупомянутой Палестинской Комиссии, объединенной в 1889 году с ИППО[4]. Имена основателей и активных сотрудников Общества золотыми мемориальными буквами начертаны на черных мраморных досках в храме святого Александра Невского у Судных Врат, раскопанных архимандритом Антонином на средства ИППО подлинных городских ворот первого века Христовой эры, через которые Спасителя вели на Голгофу.

Общество призвано было, согласно Уставу, осуществлять три основные функции:

– организацию и обустройство русских паломников в Палестине (их проходило к 1912 году через учреждения Общества до 30 тысяч человек). Эту функцию Общество делило с Русской Духовной Миссией, которая по-прежнему осуществляла духовное руководство православными паломниками, прибывавшими из России;

– помощь и поддержку Православию на Ближнем Востоке путем благотворительной и просветительной работы среди местного арабского населения. Общество содержало к 1912 году свыше 100 школ, училищ, учительских семинарий в Палестине, Сирии, Ливане. В подходе к этой задаче Общество также выступало наследником и продолжателем религиозно-просветительных начинаний РДМ: вспомним о первых училищах и типографиях, основанных в Иерусалиме еще архимандритом Порфирием; вспомним и Бет-Джальскую школу для девочек, основанную архимандритом Антонином в 1860 году и переданную им 20 лет спустя в ведение ИППО (в 1888 году школа была преобразована в женскую учительскую семинарию)[5];

– научно-исследовательскую и издательскую работу по изучению исторических судеб и современного положения Палестины и всего ближневосточного региона, библейской филологии и археологии, организации научных экспедиций и раскопок, пропаганде знаний о Святой Земле в российском обществе. В канун Октябрьского революции в целях расширения объема научных изысканий и придания им целенаправленного системного характера планировалось создание в Иерусалиме по окончании Первой мировой войны Русского археологического института – подобного тому, который успешно функционировал в начале века в Константинополе[6].

Не пытаясь охватить в нашем докладе всех аспектов истории ИППО, ограничимся несколькими важнейшими штрихами.

Общество продолжало пользоваться августейшим вниманием и поддержкой императорской фамилии. Во главе его стояли преемственно упомянутый выше великий князь Сергий Александрович (с момента основания Общества до 1905 года), а после его гибели – вдова покойного, великая княгиня Елизавета Федоровна, ныне причтенная к лику святых Русской Православной Церкви. Через подворья и гостиницы ИППО ежегодно проходило до 10–12 тысяч русских православных паломников[7].

Просветительная работа ИППО доныне памятна среди арабской интеллигенции не только Палестины, но и Сирии, и Ливана. Пять народных школ было устроено в Бейруте при содействии влиятельной русской благотворительницы и педагога М. А. Черкасовой. В 1895 году Патриарх Антиохийский Спиридон обратился в ИППО с просьбой принять в свое ведение женскую школу в Дамаске и несколько мужских училищ, а затем постепенно Общество распространило свою просветительную деятельность практически по всей Сирии. Общее число учившихся в школах ИППО арабских детей простиралось до 11 тысяч человек. Не останавливаюсь подробнее на количественных и качественных показателях русской просветительной работы, – ее исследованию и итогам были посвящены многие доклады организованной нами научной конференции 1990 года[8].

В религиозно-просветительной и собственно педагогической своей деятельности Общество, как и Русская Духовная Миссия, свято следовало заветам зачинателей славянского православного миссионерства – равноапостольных Кирилла и Мефодия. Кирилло-Мефодиевская традиция предполагает предельно уважительное отношение к традиции и культуре народа, среди которого православные проповедники совершают свой религиозно-просветительный подвиг, бережное использование его языка и духовного наследия.

Так, и в Сирии, и в Палестине – в отличие от французских или английских школ, в которых преподавание велось (и ныне ведется) исключительно на европейских языках, – в школах и учительских семинариях ИППО преподавание осуществлялось на арабском. Разумеется, в них учили также русскому языку и литературе. Как пишет британский исследователь Дерек Хопвуд, «то, что школа была русской и в ней преподавался русский язык, создавало ей определенную репутацию и атмосферу. Знание русского языка было предметом гордости»[9]. Но при этом приобщение к русской классике с ее признанными, воспитанными на Евангелии, на Пушкине и Достоевском «всечеловечности» и «всеотзывчивости», не сужало, а расширяло ментальность и духовный кругозор учащихся, облегчало им выход в пространство мировой культуры.

Первая мировая война, а затем 1917 год радикально изменили ситуацию. Связи России с Палестиной надолго были прерваны. В марте 1917 года Общество перестало называться «императорским», в апреле великая княгиня Елизавета Федоровна сложила с себя полномочия Председателя, чтобы через год окончить трагически свои дни в Алапаевской шахте. Храмы, школы, больницы и подворья в Святой Земле были оставлены на произвол судьбы. В советских условиях Общество было встроено в систему Академии наук и деятельность его в последующие десятилетия вынужденно сводилась только к научной работе. Тем не менее – и это важно подчеркнуть – государственные интересы, которые всегда стояли за деятельностью Общества, способствовали тому, что даже в самые «антиимператорские» и «антиправославные» времена никто не посягнул на существование ИППО. Общество продолжало функционировать даже в годы Гражданской войны. Оно было временно закрыто в мае 1923 года – и открыто вновь в 1925 году – в связи с неудавшейся попыткой Наркомата иностранных

дел СССР воспрепятствовать передаче земельных владений и имуществ Общества в Палестине под «опеку» английской администрации, под предлогом «упразднения Общества и перехода всего его имущества в собственность государства» (нота Г. В. Чичерина министру иностранных дел Великобритании от 18 мая 1923 года)[10].

Возобновление активной работы Общества в начале 1950-х годов было связано с изменением ситуации на Ближнем Востоке и, прежде всего, с созданием государства Израиль в 1948 году. Тогда был принят новый устав Общества, восстановлен выпуск «Палестинского Сборника» – одного из авторитетнейших востоковедческих изданий.

И все же, разумеется, Российское Палестинское Общество при АН СССР – так в эти годы называлось ИППО – представляло собой, хотя и насыщенную научными силами, но сравнительно мало известную корпорацию, скорее хранительницу славных востоковедческих традиций, чем центр живого дела.

На рубеже восьмидесятых–девяностых годов, когда председателем Общества стал ректор Дипломатической Академии, доктор исторических наук О. Г. Пересыпкин, ныне Чрезвычайный и Полномочный Посол России в Ливане, Общество сумело добиться восстановления основных направлений своей уставной деятельности. В январе 1990 года мы организовали большой международный научный симпозиум «Россия и Палестина: культурно-религиозные связи и контакты в прошлом, настоящем и будущем». В симпозиуме приняло участие около 50 специалистов, в том числе ученые из арабских стран, Израиля, Англии, США, ФРГ и Канады.

Осенью того же года мы впервые смогли осуществить паломническую поездку группы членов Общества в Святую Землю – для участия в «Иерусалимском форуме: представители трех религий за мир на Ближнем Востоке».

25 мая 1992 года Президиум Верховного Совета Российской Федерации принял постановление восстановить историческое имя и статус Импературского Православного Палестинского Общества и рекомендовал правительству принять необходимые меры по практическому восстановлению и возвращению ИППО его имущества и прав. Дело здесь было не в том, чтобы обрести громкий «императорский» титул. Главное – правопреемство, возможность продолжения той работы, которую вели во имя Русской Церкви и Отечества наши дореволюционные предшественники. Мы сумели в том же году издать и восстановленный в своем православном имени «Православный Палестинский Сборник» – 94-й с начала издания (первый вышел в 1881 году и содержал книгу В. Н. Хитрово «Православие в Святой Земле»), 31-й со времени возобновления в советское время (в 1954 году) и первый – с восстановленным названием «православный».

В соответствии с принятым в 1992 году новым уставом ИППО, максимально приближенном к первоначальному, 1882 года, был восстановлен институт почетного членства. Комитет почетных членов ИППО возглавляет Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II. Представители православной иерархии входят как в число почетных членов, так и в состав действующего Совета Общества.

По благословению Святейшего Патриарха Алексия ИППО организовало целый ряд паломнических поездок в Святую Землю, в которых принимали участие иерархи и клирики различных епархий. В январе 1994 года в нашем паломничестве участвовала большая группа преподавателей и студентов Московской Духовной академии (МДА) во главе с тогдашним ее ректором епископом Филаретом; в декабре того же года – группа клириков и мирян Санкт-Петербургской епархии во главе с ныне покойным митрополитом Иоанном; в феврале 1995 года – вновь преподаватели и студенты МДА.

В октябре 1994 года в Москве, в Свято-Даниловом монастыре, состоялась международная научная конференция «Святая Земля в русской духовной традиции», посвященная столетию со дня кончины выдающегося деятеля Русской Православной Церкви, начальника Русской Духовной Миссии в Иерусалиме в 1865–1894 годах, архимандрита Антонина (Капустина). Организатором конференции выступило тогда ИППО – совместно с Русской Православной Церковью, Российской академией наук, Государственным Историческим музеем, Государственным Эрмитажем и Государственной Публичной Исторической библиотекой России.

В юбилейный год, помимо данной конференции, организованной, по благословению Святейшего Патриарха Алексия II, вновь, как и в прежние годы, совместно с Отделом внешних церковных сношений и ИППО, мы планируем также провести международные научные конференции, посвященные 150-летию Русской Духовной Миссии и 115-летию ИППО в Ливане, в Православном Университете Баламанд, и в Палестине – в Назарете[11].

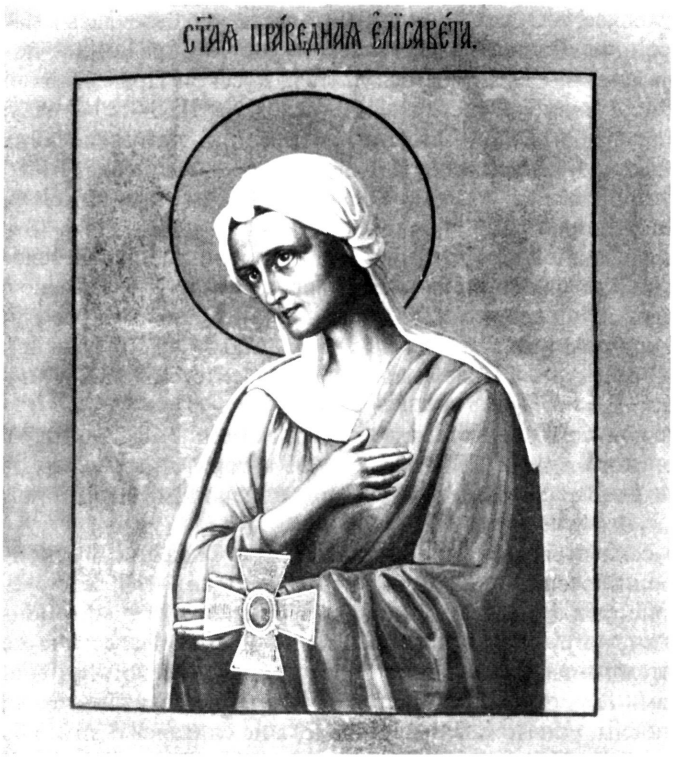
В заключение хотел бы привести замечательные слова, сказанные в 1896 году в годичном собрании Смоленского отдела ИППО одним из авторитетных иерархов Русской Церкви, активным сотрудником ИППО архиепископом Никанором (Каменским).

«Дело, совершаемое русскими людьми чрез Палестинское Общество, беспримерно в тысячелетней истории России, – писал маститый богослов. – Прежде русские люди вносили Свет Христов в среду своих инородцев финского и отчасти монгольского племени – к людям, погруженным в первобытный мрак. В Палестине же русские люди являются деятелями на древней христианской почве и действуют совместно с культурными силами Европы. Миссионерам Запада не изгладить того зла, которое совершили крестоносцы, уничтожая Православие, а не сливаясь с ним, ибо сила не в разрушениях, а в правде. Правда же – в Православии, носителем которого и является ИППО, как Русь Святая, объединяющая в своей безграничной широте любви и современных обладателей Палестины, и достояние Православия в Палестине во все века.

По всему этому каждый православно-русский человек должен вседушевно примкнуть к Императорскому Православному Палестинскому Обществу, как святому, высочайшему и родному делу. Не отдавать ему должного внимания – это значит до преступности быть равнодушным к самому святому на земле, к своим народным стремлениям, к своему великому просветительному призванию в мире.

Русские люди идут в многострадальную Святую Землю не с оружием в руках, а с горячим и искренним стремлением послужить на пользу Святой Земле и своими трудами полагают ничем не сокрушимые ограждения вокруг драгоценнейших остатков святой старины вообще и Православия в особенности. И эти русские люди, несмотря на скромность своего почина, совершают мировое дело, на которое с вниманием, а иногда и с изумлением взирает весь мир. В Святой Земле совершается, можно сказать, первый гигантский шаг великого русского народа на всемирно-историческом просветительном поприще, вполне достойный великой православной России»[12].

Сегодня Русская Духовная Миссия и Императорское Православное Палестинское Общество, вернувшее себе в последние годы историческое имя и традиционный статус, делают под омофором Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II все возможное, чтобы восстановить духовную и материальную основу русского православного присутствия в Святой Земле.



Икона святой праведной Елисаветы, подарок великой княгине Елизавете Федоровне от Императорского Православного Палестинского Общества

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Архимандрит Антонин. (Капустин) Из Иерусалима // Херсонские епархиальные ведомости, № 19,1 октября 1869. С. 651.

[2] Памяти В. Н. Хитрово. СПб., 1903.

[3] Дмитриевский А. А. Императорское Православное Палестинское Общество за 25 лет. СПб., 1907. С. 5.

[4] Лисовой Н. Н. Ключ к Вифлеему. Из истории Императорского Православного Палестинского Общества // Православный Палестинский Сборник (ППС). 31(94) (1992). С. 3–6.

[5] Дмитриевский А. А. Бет-Джальская женская семинария и посещения ее Блаженнейшим Патриархом Иерусалимским Дамианом // СИППО, 1911, № 1. С. 65–73.

[6] Ряжский П. И. Вопросы, связанные с восстановлением деятельности Императорского Православного Палестинского Общества в Святой Земле по окончании войны с Турцией. [Пг., 1915]. С грифом: Доверительно. С. 40.

[7] Пересыпкин О. Г. Палестина, близкая нам // ППС 31(94) (1992). С. 148–154.

[8] Хопвуд Д. Русская просветительская деятельность в Палестине до 1914 г. // Там же. С. 11–17.

[9] Там же.

[10] Грушевой А. Г. Императорское Палестинское Общество (по петербургским архивам) // Архивы русских византинистов в Санкт-Петербурге. СПб., 1995. С. 134.

[11] Обе конференции были своевременно и успешно проведены: в Баламанде – в октябре, в Назарете – в конце ноября 1997 года. В них приняли участие ученые-историки, члены ИППО из Москвы и Петербурга; представители ливанской и, соответственно, израильской научной общественности; а также члены Русской Духовной Миссии в Иерусалиме и представительства Русской Православной Церкви при Антиохийском Патриархате.

[12] Православное Палестинское Общество на служении Церкви и русскому народу. По поводу XXXV-летия деятельности Общества в Святой Земле (1882–1917). Пг., 1917. С. 36–37.

АРХИМАНДРИТ ПЛАТОН (ИГУМНОВ),
профессор Московской Духовной академии

ПОСЕЩЕНИЕ СВЯТЕЙШИМ ПАТРИАРХОМ АЛЕКСИЕМ I СВЯТОЙ ЗЕМЛИ В МАЕ 1945 ГОДА

В истории Русской Духовной Миссии в Иерусалиме посещение Святейшим Патриархом Алексием I в 1945 году Святой Земли имело, несомненно, ключевое значение. Этот визит стал исторической гранью, отделившей эпоху прошлую – дореволюционную и постреволюционную – от настоящей. В том, уже далеком и достопамятном для нас 1945 году, когда наша Родина находилась на вершине величия и мирового признания, этот визит явился естественным следствием и видимым отражением духовного смысла пройденного Россией исторического пути. Культурно тяготея в своей истории и к Востоку и к Западу, Россия духовно жила восприятием библейского образа Святой Земли, раскрывая в евразийском масштабе – от Балтики до Великого океана – исторический смысл судьбы Богообетованной земли, имевшей в соприкосновении с Египтом и Вавилоном свой запад и свой восток.

В событиях мировой жизни, как и в человеческих судьбах, присутствует тайна, сокровенный смысл которой угадывается и оправдывается лишь в измерении вечности. Русские взошли на горные хребты Кавказа и Памира, чтобы с высоты исторического величия России обозреть земную родину Спасителя мира и вместе с тем явить гарантии духовной неприкосновенности этого исторического очага христианства. В миссии Святейшего Патриарха Алексия I Москва заявила о своем историческом праве на церковное присутствие в Святой Земле. Лично самому Святейшему Патриарху Алексию I как носителю, по выражению *Синтагмы* Матфея Властаря, живого и одушевленного образа Христа – Господь судил первому из Российских Первосвятителей поклониться от имени духовно окормляемого им русского народа Живоносному Гробу Господню и посетить драгоценные для русского религиозного чувства священные места Святого Града и Палестины.

Первое посещение Святейшим Патриархом Алексием I Святой Земли началось 28 мая 1945 года, в первые дни наступившего в Европе мира. Святейший Патриарх Алексий I, вступивший 4 февраля 1945 года на Московский Первосвятительский Престол, не мог не усматривать в посещении Святой Земли видимый знак благословения Божия на открывавшееся перед ним высокое и ответственное поприще Первосвятительского служения Церкви.

Визит Святейшего Патриарха Алексия I в Святую Землю в 1945 году носил официальный церковный характер и ставил вполне определенные цели: поклонение Святейшего Патриарха и членов русской делегации христианским святыням Иерусалима и Палестины, совместное богослужение Патриархов Иерусалимской и Русской Церквей, встречи с представителями Древних Восточных Церквей и других Православных Церквей, общение с русскими соотечественниками, которые жили в Палестине и оказались в условиях эмиграции в юрисдикции Заграничной Церкви.

Находящиеся в библиотеке Московской Духовной академии дневниковые записи Святейшего Патриарха Алексия I, сделанные им в мае 1945 года, к сожалению, прерываются записью от 9 мая 1945 года (там написано слово «Победа») и в дальнейшем ни слова не сообщают о личных впечатлениях Святейшего Патриарха ни во время посещения Святой Земли, ни после возвращения его на родину[1].

Вылетев из Москвы ранним утром 28 мая 1945 года, Святейший Патриарх и его свита совершили перелет по маршруту Москва – Тегеран – Багдад – Дамаск, а оттуда на автомобилях через Бейрут прибыли в пределы Святой Земли.

В 15 километрах от Иерусалима Святейший Патриарх и его спутники были встречены наместником Иерусалимского Патриарха Тимофея архиепископом Афиногором, а в самом Иерусалиме – толпами восторженного народа и духовенством. От Давидовых ворот Святейший Патриарх Алексий I в сопровождении духовенства и народа направился к храму Воскресения Христова, главной святыни всего христианского мира. На этом пути, у здания Иерусалимской Патриархии, высокого паломника из России встретил Блаженнейший Патриарх Тимофей. У входа в храм Воскресения Христова обоих Патриархов встретил сонм духовенства в праздничных светлых облачениях. В духовном трепете и со слезами на глазах Святейший Патриарх Алексий I поклонился Гробу Господню и другим святыням Иерусалимского храма. Блаженнейший Патриарх Тимофей обратился к Святейшему Патриарху Алексию I с приветственным словом, чествуя в его лице православную Москву с ее Кремлем и древними храмами. Он сказал: «Эту счастливую встречу двух Патриархов во всечестном храме Воскресения Христова принимаем как дар Божий. Это первый раз, когда Российский Патриарх приезжает как поклонник Живоносного Гроба Господня. За это от всего сердца мы благодарим Бога. И по случаю этого исторического дня да ниспошлем мы Наше Апостольское благословение всему Русскому благочестивому народу и великим его начальникам»[2]. В словах Блаженнейшего Патриарха Тимофея чувствуется глубокое уважение к России, которая на протяжении многих веков оставалась надеждой всего православного Востока и которая теперь, после победоносного окончания Великой Отечественной войны, находилась в зените, апогее своей славы.

Посещение Святейшим Патриархом Алексием I Святого Града Иерусалима явилось в подлинном смысле историческим событием. Никто из предшественников Святейшего Патриарха Алексия I на Московском Первосвятительском Престоле не имел этой благодатной возможности. Государи и Патриархи Московской Руси, оказывая материальную и духовную поддержку Святой Иерусалимской Церкви, не могли из-за политической обстановки в Палестине, находившейся под властью Османской империи, совершить поклонение святыням Святой Земли. После Первой мировой войны, в ходе которой силами России была сокрушена военная мощь Турции и после которой Палестина была объявлена мандатной территорией, оккупированной английскими войсками, политическая обстановка уже в самой России исключала всякую возможность постановки вопроса о посещении Святой Земли Святейшим Патриархом Тихоном и его преемниками, Местоблюстителями Патриаршего Престола.

И только теперь, после окончания Великой Отечественной войны, во время которой произошел радикальный перелом в церковно-государственных отношениях России, позволивший Русской Православной Церкви получить свое официальное признание, посещение Святой Земли Главой Русской Церкви стало не только возможным, но и желательным, поскольку церковное присутствие России в Палестине

определялось новой парадигмой интересов державного государственного правительства.

На фоне происходившей реабилитации традиций русского дореволюционного прошлого, отношения к отечественной истории, литературе и искусству – такое событие, как паломническое путешествие Святейшего Патриарха всея Руси в Святой Град Иерусалим должно было восприниматься как явление вполне закономерное. Кроме того нужно отметить, что это была первая поездка русской церковной делегации за рубеж, и это обстоятельство означало, что длившееся четверть века пребывание Русской Церкви за железным занавесом оставалось теперь за порогом истории. Выезды высших иерархов Русской Церкви в зарубежные страны должны были продемонстрировать перед союзниками по Второй мировой войне и перед всем миром демократические права граждан и свободное положение Церкви в послевоенной России.

Следует, однако, во всех названных объективных предпосылках, определивших возможность посещения Святейшим Патриархом Алексием I Святой Земли, видеть прежде всего проявление всеблагой и всемудрой воли Божией, что, несомненно, не мог не сознавать и сам Святейший Патриарх Алексий I. В ответной речи на слова приветствия Блаженнейшего Патриарха Иерусалимского Тимофея Святейший Патриарх Алексий I говорил о том душевном трепете и благоговении, с которым он и его спутники вступили на Священную Землю, освященную Божественными стопами Спасителя мира. «В лице моего недостоинства, – говорил Патриарх, – вся Православная Русская Церковь склоняется к подножию Гроба Господня и молится о благословении Божием Русской Церкви и Русскому народу»[3].

Святейший Патриарх Алексий I поблагодарил Блаженнейшего Иерусалимского Патриарха Тимофея за то радушие, с которым он встретил русскую церковную делегацию, и выразил молитвенное благопожелание о дальнейшем укреплении духовного единения между Иерусалимской и Русской Церквами.

Существенным вкладом и самой яркой манифестацией этого духовного единения между Церквами-Сестрами и послужило паломничество в Святую Землю Святейшего Патриарха Алексия I.

Последующие дни пребывания Святейшего Патриарха Алексия I во Святой Земле были наполнены посещением священных достопримечательностей Святого Града и его окрестностей. Святейший Патриарх совершал богослужения, принимал многочисленных посетителей. Настоятель Иерусалимского Крестного монастыря архимандрит Григорий так описал впечатления православных жителей Иерусалима от служения Главы Русской Церкви: «Когда Святейший Алексий служил у Гроба Господня – весь град потрясеся»[4].

В своих выступлениях Святейший Патриарх Алексий I не раз высказывал свое благоговение по отношению к святыням Иерусалима и к Матери всех Церквей – Церкви Иерусалимской. Так, в храме Воскресения Христова он сказал: «Мы навсегда сохраним в своем сердце это благословение Матери всех Церквей. Это благословение мы понесем с собой на нашу родину, как благословение Церкви Иерусалимской нашей родной Русской Церкви и русскому народу. Мы веруем, что это единение в молитве между нашими Церквами будет служить источником благодатного утешения для вас и для нас. Оно послужит к еще большему укреплению связей между нашими Православными Церквами»[5].

Известно, что Святейший Патриарх Алексий I воспринял благодать архиерейства от Антиохийского Патриарха Григория IV при рукоположении во епископа в 1913

году в Великом Новгороде, всегда благоговел перед Православным Востоком. В благословении и молитвах Восточных Патриархов он видел источник благословения Божия России в самые суровые и самые трудные для нее времена. В своей речи в Тронном зале Иерусалимской Патриархии Святейший Патриарх Алексий I сказал: «Мы веруем, что сильны молитвы Иерусалимской Церкви и ее Предстоятеля. И мы видим, что, как сказал Его Блаженство Патриарх, – Господь благословил исполнением ту молитву, которую возносили здесь в начале войны о России и о Российской Церкви Предстоятели Церквей Иерусалимской и Антиохийской. Я думаю, что та полная победа, которая дарована Богом нашим народам, есть также плод этой молитвы. Сегодня в этом святейшем месте молились мы, смиренные предстоятели Церквей Антиохийской, Иерусалимской и Российской. И я верю, что эта молитва принесет новое благословение и много счастья нашим Церквам и нашим народам»[6].

6 июня 1945 года, покидая Святую Землю, Святейший Патриарх Алексий I при прощании с Блаженнейшим Патриархом Иерусалимским Тимофеем сказал: «Я считаю для себя великим счастьем, что удостоился быть в Святом Граде Иерусалиме... <и> где бы я ни был, я всю свою жизнь буду вспоминать эти счастливые для меня дни пребывания в Святой Земле»[7].

В тот же день русская церковная делегация прибыла в Каир. Святейшего Патриарха Алексия I приветствовал Александрийский Патриарх Христофор. В ответной речи Святейший Патриарх Алексий I заявил: «Я очень счастлив, что посетил Святой Град Иерусалим. Я также рад быть гостем среди вас, хранителей Православия на Востоке, который богат древними святынями. Русский народ любит и уважает эти святые места»[8].

Восторженный прием был оказан Святейшему Патриарху Алексию I в Александрии. «Александрийцы у здания колледжа с криками: Да здравствует Патриарх Алексий! Да здравствует Россия! – приветствовали Патриарха Алексия I»[9].

Оценивая визит русской церковной делегации в Египет, атташе Советской миссии в Египте И. Бурцев писал: «Путешествие делегации Русской Православной Церкви по Египту имеет огромное историческое значение. Католицизм скомпрометировал себя в связях с фашизмом в только что пережитой войне. Он продолжает теперь поддерживать темные силы реакции, мешает народам установить прочный мир и добрые взаимоотношения между народами. Народы Среднего Востока все больше убеждаются в том, что Православие – это одна из передовых и прогрессивных религий, которая ближе стоит к народу и понимает задачи переживаемого момента...Они убедились, что Патриарх Московский, русские митрополиты и священники стоят гораздо выше священников других стран по знанию своего дела, благородству и культуре»[10].

Посещение Главой Русской Церкви Святой Земли всколыхнуло патриотические чувства русских людей в Палестине, давно потерявших связь с родиной. Их встречи с Патриархом Московским и всея Руси Алексием I явились нравственной предпосылкой скорого возвращения Русской Духовной Миссии в Иерусалиме в лоно Святой Матери-Церкви, под отеческий омофор Патриархов Московских и всея Руси.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Этого нельзя сказать о втором путешествии. В дневниковых записях Святейшего Патриарха Алексия I за ноябрь 1960 года такие отметки сделаны.

«Ноябрь 1960, 17-го. Четверг. Все эти дни занимался с Казем-Беком переводами моих предполагаемых речей в Александрии, Антиохии и Иерусалиме.

22-го. Вторник. От Министерства иностранных дел – Герасимов сделал нам, отъезжающим на Восток, доклад об общем положении, об общем политическом положении в Египте, Ливане и Пакистане.

23-е. Среда. Владимир Алексеевич Куроедов и Макарцев – по вопросам, связанным с нашим путешествием на Восток.

24-е. Четверг. Посол Ливана. От ТАСС – Анна Михайловна.

Вчера были Абрамов и Кузнецов, включенные в нашу делегацию.

Сегодня я приобщался Святых Таин за Литургией, совершенной в Крестовой церкви отцом Алексием». (Имеется в виду – отцом Алексием Остаповым. – *А. П.)*

[2] Зернов М., священник. Историческое путешествие: Приложения: Речь Патриарха Иерусалимского Тимофея // ЖМП. 1945. № 8. С. 25.

[3] Ответная речь Патриарха Московского и всея Руси Алексия Патриарху Иерусалимскому Тимофею // Там же.

[4] Елховский В., протоиерей. День Ангела Святейшего Патриарха Алексия в Иерусалиме // ЖМП. 1949. № 4. С. 6.

[5] Зернов М., священник. Указ. соч. // ЖМП. 1945. № 8. С. 26.

[6] Там же.

[7] Там же.

[8] ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1, № 64. С. 246.

[9] Там же. С. 257.

[10] Там же. С. 266.

АРХИМАНДРИТ АВГУСТИН (НИКИТИН),
доцент Санкт-Петербургской Духовной академии

РУССКАЯ БИБЛЕЙСКАЯ АРХЕОЛОГИЯ В ПАЛЕСТИНЕ

1. Русские археологические исследования в Иерусалиме

В 1961 году в Западной Европе вышла книга Эриха Церена «Библейские холмы». Э. Церен дает в своей книге историю археологических исследований и открытий за последние полтора столетия во всех странах Ближнего и Среднего Востока. Но в перечне имен многих западноевропейских исследователей, внесших свой вклад в развитие библейской археологии, к сожалению, отсутствуют имена русских ученых. Автор предисловия к русскому изданию этой книги отечественный исследователь Д. П. Каллистов справедливо ставит вопрос: «Как же все-таки получилось, что из поля зрения несомненно хорошо эрудированного автора «Библейских холмов» начисто выпала не только целая плеяда русских археологов и востоковедов, развивавших энергичную деятельность еще с первой половины XIX века, но и такие их институты как Российское Археологическое Общество, Археологическая комиссия, Одесское Общество истории и древностей и другие?

Ведь все эти организации на протяжении многих десятков лет периодически выпускали свои «Отчеты», «Известия», «Труды» и «Записки», прекрасно известные тогдашним соотечественникам Э. Церена, которые иной раз и сами помещали в этих изданиях свои работы. И неужели Э. Церену неизвестны прославившиеся на весь мир восточные коллекции нашего Эрмитажа и ценнейшие собрания папирусов и других древнейших документов в наших библиотеках, возникшие не без участия русских ученых-востоковедов?[1]

А ведь более ста лет назад в России было создано Православное Палестинское Общество (1882), которое наряду с широкой благотворительной и просветительной деятельностью предприняло шаги по проведению археологических исследований в Палестине, увенчавшиеся блестящими результатами. Анализу деятельности Палестинского Общества в сфере библейской археологии и посвящена настоящая статья.

Как известно, интерес к Ближнему Востоку у европейских ученых пробудился сравнительно недавно. Военная экспедиция Наполеона Бонопарта в Египет, пригласившего туда и выдающихся ученых, заинтересовала этой сказочной страной весь ученый мир, а археологические раскопки, начавшиеся там в то же время (с 1798 года) и сопровождавшиеся изумительными результатами, после открытия ключа к чтению иероглифов породили целую науку – египтологию. За страной древних фараонов последовала и другая, некогда могущественная держава: в 1820-х годах были произведены первые попытки археологических раскопок в Месопотамии, а с 1840-х годов там уже начались методические раскопки, сопровождавшиеся не меньшими успехами, чем раскопки в Египте, и после создания метода чтения клинописи породившее новую науку – ассирологию. Но нужно было пройти еще немалому времени, чтобы археологический заступ коснулся земли древней Палестины. Библейская страна,

которая должна была быть во главе археологических изысканий, оказалась в конце их. По выражению одного известного ассиролога, откопав давным-давно из-под земли страну Гомера и Геродота, ученые лишь со второй половины XIX века начали откапывать и Библию.

До середины XIX века европейские паломники, посещавшие Палестину, описывали лишь те ее достопримечательности, которые сохранились на поверхности или неглубоко под землей и соответствовали библейскому повествованию, либо считались таковыми. Интересно отметить, что русский писатель Н. В. Гоголь, посетивший Ближний Восток в 1849 году, также пытался следовать традиционному методу, о чем он писал в письме к В. А. Жуковскому: «Что могу сказать я, чего бы не сказали уже другие? Какие краски, какие черты представлю, когда всё уже пересказано, перерисовано со всеми малейшими подробностями? Да и к чему эти бедные черты, когда всякое событие евангельское и без того уже обстанавливается в уме христианина такими окрестностями, которые гораздо ближе дают чувствовать минувшее время, чем все ныне видимые местности, обнаженные, мертвые?»[2]

Усилившийся приток русских паломников в Святую Землю вызвал к жизни появление в Палестине двух учреждений: Русской Духовной Миссии (1847) и Православного Палестинского Общества (1882). Со временем эти русские учреждения в результате целенаправленных и энергичных действий своих руководителей стали владельцами земельных участков как в Иерусалиме, так и в других частях Палестины, и притом как раз в местах, насыщенных в археологическом отношении, где были найдены исторические памятники первостепенной важности.

Согласно 1-му параграфу Устава Православного Палестинского Общества, учрежденного в 1882 году «с исключительно ученой и благотворительной целями», оно поставило одной из самых главных задач «собирать, разрабатывать и распространять в России сведения о святых местах Востока». Соответственно этой задаче в Обществе был создан специальный отдел «учёных исследований и изданий», сотрудники которого предприняли первые опыты русских раскопок в Палестине и восполнили существенный пробел в русской археологической деятельности на Ближнем Востоке, взяв на себя дело исследования и изучения палестинских древностей.

Следует упомянуть о деятельности русских представителей в Палестине, которые своевременно приобрели земельные участки в Иерусалиме и этим самым подготовили основу для проведения здесь в дальнейшем археологических раскопок. В марте 1859 года первый русский консул в Иерусалиме В. И. Дорогобужинов приобрел участок в 140 квадратных сажен и террасу вдоль развалин церкви Санта Мария Латина.

Этот участок, принадлежавший ранее коптскому монастырю, был куплен для возведения здесь дома консула. В 1860 году было решено консульский дом строить на приобретенном большом участке на Мейданской площади. Таким образом, участок остался свободным и представлял собой пустырь, покрытый мусором, из которого выдавались остатки каких-то развалин. Следует отметить, что еще в 1840-х годах прусский консул Шульц открыл на этом месте остовы трех колонн, торчавших из-под земли, а также выступ в виде пилястра[3].

В том же 1859 году по распоряжению В. И. Дорогобужинова были произведены пробные раскопки всего приобретенного участка и очистка его от пятисаженного пласта мусора. В июле 1859 года была приобретена дополнительная территория, и русский участок был таким образом расширен. В 1859–1861 годах постоянно велась очистка этого места, был снят и вывезен громадный пласт культурного слоя; при

этом были открыты остатки древних стен и византийские арки. Открытие этих интересных остатков древности побудило В. И. Дорогобужинова в феврале 1861 года представить русскому правительству подробную записку с ходатайством о необходимости приобрести дополнительные земельные участки, примыкающие к русскому месту, причем указывалось на важное археологическое значение этого места и на возможность открытия остатков атриума, портиков и пропилеев построенной по приказу императора Константина базилики. Это ходатайство было удовлетворено, и в 1863 году часть указанных мест была приобретена Россией.

Русские представители в Палестине не считали, что им принадлежит монополия на археологические исследования в недрах приобретенного ими земельного участка. Уже в то время ученые разных стран осознавали необходимость международного характера исследований Святой Земли. Поэтому владельцы русского участка в Иерусалиме разрешали иностранным археологам производить раскопки на территории, находящейся в пользовании Русской Духовной Миссии. В 1864 году французский ученый Вогюэ и в 1865 году английский палестиновед и археолог Вильсон проводили раскопки на русском участке, но затем по разным причинам раскопки были прекращены и само место снова было засыпано землей[4]. Результаты исследований Вогюэ и Вильсона были опубликованы Кондером, руководившим по поручению английского Палестинского Общества топографическими съемками в Иерусалиме[5].

Трудное дело не было доведено до конца, но тем не менее в результате раскопок были найдены остовы колонн, остаток стены с пилястром, угол с выступом древней стены, развалины арки и несколько бесформенных остатков древней кладки.

В 1873–1874 годах в Палестине по поручению английского Палестинского Общества работал К. Клермон Ганно. Летом 1874 года он производил археологические исследования на русском месте в Иерусалиме.

Об этих раскопках Клермон Ганно писал впоследствии: «Русский консул и архимандрит Антонин (Капустин) любезно предоставили мне необходимое дозволение; здесь во всяком случае я находился вне прямого или косвенного вмешательства местных властей. <....> Несколько лет тому назад (1864) К. Вильсон прорытием нескольких траншей положил начало раскопкам на этом месте, которое одинаково интересует как изучающих топографию города, так и археологов, но он не был в состоянии продолжить их»[6].

Русский профессор А. А. Олесницкий, который находился в Иерусалиме в то же время, когда Клермон Ганно производил раскопки, упоминает о них лишь мимоходом, связывая их с византийскими воротами, и присовокупляет, что они были расчищены Клермоном Ганно, «но без определенных результатов»[7].

Ученым не было ясно, какую связь имели между собой эти остатки, к каким древним сооружениям они должны быть отнесены. Эти вопросы, несмотря на всю их важность, не могли быть решены удовлетворительно из-за недостаточности предварительных исследований. Разрешение их и было предпринято Православным Палестинским Обществом.

В качестве гипотезы иностранные палестиноведы высказывали предположение о связи остатков древних колонн с базиликой императора Константина, построенной по его распоряжению при Гробе Спасителя, а остатки найденных стен – со второй Иерусалимской стеной. В связи с этим Палестинское Общество, приняв решение возобновить и расширить раскопки на русском участке, поставило на разрешение два вопроса: 1) разъяснить план Константиновских сооружений на месте смерти и Воскресения Господа нашего Иисуса Христа и 2) отысканием направления второй

городской стены Иерусалима подтвердить подлинность чествуемой всем христианским миром пещеры, служившей погребальным ложем Бессмертному[8].

Итак, самую главную часть всех производившихся на русском участке раскопок было предназначено сделать русским исследователям во главе с начальником Русской Духовной Миссии в Иерусалиме архимандритом Антонином (Капустиным). Архимандрит Антонин прибыл в Иерусалим 11 сентября 1865 года и с первых дней своего пребывания в Святой Земле уделял большое внимание научным исследованиям, связанным с библейской археологией. Но, к сожалению, его деятельность всегда встречала целый ряд затруднений и требовала с его стороны большой затраты энергии и громадного напряжения физических и духовных сил. К раскопкам на русском месте он смог приступить лишь в марте 1883 года, когда на это был получен фирман от турецкого правительства.

В Иерусалиме архимандрит Антонин познакомился с местным палестиноведом Конрадом Шиком и, зная о его глубоких познаниях в области топографии Иерусалима, привлек его к осуществлению археологических исследований, составлению планов и снимков раскопок.

Конрад Шик родился в Вюртемберге в крестьянской семье и в 1845 году в числе других четырех молодых людей был послан в Иерусалим Базельским Обществом в качестве ремесленника-миссионера, поскольку по профессии он был столяр. Постепенно К. Шик начал изучать археологию и его специальностью стал подземный Иерусалим, который он, как городской архитектор, а затем непременный участник всех научных или строительных раскопок, знал как, очевидно, никто. Ему многими услугами обязано и Палестинское Общество и, прежде всего, научной обработкой произведенных Обществом раскопок на русском участке. Он скончался в 1900 году в 80-летнем возрасте[9].

Для производства раскопок архимандрит Антонин нанял на поденную работу жителей пригородного селения Силоама, и 7 марта, в понедельник, на 2-й седмице Великого поста, начался вывоз земли с исследуемого участка. Для транспортировки земли за пределы участка использовалось до 20 ослов, на которых навьючивали перекидные мешки: «Вывозим землю на ослах за город, через Дамасские ворота, – писал архимандрит Антонин, – а камни сваливаем тут же по углам кое-где, находя затруднительным и излишним вывозить их с места»[10]. По подсчетам архимандрита Антонина, «главной статьей расходов был вывоз с места за город мусорной земли, представивший в общности громадную цифру 13.100 ослиных вьюков»[11].

Следует отметить, что работа производилась в жаркое время года, и можно легко представить себе те испытания, которые выпали на долю всех тружеников, занятых на раскопках. Но если летняя жара затрудняла работы, то впоследствии зимние дожди и бури совершенно не позволяли производить их. «Зимние непогоды в январе месяце, – писал архимандрит Антонин в отчете Православному Палестинскому Обществу, – препятствовали мне предпринять что-либо более существенное. <...> Открыть работы мне не позволяло все то же холодное и дождливое состояние погоды»[12].

Трудности встречались в работе ежедневно, усугубляясь по мере углубления работ в землю. Архимандрит Антонин писал по этому поводу: «Работа на сем месте представлялась затем опасной: совсем неожиданно могли обрушиться и передняя закладка с еще держащимися арками, и тераса, и стенка, держащая колонну, а за ней и весь накрытый еще уцелевшей аркой пролет»[13].

Необходимо подчеркнуть, что материальные затруднения, связанные с раскопками, не позволили архимандриту Антонину провести их в бóльшем масштабе;

кроме того, ограниченность пространства, предназначенного для исследования, не позволяла привлекать к работе более 12–14 человек (для сравнения можно упомянуть о том, что у профессора Зеллина при раскопках Иерихона было занято около 200 человек, а у прфессора Лайона при раскопках Самарии в 1908 году – до 400 человек[14]. Тем не менее результаты раскопок были блестящими и привлекли внимание выдающихся отечественных и зарубежных палестиноведов.

Одним из важных открытий, сделанных архимандритом Антонином при раскопках, было обнаружение остатков древней стены, что помогло по-новому и более правильно понять евангельское повествование о распятии и погребении Спасителя. Дело в том, что величайшая христианская святыня – Гроб Господень находится в настоящее время внутри стен Иерусалима, между тем как, согласно Священному Писанию, тело Богочеловека было положено по иудейскому обычаю *вне врат* (Ин. 19, 20; Евр. 13, 12), поскольку на основании Ветхого Завета нельзя было устраивать кладбище в черте города.

Как известно, в Священном Писании Ветхого Завета о возведении первой Иерусалимской стены говорится следующее: «...Давид взял крепость Сион: это – город Давидов» (2 Цар. 5, 7). «И поселился Давид в крепости, и назвал ее городом Давидовым, и обстроил кругом от Милло и внутри» (2 Цар. 5, 9). К этим кратким сообщениям историк I века Иосиф Флавий добавляет, что Давид первым из царей иудейских окружил Иерусалим стеной.

Эта первая стена Давида просуществовала около 250 лет. Обрушившаяся в течение этого долгого времени и также вследствие войн, которые довелось перенести Иерусалиму, эта стена была исправлена и восстановлена при царе Езекии (728–699 до Р.Х.). Она простояла еще более ста лет – до 587 года, когда Навуходоносор, царь вавилонский, завоевав Иудею и Иерусалим, все предал разрушению и опустошению и увел евреев в плен вместе с царем их Иехонией. В 536 году до Р.Х. персидский царь Кир разрешил пленным иудеям вернуться на родину и восстановить разрушенный Иерусалим. Но новую стену им было разрешено возвести только в 445 году до Р.Х. при персидском царе Артаксерксе, который по ходатайству своего приближенного Неемии не только дал на это разрешение, но и предоставил для этого необходимые строительные материалы, о чем подробно повествуется в книге Неемии (гл. 2).

После возведения второй Иерусалимской стены при Неемии и до Пришествия на землю Спасителя вокруг Иерусалима никакой другой внешней стены не сооружалось[15]. Таким образом, просуществовав от сооружения при Неемии более 400 лет, эта стена находилась в Иерусалиме во дни Господа Иисуса Христа. И хотя во дни Спасителя в Иерусалиме было несколько внутренних стен, но внешняя стена была одна, а именно – вторая, построенная при Неемии.

Спустя 40 лет после Рождества Христова и 7 лет после Его Вознесения, иудейский царь Ирод Агриппа I, желая ввести в черту города Иерусалима предместье Везефу, расположенное к северу от внешних городских стен времен Неемии, построил третью Иерусалимскую стену. Нет никакого сомнения, что при возведении третьей стены в городскую черту вошли предместье Везефа и те места, где был распят, погребен и воскрес Господь Иисус Христос и которые до того времени находились вне городской черты.

В 70 году по Р.Х. римляне под предводительством Тита, сына римского императора Веспасиана, разрушили Иерусалим, его храм и стены до основания. Культурный слой, накопившийся почти за две тысячи лет, спрятал под собой следы второй стены, оставшейся после разрушения Титом Иерусалима. Что касается нынешней

Иерусалимской стены, то она была построена, как гласит об этом надпись на Яффских воротах, лишь между 1534 и 1542 годами при султане Сулеймане, причем Голгофа и Гроб Господень вторично вошли в черту новой городской стены[16].

Открытие фрагмента второй Иерусалимской стены явилось блестящим результатом, имеющим важное значение для библейской археологии и сделавшим честь Православному Палестинскому Обществу. Едва ли нужно пояснять важность определения местности, по которой проходила вторая стена Иерусалима. Ранее некоторые западные палестиноведы считали, что она проходила севернее храма Воскресения, вследствие чего уже во времена земной жизни Спасителя нынешние Гроб и Голгофа должны были находиться внутри тогдашнего Иерусалима и, следовательно, не могли считаться подлинными.

По прямому смыслу евангельского повествования о крестной смерти Спасителя оказывалось, что Голгофа и место погребения Христа находились вне городских стен, но недалеко от ворот, потому что у Голгофы было много *мимоходящих*. Поэтому отождествление современной Голгофы с древней было возможно лишь тогда, когда можно было бы доказать, что она находилась вне пределов второй стены. До открытия, сделанного под эгидой Палестинского Общества, этот вопрос можно было решать и в отрицательном смысле, то есть предполагать, что современная Голгофа не есть евангельская.

Раскопки, проведенные архимандритом Антонином, опровергли это мнение. Открытие и исследование истинного направления второй стены вскоре подтвердились изысканиями архитектора К. Шика, более 40 лет изучавшего топографию Иерусалима. Результаты раскопок на русском участке Иерусалима были подробно изложены архимандритом Антонином и К. Шиком и составили 7-й выпуск сборника Православного Палестинского Общества.

Выдающееся открытие в области библейской археологии, сделанное архимандритом Антонином, было тогда же отмечено иностранными учеными. Так, например, в журнале «Ля Терре Санте» (Святая Земля) (15 октября 1884. № 223. С. 1004–1009) появилась статья аббата П. Монике, посвященная этому открытию. Этот отзыв имеет особое значение, поскольку он был написан одним из представителей Римско-Католической Церкви, которые в те времена признавали в Палестине подлинность святынь, находящихся только в их владении. В статье «Подлинность Святого Гроба. Открытие второй стены Иосифа» аббат писал, в частности: «В местности, лежащей на восток от Святого Гроба и принадлежащей России, уже давно указывали на особенно замечательные развалины, которые были двух родов: часть стены еврейского происхождения и остатки двух арок римского времени. С 1858 года Пиеротти, инженер на службе турецкого правительства, считал уже часть стены остатком второй стены города. После него (в 1862 году) граф де Вогюэ, раскопав её несколько более, признал в ней то же самое происхождение. В 1864 году капитан Вильсон в свою очередь исследовал эти развалины, но предполагал в них остатки церкви».

Далее аббат П. Монике продолжал: «Очень любопытно было бы проследить стены города по ту сторону русского места, но абиссинцы, владеющие этой местностью, слишком бедны для предпринятия археологических раскопок и не очень интересуются подобными вопросами, даже когда с ними связана религиозная задача. Сверх того, эти изыскания очень обеспокоили бы владельцев, так как могли бы быть произведены только через церковь абиссинцев, дом коптского епископа и монастырь св. Авраама. Это было бы, однако, самым верным средством удостовериться, идет ли городская стена в одном направлении со стеной, открытой на русском месте,

или поворачивает на юг. В первом случае она проходила бы мимо самой Голгофской скалы, отстоя от нее едва на несколько метров, во втором – уклон от неё должен быть значителен, так как по Евангелию от Иоанна мы знаем, что с вершины городских стен можно было читать надпись, прибитую на Кресте. Слова Евангелия точны и не могут быть поняты в ином смысле: *Сего же титла,* – говорит он, – *мнози чтоша от иудей, яко близ бе место града, идеже пропяша Иисуса...* (Ин. 19, 20).

Наконец, обстоятельство это подтверждается еще словами святого апостола Павла, который говорит, что Господь претерпел смерть *вне врат* (Евр. 13, 12)». Заканчивая свои рассуждения, аббат Монике писал: «Я видел, что архимандрит (Антонин. – *Авт.*) снимал различные фотографические виды этих развалин, предоставлял свободный к ним доступ посетителям, осведомлялся об их мнении и поручил знатоку определить значение этих развалин. Следует радоваться, что развалины эти достались в руки самых честных и самых ученых православных в Иерусалиме»[17].

Помимо открытия остатков второй Иерусалимской стены архимандрит Антонин обнаружил в одной из ее частей врата, современные сооружению стены. Вот что писал архимандрит Антонин по поводу порога этих врат: «Порог их состоит из двух громадных плит, весьма потертых и как бы вылощенных от долговременной ходьбы по ним. Линия больших дверных створок видна совершенно отчетливо, означенная выбоиной в камне с двумя по краям ямками неровной величины для утверждения пят бывших створчатых дверей. Середина порога, именно в месте соединения плит, несмотря на то, что глубоко выбита стопами людскими, представляет в себе очерк четвероугольной ямки, в которой утверждался дверной засов, когда ворота были наполовину или совсем запертыми. После того как ямка была не в меру разъедена железом, по соседству же с нею, но уже не в центре дверного поперечника выдолблена была другая, имеющая вид пятки обыкновенного ключа»[18].

По мнению ряда отечественных палестиноведов, эти найденные врата имели исключительно важное значение для воссоздания крестного пути Спасителя. «Порог вел за город, где должны находиться остатки ворот, – писал Ф. Греков (Палеолог). – Священное Писание сохранило нам и название этих ворот – Ефремовы. Эти ворота – ближайшие к Голгофе, а поэтому более чем вероятно, что по этому пути от городского рынка, через отысканный порог, по русскому месту, к воротам Ефремовым и через них шла Божественная крестная стезя...»[19]. По мнению другого русского палестиноведа – В. Хитрово, «открытие продолжения древнееврейской стены на восток и порога подкрепляют высказанные ранее исследователями топографии древнего Иерусалима предположения относительно прохождения здесь городской Иерусалимской стены времен Спасителя, а также предположения графа Вогюэ, Олесницкого, архимандрита Антонина и Шика о нахождении здесь городских укрепленных ворот, через которые могла проходить конечная часть Крестного пути»[20].

В Православном богословском энциклопедическом словаре, в статье, посвященной Палестине, также утверждается ранее высказанная учеными догадка о чрезвычайной важности тех открытий, которые были сделаны представителями Православного Палестинского Общества в Иерусалиме: «В 1883 году начались раскопки на русском месте, близ храма Воскресения Христова в Иерусалиме, причём были открыты остатки древних городских стен Иерусалима, так называемой второй стены, воздвигнутой Неемией в 445 году до н. э. по возвращении из Вавилонского плена, и порог врат, ведших за город во время земной жизни Спасителя. Через них Христос переступил, неся Крест к Голгофе»[21].

Но и этим не ограничились плоды археологической деятельности архимандрита Антонина (Капустина) в Иерусалиме. Археологическая ценность русского участка была настолько велика, что помимо отыскания остатков древнееврейской эпохи, архимандриту Антонину удалость обнаружить сооружения, принадлежавшие к более позднему времени: колонны, арки и остовы столбов, а также остатки нескольких поперечных стен. И это неудивительно – ведь русский участок находился в непосредственном соседстве с Иерусалимским храмом Воскресения и занимал часть той территории, где в древности находилась базилика Воскресения Христова.

По окончании Никейского собора (325), перед своей поездкой в Рим в 326 году, святой равноапостольный император Константин в дошедшем до нас тексте письма к архиепископу Иерусалимскому, святому Макарию выразил свое желание почтить место страдания и погребения Иисуса Христа сооружением, достойным этого места[22]. Работы по сооружению базилики были начаты, и через короткое время строительство храма было закончено. Это явствует из записок неизвестного паломника – «Бордосского путника», который посетил Иерусалим в 333 году и отметил, «что на этом месте повелением императора Константина только что (лат. *ибидем модо. – Авт.*) сооружена базилика»[23].

Но основные сведения об этой базилике находятся в жизнеописании императора Константина, составленном Евсевием Памфилом. Евсевий Памфил, митрополит Кессарийский и церковный историк, освящавший храм, оставил подробное описание этой базилики в Иерусалиме. Евсевий описывал храм, ему отлично известный, для тех, кто его либо видел, либо мог видеть, и в то время, когда храм еще существовал; поэтому описание в некоторой степени схематично. Вполне возможно, что текст не дает полного, ясного представления о храме, но невозможно допустить, что в этом тексте содержатся недостоверные сведения.

Вот главные моменты рассказа Евсевия Памфила: до императора Константина пещера Гроба Господня была засыпана землей и представляла собой высокую площадь; на ней был выстроен храм Афродиты. Первым распоряжением императора Константина было разрушить этот храм. Решив выстроить храм около пещеры Гроба, он послал всем начальствующим на Востоке римским наместникам приказание помогать постройке щедрыми приношениями; к епископу же Иерусалимскому Макарию послал письмо, в котором поручал ему руководить постройкой. Пещера Гроба была украшена колоннами; строение занимало часть большой площади, которая была вымощена камнями и с трех сторон окружена длинными рядами портиков.

«Вслед за словами царя, – писал Евсевий, – шло дело, велись работы, и на самом месте спасительного страдания устраивался новый Иерусалим. <...> И вот, как бы некую главу всего, он (царь) сначала украсил священную пещеру, ту Божественую Гробницу, возле которой блистающий светом Ангел некогда благовествовал общее всем пакибытие, явленное через Спасителя (гл.34). Итак, прежде всего, эту гробницу, как бы главу всего, царская щедрость украсила отборными колоннами и весьма многими украшениями, придавая ей всяческий блеск (гл.35). Потом она (царская щедрость) перешла на весьма большое место – открытый атриум, тут расстилавшийся, который был вымощен мрамором, обведен с трех сторон галереями портиков... По обеим сторонам во всю длину храма тянулись двойные колоннады верхних и нижних парных портиков, которых потолки были также украшены золотом»[24].

Несмотря на то, что описание Евсевия – это описание очевидца (он присутствовал при освящении храма в 335 году), нельзя сказать, что оно было совершенно ясным. Этим объясняется то, что попытки реставрации этих сооружений, делавшиеся

различными учеными, давали различные результаты. Известны четыре такие попытки: археологов Виллиса, Тоблера, Вогюэ и Сеппа. Раскопки, произведенные на русском участке архимандритом Антонином, явились своеобразным венцом усилий его предшественников. Результаты этих раскопок, проанализированные и обобщенные совместными усилиями архимандрита Антонина и К. Шика, свидетельствовали о том, что базилика императора Константина занимала сравнительно большое пространство, куда вошла и Акра (общественное здание) предшествующего периода. Строители базилики воспользовались ее стенами, также как и городской стеной, чтобы превратить их в стены базилики, а ров, который шел в направлении от севера к югу и затем поворачивал от востока к западу, был засыпан, для того чтобы выровнять всю площадь. Таким образом в стены Константиновой базилики были превращены северная, восточная и южная сторона Акры, из которых первая (северная) образовала стену параллельного базилике крытого портика, вторая же и третья – стены самой базилики. Следовательно, в состав базилики вошли и открытые на русском месте древнееврейские стены, образовавшие юго-восточный угол базилики[25].

Обобщая результаты раскопок, связанные с базиликой императора Константина, отечественный исследователь в конце прошлого столетия высказал предположение о том, что «воспользовавшись постройкой Акры, архитектор (по свидетельству блаженного Иеронима, Евстафия, пресвитера Константинопольского), немного расширил площадь к востоку, захватив часть торговой площади по ту черту, которая образовывалась выходившими за стену выступами, среди которых был открытый ныне порог; таким образом, ворота крестного пути, ведшие на форум Акры, ворота Ефремовы, были заложены, но проход в виде буквы L остался, образуя улицу, шедшую возле крытого портика, который составлял южную границу базилики. На русском месте базилики сохранились 2 столба, поддерживавшие этот портик; расстояние между столбами составляет 4,75 метра. Затем, на том же месте находятся 2 столба и пилястр, принадлежавшие, по реставрации Шика, пропилеям, внешние столбы которых выходили на торговую площадь»[26].

В докладе, представленном отечественным палестиноведом В. Н. Хитрово на рассмотрение Православного Палестинского Общества, отмечалось, что предпринятые Обществом раскопки уяснили важные детали Константиновых сооружений, а именно: дали точные расстояния некоторых их частей, указали план пропилеев и найденной массивной стеной доказали, что открытая площадь не была смежной с пропилеями, а отделялась от нее большим сооружением, которым могла быть только базилика[27].

Ради объективности следует отметить, что выводы, связанные со второй Иерусалимской стеной, порогом врат и базиликой императора Константина, не были приняты единодушно в русских научных кругах. Вскоре после того как результаты раскопок на русском участке были опубликованы в 7-м выпуске Православного Палестинского Сборника (СПб., 1884), в печати появилась книга русского палестиноведа Б. П. Мансурова под названием «Базилика императора Константина в Святом Граде Иерусалиме» (М., 1885), в которой большинство из высказанных в издании Палестинского Общества мнений подвергались подробному критическому разбору.

Как в данном труде, так и в дальнейших своих публикациях Б. П. Мансуров придерживался той точки зрения, что «Христова святыня есть великое и священное дело; поэтому прежде признания вновь открытого предмета (врата) за святыню Христову необходимо окружить себя таким запасом доказательств, который мог бы противостоять всем возражениям и устранить всякие сомнения»[28]. В целом позиция

Б. П. Мансурова была оценена благожелательно как его сторонниками, так и научными оппонентами. В рецензии, написанной автором, разделявшим точку зрения Б. П. Мансурова, говорилось о том, что «сочинение Б. П. Мансурова старается ввести тружеников палестинской археологии в область точных фактов и наблюдений; но, разрушая поспешные и смелые выводы, автор в то же время остерегается от создания новых собственных проектов. Необходимо признать важность за новыми открытиями в Иерусалиме памятников древности и пожелать Православному Палестинскому Обществу успехов в деле столь важном как для науки, так и для религиозного чувства»[29].

Что касается представителей тех кругов палестиноведов, чьи выводы были подвергнуты в сочинении Б. П. Мансурова критике, то и они в целом оценивали его труд положительно. Так, В. Н. Хитрово, излагая свое мнение о книге Б. П. Мансурова, писал следующее: «Не менее отрадным результатом раскопок есть самое появление книги Мансурова «Базилика императора Константина». Если исключить из нее полемику, не вполне научные приемы... и слишком поспешные выводы, в чем, конечно, извинением служит, что это первый научный труд ее автора, то книга эта в нашей палестинской литературе, при нашем вообще малом знании ее, принесла ту несомненную пользу, что своим скептицизмом сказала: «не относитесь легковерно к тому, что вам говорят об Иерусалиме, не верьте на слово, а сами потрудитесь сличить, проверьте и подумайте и только тогда составьте суждение о прочитанном». За это, конечно, с применением к его собственной книге, можно сказать большое спасибо автору «Базилики императора Константина»[30].

Для того, чтобы в некоторой степени составить представление о характере научной полемики по поводу русских раскопок в Иерусалиме, следует обратиться к проблеме, связанной с отысканием остатков второй Иерусалимской стены и находившихся в ней вратах. В протоколах заседаний Православного Палестинского Общества этот вопрос освещался довольно подробно: «По отношению к остаткам несомненно древних еврейских стен обнаружились затруднения, препятствующие считать их просто остатками городской стены. Как объяснено в изданиях Палестинского Общества и в книге Б. П. Мансурова, препятствия эти заключаются в том, что лицевые фасады этих стен (то есть стороны с выпусковыми большими камнями) оказываются обращенными внутрь города, а не вовне, что невозможно для городской стены, и, наоборот, ворота при вновь найденном пороге (при предположении его одинаковой древности), соединявшиеся с вышеупомянутыми стенами, открывались некогда к стороне Гроба Господня, а не внутрь города, что опять выходило наоборот против ожидаемого»[31].

Здесь же можно привести отрывок из научного отчета архимандрита Антонина, написанного ранее выхода в свет книги Б. П. Мансурова, где как бы предваряется и оспаривается возражение, приведенное выше. «Сам же новооткрытый памятник Христовых времен готов был как бы возразить нам против придаваемого ему нами значения, – писал архимандрит Антонин. – Ворота сравнительно узки, чтобы быть им городскими. Затем, при составленном нами предположении, они должны были отворяться вовне, чему не принято быть в городских воротах, ради страха нашествия вражеского обыкновенно укрепляемых изнутри засовами. Ширина ворот в 4 без малого аршина, конечно, невелика, и на нынешние понятия о деле как бы не приходится. Но не забудем, что мы имеем тут дело с древностью, всего более страшившеюся нападения отвне врагов и уже конечно избегавшею широких отверстий в городских забралах, особенно там, где местность и по сию и по ту сторону представлялась

ровной, как в настоящем случае. Что же касается отверстия ворот вовне, на объяснение сего спешат все нынешние 6 ворот города Иерусалима, все имеющие вид башни с двумя собственно воротами, образующими внутри ее искривленный и ломаный ход для удобства отражения вторгшегося врага»[32].

Таким образом, со временем возникла необходимость дать подробную оценку критическим замечаниям Б. П. Мансурова по поводу результатов русских раскопок в Иерусалиме. Для бóльшей объективности это было поручено осуществить Совету Русского Археологического Общества (РАО), которое в своей работе и выводах было бы независимо от Православного Палестинского Общества. 24 декабря перед Советом РАО была поставлена задача оценить научное значение произведенных Православным Палестинским Обществом раскопок на основании изданных им книг, а также возражений против них, помещенных в книге Б. П. Мансурова «Базилика императора Константина»[33].

К участию в работе для разрешения этих вопросов Совет РАО пригласил следующих своих членов, компетентных в тех областях археологии, которые имели прямое отношение к поставленным вопросам: начальника Иерусалимской Миссии архимандрита Антонина, наместника Свято-Троицкой Сергиевой Лавры архимандрита Леонида (Кавелина), В. Г. Васильевского, Д. И. Гримма, Н. П. Кондакова, Н. В. Покровского, А. Н. Резанова, Н. В. Султанова, И. Е. Троицкого и профессора Киевской Духовной академии А. А. Олесницкого[34]. Полученные письменные отзывы от некоторых из них в феврале 1887 года обсуждались на нескольких заседаниях Совета РАО.

Свои заключения относительно научного значения раскопок Палестинского Общества Совет РАО сформулировал в следующих тезисах:

1. Глубокая дохристианская древность найденных на русском месте остатков стен, сложенных из камней с выпусками, не подлежит сомнению.

2. Весьма вероятно, что и вновь отысканный порог со следами ворот, а также и другая стена, идущая с севера на юг, принадлежат к столь же глубокой древности.

3. В таком случае необходимо будет принять, что все эти остатки входили в состав какого-нибудь сооружения, скорее всего приворотной башни при второй Иерусалимской стене, и что вообще близкое отношение остатков ко второй Иерусалимской стене не подлежит сомнению.

4. Что с точки зрения христианского Предания не может быть решительно отрицаемо и близкое отношение найденного порога к Крестному пути Спасителя.

5. При настоящем состоянии наших знаний в существующих на русском месте колоннах и пилястре нет никакой возможности видеть что-либо другое, кроме пропилей базилики Константина Великого; а в таком случае необходимо признать, что остатки древнееврейских стен введены были в состав сооружений Константина[35].

Большое значение по данным вопросам имел для Совета РАО отзыв профессора А. А. Олесницкого, обладавшего общепризнанным авторитетом именно в области иерусалимской археологии. Профессор Олесницкий доказывал принадлежность стен с выпусковыми камнями древнееврейской дохристианской эпохе, мнение его имело большой вес, поскольку летом 1886 года он имел возможность подтвердить свои прежние наблюдения новыми исследованиями на месте русских раскопок[36].

Интересно то обстоятельство, что один из иностранных археологов, ранее осуществлявших раскопки на русском участке в Иерусалиме, М. Вогюэ, независимо от выводов Совета РАО подтвердил высокую научную ценность открытий, сделанных представителями русской библейской археологии. В своей статье, опубликованной в 1886 году, он, в частности, писал: «Именем научных библейских исследований,

благодарю за оказанные (Палестинским. – *Авт.*) Обществом услуги археологии Святой Земли, разъяснением одного из важнейших вопросов, касающихся топографии Иерусалима... Раскопки, произведенные русским Обществом, достигли по меньшей мере той важной цели, что доставили все данные, которые заключались на месте, и в этом отношении исчерпали вполне вопрос. Можно быть уверенным, что изучение места, по крайней мере в пределах русских владений, дало все, что оно могло дать... Правда, жалко, что раскопки эти не могли быть продолжены во дворе, принадлежащем коптскому монастырю и окружающем подземную церковь Обретения Креста; нет сомнения, что они открыли бы важные и подлинные следы Константиновых сооружений. Но я боюсь, что настоящее поколение не увидит того духа терпимости и забвения предрассудков, чтобы подобные работы были мыслимы. До тех же пор крайне счастливо, что русское правительство и русское Палестинское Общество доставили несколько научных данных к тем многочисленным вопросам, которые возбуждает досточтимый памятник, посвященный Святому Гробу. Благодарю их именем друзей христианского Востока, благодарю их за то место, которое ими отведено моим скромным исследованиям»[37].

В заключение следует упомянуть о дальнейшей судьбе тех древних реликвий, которые были открыты архимандритом Антонином. Произведенные на русском месте раскопки и открытые здесь остатки древнееврейской стены, порога Судных врат, арки базилики Константина и пристроек византийской эпохи, естественно, потребовали со стороны Православного Палестинского Общества сооружения зданий для их защиты от непогоды. Для достижения этой цели Палестинское Общество нашло возможным всю северную часть, где были сосредоточены главные реликвии, связанные с евангельскими событиями, реконструировать так, чтобы к ним был свободный доступ паломников. Здесь же предполагалось устроить археологический музей.

13 сентября 1887 года трудами Палестинского Общества был заложен первый камень нового сооружения. К 1891 году было закончено строительство сооружений, которые должны были охранять древние святыни; порог Судных врат, открытый при раскопках, был огражден решеткой и по обеим стенам были помещены иконы, а сверху на арке повешены лампады.

Заканчивая краткий обзор начального периода археологической деятельности Православного Палестинского Общества, следует отметить, что и в последующие годы его представители также активно подвизались на ниве изучения святых мест, связанных с евангельскими событиями. Целый ряд русских палестиноведов, в том числе и архимандрит Антонин, сделали многое для развития отечественного палестиноведения. Но даже если ограничить перечень их достижений упоминанием об открытиях, сделанных более ста лет назад на русском участке в Иерусалиме, этого будет вполне достаточно, чтобы увидеть, какое достойное место занимает русское палестиноведение в истории библейской археологии.

2. Русские археологические исследования в Палестине

Открытия, сделанные русской библейской археологией в Святой Земле, связаны в первую очередь с именем архимандрита Антонина (Капустина), который в течение 28 лет, вплоть до своей кончины в 1894 году, был начальником Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. Трудами архимандрита Антонина были приобретены земельные участки в Палестине и вскоре на них были произведены интересные и богатые в научном отношении раскопки. Все это было возможным потому, что любовь архимандрита Антонина к Святой Земле и усердие по открытию и сохранению библейских

памятников были безграничны. Некоторые из наиболее замечательных древних памятников, служившие до того овечьими загонами у феллахов, занесенные песком и едва доступные для изучения, были расчищены архимандритом Антонином от вековых наслоений, приобретены им в собственность Русской Духовной Миссии и получили название русских памятников в Палестине. Истории открытий, сделанных на некоторых из них, и посвящен настоящий раздел.

Яффа. В 1868 году архимандрит Антонин приобрел в пригороде Яффы пустырь под названием «Дарбатейн Табита». Место это носит арабское название Табиты, то есть Тавифы. Предание связывало этот участок с местом упокоения праведной Тавифы, воскрешенной апостолом Петром (Деян. 9, 36–43). Еще в 1870 году, по словам архимандрита Антонина, участок представлял «обширный пустырь: сперва холмистый, потом совершенно ровный, имевший фигуру параллелограмма». В двух местах к тому времени уже были открыты пещеры, служившие гробницами у древних жителей Иопии.

Архимандрит Антонин энергично взялся за исследование этого места, связанного с новозаветным повествованием, и в 1874 году открыл здесь на русском участке целый некрополь, давший много ценных археологических находок, обогативших основанный при Миссии археологический музей. Эти раскопки обогатили в научном плане не только музей Яффы, поскольку многое из того, что было обнаружено архимандритом Антонином при раскопках, направлялось им в Россию в дар Духовным академиям, о чем в свое время писал профессор Киевской Духовной академии А. А. Олесницкий: «Какую важность имеют эти раскопки, тому доказательством могут служить уже каталоги археологического музея при нашей (Киевской Духовной. – *Авт.*) Академии, в которых целые тысячи номеров наполненны пожертвованными отцом Антонином нашему музею разными весьма интересными древними вещами, в значительной степени им самим найденными при раскопках. Очень много древних вещей, пожертвованных отцом Антонином, значатся в каталогах и других Духовных академий»[38].

Интересно отметить, что труды архимандрита Антонина в археологической сфере побуждали и других русских исследователей заниматься систематизацией отысканных ими древностей. Одним из таких людей был русский представитель в Палестине Устинов, который владел в той же Яффе домом, где разместил свое археологическое собрание. Оно представляло большой интерес с научной точки зрения, что и было отмечено в печати: «собрание это... составлено почти исключительно из предметов, найденных по сирийскому побережью в Яффе, Газе и других местах. В этом собрании находятся, в частности, мраморные бюсты философа Платона и неоплатоника Олимпиодора высокой работы»[39].

Иерихон. Как известно, раскопки, произведенные в Иерихоне, в основном были организованы иностранными археологическими обществами. Но картина будет неполной, если не упомянуть о тех трудах, которые были предприняты там представителями Православного Палестинского Общества. Начало этим раскопкам положил в 1875 году все тот же неутомимый архимандрит Антонин (Капустин). Впоследствии, в 1886 году, Палестинское Общество ассигновало 1500 рублей на раскопки в Иерихоне на русском участке[40].

В саду, расположенном на русском участке в Иерихоне, издавна были видны остатки мозаичных полов. Русский археолог Я. И. Смирнов, исследовав их в 1891 году, установил, что они являются остатками частного дома. «На значительном пространстве обнаруживаются следы разрушенных домов: на пустырях видны небольшие холмики, образовавшиеся от развалившихся зданий, на одном из них лежит база

колонны; в садах при работах находят остатки стены, иногда сложенные из больших, хорошо отесанных камней»[41], – писал об этих раскопках русский церковный археолог Н. П. Кондаков.

Раскопки в Иерихоне продолжались, и каждый день приносил русским археологам радость открытий. «В Иерихоне на русском месте постоянно открываются новые предметы вследствие расчистки почвы, – сообщалось в журнале «Известия Русского Археологического Института в Константинополе». – Очень интересны во многих отношениях пещеры, находящиеся в близости монастыря Иоанна Хозевита. Но проникнуть в них не оказалось возможным, так как доступ к пещерам соединён с невероятными затруднениями»[42]. Но поскольку археологические исследования имеют свою специфику, не все результаты раскопок были впоследствии доступны для дальнейших исследований. В Палестине в те годы для археологов не было никаких гарантий со стороны турецких властей, и поэтому неудивительным покажется сообщение, сделанное вскоре после завершения этих раскопок: «Часть мозаик, открытых архимандритом Антонином, была им сфотографирована, часть камней с надписями приобретена им, другая часть хранится в благонадёжном месте. Но есть мозаики и надписи, которые снова зарыты и место нахождения которых знает только драгоман Русской Духовной Миссии, при посредстве которого и сфотографированы Институтом (РАИК. – *Авт.*) несколько мозаик и надписей»[43].

Об этом же сообщал и Н. П. Кондаков, посетивший с научными целями Сирию и Палестину и побывавший на русском участке в Иерихоне. «На территории сада Палестинского Общества, – писал он, – был найден мозаичный пол и древняя стена с северной части его. Перед домом садовника вырыты были стены, дверь и колонны. Но эта яма засыпалась землей и мусором и на поверхности земли видны были лишь большие тесаные камни от разобранных стен, обломки одной колонны да две капители, за домом видны также два обломка колонн»[44].

Продолжение раскопок на русском месте в Иерихоне было в дальнейшем затруднено тем, что на этом участке началось возведение зданий русского подворья и храма. Но при закладке фундамента этих строений было сделано очередное важное открытие: было найдено мозаичное надгробие основателя древнего храма Кириака, похороненного здесь. Из текста надписи, обнаруженной на надгробии, следует, что игумен Кириак умер 11 декабря 566 года. Таким образом, стало ясно, что русское подворье и храм основаны на месте монастыря и церкви VI века; стало известно точно и имя его основателя[45].

Русский исследователь М. Ростовцев сообщал и некоторые другие подробности о раскопках, проведенных вблизи остатков древнего храма в Иерихоне: «К сооружениям монастырским и церковным, может быть, принадлежало и любопытнейшее сооружение, находящееся недалеко от церкви, – писал он. – Я имею в виду куски большого гранитного (синайский гранит) цилиндрического камня, покрытого снаружи орнаментом в виде сетки или медового сота и встроенного в мурованный цилиндр, сооруженный над колодцем или ямой, в которую сбоку ведет лестница. Вверху посередине в мурованном цилиндре сделано отверстие, ведущее в упомянутое углубление или колодезь»[46].

Русские исследователи осознавали ту большую важность, которую представляли раскопки на русском участке в Иерихоне. Было обращено внимание на необходимость исследовать этот участок более подробно в археологическом отношении. Но, к сожалению, целый ряд обстоятельств не дал возможности продолжить так успешно начатое дело и, в первую очередь, события, связанные с Первой мировой войной.

Елеонская гора. В свое время архимандрит Антонин, заботясь о расширении земельных владений Миссии, не забывал, что обследование этих мест должно быть прежде всего археологическим, результатом чего были в высшей степени интересные открытия и ценные находки на Елеонской горе. С 1868 по 1889 годы архимандритом Антонином было куплено 8 участков на Елеоне, за которые он заплатил 20 тысяч франков. В частности, в 1870 году был приобретен большой участок земли близ места Вознесения Господа, на восточной стороне Елеонской горы.

Произведенные на этом месте раскопки показали, что до арабского нашествия на Иерусалим и Палестину здесь существовал великолепный православный храм. При раскопках были найдены два мозаичных пола, один из которых, с армянской надписью V–VI веков, является редким образцом мозаичного дела. На остатках другого мозаичного пола сохранились изображения птиц, рыб и т. п., причем по своему стилю эта мозаика была весьма похожа на ту, что сохранилась в храме Крестного монастыря[47]. Кроме того, здесь было найдено также множество погребальных пещер[48].

Но на этом не закончились открытия русских археологов на Елеонской горе. В апреле 1892 года на русском месте, при дороге, ведущей от Гефсиманской погребальной пещеры Пресвятой Богородицы на вершину Елеонской горы, Православное Палестинское Общество начало постройку двух домов. При рытье фундамента рабочие обнаружили две пещеры. Первая из них имела направление к северу от постройки, под восходящую на гору дорогу. Во второй пещере была найдена надгробная плита с надписью, которую по начертанию букв можно было отнести к VI веку. Перевод первых двух слов не встретил затруднения: *Гробница Иоанна.* Больше трудностей представили последние два слова: их можно было прочитать как *армянина Таронского,* то есть из известной армянской области Дарон или Тарон[49].

Открытия, сделанные русскими исследователями на Елеонской горе, помогли уточнить историю христианских общин, обосновавшихся здесь после Вознесения Спасителя. Дело в том, что в те же годы на южном склоне средней вершины Елеонской горы по дороге в Вифанию иностранными учеными был открыт мозаичный пол с надписью, шагах в 500 от дороги на восток. Он был обнаружен при закладке фундамента дома под твердым слоем земли от 6 до 10 футов толщиной. На южной стороне пола имелась греческая надпись: «Для упокоения Евсевия пресвитера, Феодосия диакона, Евгения, Елпидия, Евфрата, Агафоника монашествующих»[50]. Поэтому в связи с тем, что открытая надпись – греческая, а найденная русскими археологами на вершине Елеонской горы – армянская, можно было сделать вывод о том, что в древнехристианскую эпоху армяне имели свой участок на вершине горы, а греки владели местом на ее склоне[51].

В дальнейшем на русском участке на Елеоне была воздвигнута церковь Вознесения, и весьма символичным является тот факт, что под сводами этого храма впоследствии был похоронен его основатель и строитель – архимандрит Антонин (Капустин)[52].

3. Итоги археологической деятельности архимандрита Антонина (Капустина) († 1894)

О трудах начальника Русской Духовной Миссии в Иерусалиме архимандрита Антонина можно написать солидные монографии. Только лишь анализу предпринятых им в 1883 году раскопок на русском участке в Иерусалиме, в результате чего были найдены остатки второй Иерусалимской стены, порог Судных врат и руины базилики императора Константина, посвящены тома исследований. По-видимому, будет достаточно отметить несколько характерных моментов его деятельности,

чтобы составить приблизительное представление о его кипучей энергии церковного деятеля и ученого.

Так, например, во время работ в Харам-аш-Шерифе был найден камень с греческой надписью. Неосторожно вынимая его, рабочие раскололи этот камень. Архимандрит Антонин, однако, успел еще до повреждения снять отпечаток надписи и спас затем от уничтожения некоторые его куски[53]. В 1892 году французский ученый Жерме-Дюран опубликовал эту надпись в «Ревю Библик». На надписи обозначено число, когда она была сделана, но Жерме-Дюран, не разобравшись в значении даты, высказал догадку, что этот памятник был привезен в Иерусалим из других мест Палестины. Дешифровку надписи суждено было осуществить русским ученым.

Надпись в буквальном смысле гласит следующее: «...таможенник (имени не сохранилось. – *Авт.*), племянник епарха Ареовинда, покоится здесь. Читатель пусть помолится о нем, так как он достоин блаженной памяти. В декабре месяце, первом индиктионе 104 года». Анализируя эту надпись, русский ученый греческого происхождения Пападопуло-Керамевс высказал предположение, что этот памятник имеет иерусалимское происхождение и не был привезен сюда из других мест Палестины, а год надписи указывает на существование особой иерусалимской эры.

Ареовинд, по мнению Пападопуло-Керамевса, был епархом Константинополя в первом индиктионе, как это видно из одного указа императора Юстиниана на его имя. Этому индиктиону вполне соответствует 553 год по Р.Х. Тот же индиктион упоминается и в вышеприведенной надписи, в которой он соответствует 104 году. Так как во многих городах Палестины и Сирии существовали свои особые календари, например в Антиохии, Селевкии, Газе и др., то Пападопуло-Керамевс полагал, что 104 год приводился по иерусалимской эре. Чтобы найти начало этой эры, необходимо вычесть 104 из 553 и получится 449 год. В этом (449) году в Иерусалиме пребывала императрица Евдокия и во время своего пребывания восстановила стены Иерусалима. Пападопуло-Керамевс высказал предположение, что в 449 году реставрация стен была завершена и что городские власти в воспоминание этого события положили 449 год в начало нового летосчисления[54]. Из изложенного видно, что это интересное предположение, не потерявшее свою ценность и в настоящее время, могло быть сделано исключительно благодаря трудам архимандрита Антонина, спасшего древний памятник от уничтожения.

Отдавая почти все свое время заботам по расширению деятельности Русской Духовной Миссии, строительству новых зданий, приему многочисленных паломников из России, совершению богосужений, архимандрит Антонин занимался научной деятельностью лишь за счет отдыха. По воспоминаниям тех русских ученых, которые знали его лично либо слышали о его неустанных трудах от других, «только вечером архимандрит Антонин оставался один; друзьями его и собеседниками были любимые книги, до позднего часа он сидел то над какой-нибудь старинной рукописью или фолиантом, то вел ученую археологическую работу, то, вооружившись лупой и имея под руками капитальные нумизматические издания, напрягал все усилия своего зрения над чтением какой-нибудь старинной рукописи или греческой монеты, то удалялся на устроенную им над Миссией обсерваторию, чтобы там провести несколько времени, изучая дивную твердь небесную с ее неисчислимым разнообразием светил»[55].

Делом рук архимандрита Антонина было и создание археологического музея в здании Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. В кругах церковных археологов этому собранию давалась самая высокая оценка за ее разнообразный и богатый

подбор реликвий, принадлежавших к различным эпохам: «Собрание это особенно богато терракотовыми погребальными лампочками (светильниками. – *Авт.*) еврейской эпохи, а также греческими и латинскими надписями Палестины на подлинных плитах и слепках. Замечательна также нумизматическая коллекция, собранная архимандритом Антонином, которая заключает в себе большое собрание еврейских монет и около 80 монет византийской эпохи. Все эти предметы завещаны покойным архимандритом Антонином Русской Духовной Миссии в Иерусалиме»[56].

Архимандрит Антонин сделал это завещание весной 1894 года, за несколько дней до своей кончины. 19 марта генеральный консул С. В. Арсеньев был приглашен отцом Антонином для составления духовного завещания, которым он, в частности, передал Духовной Миссии собранный материал – все археологические находки, за исключением мраморного бюста Ирода Великого, который должен был быть переданным в Эрмитаж[57].

Этот бюст был найден в Иерусалиме вблизи так называемых царских гробниц; архимандрит Антонин считал его изображением Ирода. Этот бюст изображает мужчину средних лет с окладистой бородой и с повязкой на голове, на повязке находится рельефное изображение римского орла. Архимандрит Антонин считал эту голову изображением Ирода на основании одного места у Иосифа Флавия, где сказано, что Ирод первым из властителей Иудеи стал носить на голове повязку с изображением римского орла, что он приказал воздвигнуть себе в Иерусалиме статую, на которой он изображен с подобной повязкой и что во время народных волнений статуя эта была низвергнута[58].

Говоря о дальнейшей судьбе археологических памятников, собранных архимандритом Антонином, необходимо отметить, что после его кончины на пост начальника Русской Духовной Миссии был назначен архимандрит Рафаил (Трухин). К сожалению, за все время, проведенное архимандритом Рафаилом в Иерусалиме (1894–1899), завещание архимандрита Антонина о его наследстве в основном осталось невыполненным. Дело в том, что архимандрит Антонин завещал собрание греческих и южнославянских рукописей Публичной библиотеке в Петербурге. Но в течение 5 лет, прошедших после его кончины, и его библиотека, и археологические древности по-прежнему находились в Иерусалиме, и лишь только мраморная голова Ирода была отправлена в Эрмитаж в 1898 году[59]. Впрочем, ответственность за выполнение воли покойного несло русское консульство в Иерусалиме, а не Миссия. Библиотека архимандрита Антонина, насчитывающая несколько тысяч книг, и доныне составляет гордость Миссии[60].

Сохранились воспоминания одного из русских исследователей, М. Ростовцева, посетившего в начале нынешнего столетия археологический музей, основанный архимандритом Антонином: «В нем я нашел немало вещей первостепенного достоинства и, прежде всего, богатейшую коллекцию палестинской керамики, которая в последнее время все более и более интересует современное научное исследование, – писал автор воспоминаний. – В состав музея входит и превосходный эллинистический саркофаг, один из немногих памятников местной декоративной скульптуры. <....> Чрезвычайно любопытны изображенные на этом саркофаге корзинки, наполненные кедровыми шишками, очевидно, входившие в состав погребального ритуала. Головы быков, с подвешенными на них гирляндами, обычны»[61].

Далее М. Ростовцев отмечает исключительную научную ценность этого памятника, принадлежавшего к раннехристианской эпохе и в то время совершенно неизвестного в международных археологических кругах: «Мне неизвестно, чтобы этот саркофаг был где-нибудь издан и разобран. Дата его, может быть, определяется сравнением с

датированной гробницей Тиберия Клавдия Сосандра в Северной Сирии (134 год по Р. Х.). Гирлянды и букрании, идущие здесь по фризу гробницы, в высшей степени похожи на наши, как по структуре самой гирлянды, так и по сухости и резкости стиля резьбы. Самый мотив встречается вообще в Сирии нередко, но гробница Сосандра является наиболее близкой параллелью к нашему саркофагу. К сожалению, мне осталось неизвестным, где именно саркофаг был найден. Памятник этот заслуживал бы, конечно, лучшей публикации, чем та, которую я могу сделать здесь»[62].

Завершая обзор научной деятельности архимандрита Антонина, которую он вел в Палестине в течение 28 лет вплоть до самой своей кончины на 78-м году жизни в 1894 году, накануне праздника Благовещения, можно отметить, что его труды окончились лишь за 5 дней до его смерти.

4. Деятельность Русского Археологического Института в Палестине

Задачей созданного в конце прошлого столетия в Константинополе Русского Археологического Института (РАИК) было в первую очередь изучение истории Византии. Но, поскольку Палестина входила некогда в состав окраинных владений Византийской империи, сотрудники РАИК проявляли к изучению палестинских древностей постоянный интерес. Одним из первых шагов, предпринятых в этом направлении, было изучение древних остатков Мадебы (Медева, по Библии; см.: Нав. 13, 16).

Впервые название *Мадеба* встречается в Библии в рассказе о занятии евреями обетованной земли, когда, по определению Моисея, Заиорданье было отдано коленам Рувима и Гада и части колена Манассии, причем Мадеба вошла в состав области Рувима (Нав. 13, 1–15). О Мадебе упоминал и Иосиф Флавий; из актов Халкидонского Собора известно, что в V веке Мадеба была епископией митрополии Босры, подчиненной Антиохийской Патриархии, и что епископом Мадебским был Гаиан или Каян.

Предполагать, что Мадеба была одной из жертв опустошительных войн Хозроя, отнявшего у Византии всю христианскую Сирию и покрывшего ее развалинами, не позволяют надписи, найденные в мозаиках пола двух базилик, которые можно отнести к концу VI века или даже к началу VII века. Однако весьма возможно, что во времена крестовых походов Мадебы уже не существовало, и поэтому ее имени нигде в рассказах об этих походах не находится[63].

В 1880 году на месте древнего города Мадебы поселилась группа арабских христианских семейств. При переделке остатков древних зданий на жилища были обнаружены интересные мозаичные полы и фундаменты зданий, в большинстве своем базилик. На фундаменте одной из этих базилик в 1895 году была построена православная греческая церковь, и только уже при расчистке новой постройки от строительного мусора был обнаружен интереснейший мозаичный пол древней базилики. Благодаря случаю, приведшему в Мадебу во время очистки вновь построенной греческой церкви библиотекаря Иерусалимской Патриархии Клеопу Киликида, была спасена сохранившаяся еще тогда часть мозаичного пола, который, как оказалось, представлял географическую карту Палестины, Сирии и Египта, исполненную, по всей вероятности, в VI веке по Р.Х. Опубликованная Киликидом, эта мозаика привлекла к себе внимание ученого мира, так как она, несомненно, представляла древнейшую греческую карту, заслуживавшую самого серьезного изучения[64].

В 1897 году РАИК воспользовался пребыванием в Палестине молодого русского художника немецкого происхождения Николая Карловича Клуге и поручил ему заняться съемкой планов, зарисовкой акварелью и фотографированием открытых к тому времени памятников древности в Мадебе. Н. К. Клуге провел в Мадебе за этой

работой около года и результатом ее явилась целая серия тщательно исполненных планов древнего города и обнаруженных там христианских базилик, акварелей с мозаик пола, сохранившихся в некоторых из этих базилик, и фотографий как нынешнего поселения, так и сохранившихся древностей[65].

О высоком уровне научной деятельности РАИК и о том авторитете, который он завоевал в русских научных кругах, свидетельствует один, на первый взгляд, непримечательный случай. В самом начале нынешнего столетия русский гражданин А. Соломяк, находившийся в Палестине по делам, не имевшим отношения к археологическим раскопкам, был волей случая вовлечен в события, связанные с важной находкой. В данном случае примечательно то, что он сразу же сообщил руководству РАИК все подробности.

Согласно сообщению А. Соломяка, 18 марта 1901 года в Иерусалиме была обнаружена древняя мозаика. В этот день к нему пришел один из местных жителей и рассказал, что вблизи Дамасских ворот, за городскими стенами к западу, в еврейском предместье, владелец дома багдадский еврей Шалом Габай, копая яму у себя во дворе, наткнулся на твердый помост. А. Соломяк поспешил к этому месту и стал расчищать небольшую площадку на дне ямы. Вскоре показались неясные очертания человеческого лица, а затем и целая мозаичная фигура кентавра. Не имея свободного времени и достаточных сведений для самостоятельных раскопок, русский паломник, однако, желал сделать доступной открытую мозаику всестороннему исследованию археологов. «Признаюсь, – писал он в РАИК, – мне очень хотелось, чтобы честь этого важного, как увидим ниже, открытия, принадлежала русской науке, но в Иерусалиме, к глубокому сожалению, нет в настоящее время ни одного русского ученого, специально изучающего местные древности, которые, прибавлю от себя, далеко не все открыты и изучены»[66].

Опасаясь невежественного обращения с мозаикой со стороны хозяина и соседей, А. Соломяк уговорил его слегка засыпать ее землей и обещал вскоре вернуться. Затем он отправился в близлежащий католический монастырь святого Стефана к ученому доминиканцу Лагранжу, директору находящейся в этом монастыре Археологической библейской школы, и сообщил ему о найденной мозаике. П. Лагранж вместе с русским любителем древностей поспешил к месту находки, и они снова стали откапывать помост. Очистив около 3–4 квадратных метров, они увидели тщательно и с большим искусством выполненные фигуры: сидящего мужчины (почти в человеческий рост), играющего на многострунной лире и окруженного различными животными и птицами; внизу, по обеим сторонам от этой фигуры, находились по правую сторону – кентавр, по левую – сатир. Все это было окружено четырехугольным мозаичным бордюром – орнаментом, состоящим из разных фигур.

Но вскоре оба исследователя вынуждены были прекратить дальнейшие раскопки из-за собравшейся толпы любопытных и появления местной полиции. На следующий день П. Лагранж со своим помощником, с разрешения местного инспектора народного просвещения, откопали весь мозаичный помост, на котором кроме уже найденной они обнаружили еще две мозаичные картины с изображением двух женских фигур[67]. Как сообщал далее русский любитель древностей, «на следующее утро я пришел с фотографом, чтобы снять мозаику, но нашел там уже полицейских, которые получили приказ не позволять никому срисовывать или фотографировать ее. С большим трудом и не без известного средства мне удалось умилостивить блюстителей порядка, которые и разрешили моему фотографу сделать два снимка, при сем мною препровождаемые»[68].

Из сообщения А. Соломяка следует, что он сделал все возможное, чтобы утвердить приоритет русской археологии в сделанном им открытии и сразу же переслал фотоснимки с изображением древней мозаики в РАИК. Но он не ограничился «технической» стороной дела и далее в своем сообщении приводил некоторые соображения по поводу найденной им мозаики: «По мнению П. Лагранжа, она изображает «Триумф Орфея», окруженного представителями животного царства. Присутствие женских фигур можно объяснить, быть может, находившейся невдалеке от этой мозаики усыпальницей этих матрон. Мозаика не может принадлежать эпохе, позднейшей царствования Адриана (II в. по Р.Х.), так как её чисто языческий сюжет никоим образом не мог уже иметь место в Иерусалиме позднейшем, христианском»[69].

В начале нынешнего столетия Православное Палестинское Общество, занимавшееся раскопками в Палестине, начало ощущать некоторые трудности как в материальном, так и в научном отношении. В те годы секретарь этого учреждения В. Н. Хитрово ставил вопрос о необходимости создания научного отдела в Палестинском Обществе, поскольку эпизодические раскопки на русских участках в Палестине требовалось заменить планомерной исследовательской работой. 11 апреля 1900 года состоялось собеседование Православного Палестинского Общества по научным вопросам, касающимся Палестины, Сирии и сопредельных с ними стран. На этом заседании П. К. Коковцев прочел записку о необходимости русских археологических изысканий в Палестине и о желательности расширения в связи с этим деятельности ученого отделения Палестинского Общества[70].

Он, в частности, сказал о том, что «Православное Палестинское Общество имеет уже готовый материал для археологических изысканий и раскопок, владея на правах собственности в Палестине и в самом Иерусалиме целым рядом в высшей степени интересных в археологическом отношении исторических местностей и памятников, которые только ждут, чтобы русские археологи уделили им внимание. Например, известный монолит в Сильване около Иерусалима, несомненно, остаток эпохи Соломона (по одним данным – гробница дочери фараоновой, по другим – база жертвенника, выстроенного для неё Соломоном)[71]; или так называемая гробница пророков на Елеонской горе, снова возбудившая в последнее время интерес западноевропейских археологов»[72].

Поэтому помощь, которая могла быть оказана Палестинскому Обществу со стороны РАИК, дала бы свои положительные результаты. Деятельность РАИК в области палестиноведения не ограничилась случайными, эпизодическими исследованиями Святой Земли, но его представители внесли свой достойный вклад в развитие отечественной библейской археологии.

Бет-Захари (Дом Захарии). К началу XX столетия относятся раскопки, произведенные русскими археологами в пригороде Иерусалима. Под названием Бет-Захари (Дом Захарии) у арабов известен пустынный и каменистый, поросший тернием, большой пологий холм в 16 километрах от Иерусалима и 7,5 километрах от Вифлеема по Хевронской дороге, принадлежавшей одному арабу, вифлеемскому уроженцу.

Производя на холме пробные раскопки, этот араб обнаружил развалины и фундамент каких-то зданий и обратился к православным грекам, католикам и русским представителям в Палестине с предложением купить у него этот участок совсем дешево – за 140 золотых монет. Пока все они размышляли над этим предложением, судьба снова стала благоприятствовать арабу. Случайно у подножия холма был открыт сильно осевший от времени старинный водоем, остатки акведука, доставлявшего воду из Арруба в Иерусалим, и ниша со следами фресок. Новое открытие

вызвало у ученых сильнейший интерес к Бет-Захари, прежние колебания исчезли, и все захотели приобрести продаваемый участок. Араб «уловил момент» и пустил имение с торгов по принципу «кто больше». И вот первоначальная скромная цена в 140 золотых быстро возросла до 900. Победителями оказались русские, в значительной мере благодаря энергии представителя Русской Духовной Миссии иеромонаха Владимира (вскоре после этого отправленного в Россию) и драгомана при Русской Миссии в Иерусалиме Г. Халеби, питомца Киевской Духовной академии. Так, осенью 1902 года Бет-Захари сделался русским достоянием[73].

В ходе произведенных затем пробных археологических раскопок было обнаружено большое количество древностей. Был открыт фундамент небольшой, величиной 20×10 метров, церкви с абсидой, нефом и притвором, фундамент прилегающих пристроек и фрагмент мозаики на греческом языке в одной из внутренних частей храма. Смысл надписи можно было истолковать как «церковь была сооружена на месте бывшего «дома Захарии»[74].

В 1906 году русский археолог И. Я. Стеллецкий посетил Бет-Захари и на основании подробных дополнительных исследований сделал весьма важные выводы, касающиеся истории Древней Церкви. «Из развалин в Бет-Захари сейчас видно немногое, – писал И. Я. Стеллецкий. – Все остается засыпанным со времени пробных раскопок 1902 года, как бы в ожидании радикального расследования по всем правилам археологической науки. Все же можно проследить абрис церкви и смежных с ней построек. Над абсидой и частью нефа древней церкви теперь возведено небольшое здание в две комнаты... Во второй находится собрание разнородных предметов древности – своеобразный бет-захарский музей, собранный тщанием надзиравшего тогда за участком миссийского монаха, археолога-любителя. В комнате находятся также фрагменты древнего мозаичного пола с нашумевшей надписью, к сожалению, сильно попорченной при расчистке вследствие неопытности русских рабочих-паломников»[75].

Непосредственно к зданию церкви в древности примыкало какое-то обширное строение с многочисленными цистернами и полузасыпанными сооружениями. Внутри одного из них, куда вела хорошо сохранившаяся узкая каменная лестница, тоже были открыты следы мозаичного пола. Несколько ниже, на террасе восточного склона холма, обрисовывались контуры другого здания. Рядом с ним был обнаружен склеп, в котором при расчистке нашли огромных размеров человеческий скелет.

«Вся площадь развалин усеяна археологическими фрагментами, – продолжал И. Я. Стеллецкий далее, – белые стволы мраморных колонн, коринфские капители и пр., красиво отчеканиваются на однообразном темно-сером фоне мусора и камней. Кое-где попадаются остатки старинного акведука и много разнообразной формы и величины цистерн: уже к тому времени было открыто и расчищено до восьми, из которых три функционировали, доставляя свежую и чистую воду. Одна из этих цистерн кувшинообразной формы находится близ бывшего здания церкви, другие две, значительных размеров, с высеченными ступенями внутрь, расположены в северо-западной части холма, рядом с шоссейной древнеримской дорогой. Над этими цистернами возведены каменные навесы с железными дверями, запирающимися на замок»[76].

Другой особенностью Бет-Захари являлось множество пещер и гробниц. Весь западный склон холма представлял из себя сплошной некрополь. В погребальных пещерах были найдены груды человеческих костей, множество глиняных не бывших в употреблении светильников, черепки глиняной посуды и пр. По мнению И. Я. Стеллецкого, «многовековую смену древних культур в Бет-Захари завершила христианская культура. Наглядным памятником последней служат описанные выше развалины...

Это суть развалины христианского монастыря, обширного, многолюдного и богатого, ранней византийской эпохи, приблизительно IV–V веков по Р.Х.»[77].

До сих пор речь шла о раскопках, осуществленных на восточном и западном склонах холма Бет-Захари. Важные открытия были сделаны также и на северо-восточном склоне, где были найдены искусственные пещеры. К тому времени, когда здесь побывал И. Я. Стеллецкий, на северо-восточном склоне было расчищено несколько больших пещер. Вполне же реставрировано только две. Из них меньшая, северная, представляла собой высокую, полутемную, почти квадратную комнату, куда вели 8–9 полуразрушенных земляных ступеней. Более интересным оказалось другое подземелье, бóльших размеров и находящееся ближе к развалинам церкви. Оно также представляло собой комнату, высокую, до полутора саженей (3,5 м), в виде продолговатого четырехугольника, длиной около двух саженей (4,7 м). Внутрь вела лестница в 11 широких, тоже полуразрушенных ступеней.

«Подробный осмотр этого помещения приводит к убеждению, что здесь мы имеем дело с христианской катакомбой первых веков. Служила ли последняя и местом погребения для умерших, пока трудно сказать, но то, что она отвечала потребностям религиозного характера, что это была катакомбная церковь – это вне сомнения»[78] – такой вывод сделал И. Я. Стеллецкий после осмотра раскопок. Но он не ограничился исследованием этой катакомбной церкви и продолжил свои изыскания.

У входа внутри катакомбного помещения, с левой стороны, Стеллецкий обнаружил еще одну пещеру высотой в человеческий рост; по его мнению, это могла быть церковная ризница. «У середины южной стены, в дне подземелья, рушенная земля, – продолжал Стеллецкий. – По словам монаха, здесь была круглая яма, в которую все уходила земля, прежде чем удалось, наконец, засыпать ее. Но и теперь при ударе слышен глухой звук пустого пространства, и ничего не будет невероятного, если допустим, что здесь перед нами тот самый погребальный склеп, какого этой христианской катакомбе недостает. К сожалению, абсолютный недостаток времени не позволил нам произвести даже поверхностных раскопок хотя бы покрывавшей дно пещеры земли»[79]. Окончательный вывод, сделанный И. Я. Стеллецким после осмотра, был весьма важным: «Катакомбы служили каким-то особым, прикровенным целям, и мы не погрешим, если будем настаивать на мысли, что она служила именно местом тайных молитвенных собраний палестинских христиан в периоды гонений»[80].

Тивериада. Другим местом, где русские палестиноведы проводили свои изыскания в Святой Земле, была Тивериада. Большую исследовательскую деятельность осуществил здесь русский ученый М. Ростовцев, посетивший Тивериаду в начале 1900 годов. Он тщательно проанализировал результаты раскопок, проведенных на русском участке работниками Миссии. Здесь при расширении купленного для устройства подворья дома, находящегося на самом берегу озера недалеко от южной окраины города (у самой стены), были сделаны интересные находки, никем до сих пор не отмеченные и не описанные. К сожалению, при проведении раскопок работниками Миссии не было проявлено должного научного подхода к найденным им предметам древности.

По этому поводу М. Ростовцев с горечью писал: «Заведующий подворьем и постройкой послушник отец Иван (Иоанн), очень милый и смышленый человек, никакого представления об истории археологии и важности найденных им древностей не имеет (хотя к чести его надо сказать, что он все-таки без всяких указаний извне ни одного найденного остатка не погубил, а все их либо приспособил к постройке, либо сохранил). Поэтому, когда при расширении дома по направлению к озеру и

частичной застройке самого озера отец Иван (Иоанн) наткнулся на древние помещения и древние фундаменты, он, конечно, и не подумал о снятии плана найденного, об их фотографировании и зарисовке, а попросту воспользовался этими стенами для своей постройки. При таком положении дела составить точный план найденного сооружения теперь без долгой и кропотливой работы на месте и ряда дополнительных раскопок совершенно невозможно»[81].

Но, к счастью, М. Ростовцев смог воспользоваться дополнительными материалами для того, чтобы составить хотя бы приблизительное мнение о характере найденных здесь древних руин: «Свет на цель и назначение открытых стен и пяти продолговатых, крытых полуцилиндрическим сводом помещений, которые встроены отцом Иваном (Иоанном) в свою постройку, проливают, ввиду сказанного, не сами эти стены, а найденные здесь в массе архитектурные части сооружения. При работах на озере и около озера отец Иван (Иоанн) нашел сотни кусков стволов колонн из местного камня и целый ряд капителей разных размеров и разных типов. Большинство колонн он встроил в свои стены; капители, по его словам, все сохранил»[82].

И тем не менее М. Ростовцев, имея в своем распоряжении столь скудные данные, смог сделать глубокие научные выводы по поводу результатов совершенных раскопок, что составило бы честь любому палестиноведу с мировым именем. «Уже беглый осмотр делает более чем вероятным вывод, что найденные остатки принадлежат к набережной города, – писал М. Ростовцев. – Это подтверждается тем, что в связи с нашими остатками стоят довольно значительные остатки мола, которыми пользуется и теперь наше подворье, как пристанью для лодок. Набережная эта была, видимо, украшена портиками, может быть, в два этажа по всему ее протяжению. За этими портиками шли однородные помещения, пять из которых, как сказано, найдены были почти целыми, вероятно, лавки и склады, на что указывают и найденные мельницы. (Найден целый ряд частью полностью сохранившихся зерновых мельниц, приводившихся в движение людьми или животными)»[83].

Но М. Ростовцев не ограничился в своих рассуждениях теми фактами, которыми он располагал и на основании которых он построил свою гипотезу. Для обоснования своего предположения он обратился к древним письменным свидетельствам, но прежде чем оперировать ими отметил их чрезвычайную скудость: «Хотя нам о городе Тивериаде известно довольно много, главным образом из автобиографии Иосифа Флавия, и вообще благодаря интересу этого писателя к нашему городу, который сыграл в его жизни немалую роль; хотя нам известно кое-что и об его топографии и об его истории, тем не менее прямого указания на существование в этом городе порта, гавани и набережной я в известных мне источниках не встречал» – сообщает М. Ростовцев[84].

В связи с этим становится понятным, почему он был вынужден строить свои доказательства на косвенных указаниях, истолковывая их в пользу своей гипотезы с наибольшей убедительностью. «И тем не менее существование порта в городе, основанном Иродом Антипой, мне представляется почти несомненным, – рассуждал М. Ростовцев. – К этому ведет, во-первых, указание Иосифа Флавия на то, что значительную часть «черни» города составляли матросы (см.: И. Флавий. Жизнь. 12(66)), и его же частое упоминание озера как пути, по которому легко и удобно было проникнуть почти в самый центр города.

Обращу внимание еще и на то, что население Тивериады было по преимуществу торговым, причем вело торговлю не только внутреннюю, но, очевидно, отправляло продукты Галилеи и за море, специально в Рим, где у тивериадцев была своя большая

торговая контора... Такое центральное значение Тивериады в Палестине, приравнивание ее к таким городам как Тир, Тарс и др., почти немыслимо, если не предположить в этом городе существования хорошо защищенной гавани: Генисаретское (Тивериадское. – *Авт.*) озеро может быть очень и очень злым»[85].

Более трудным для русского исследователя был вопрос о том, возникли ли гавань и порт с молом сразу же после основания города, то есть выстроены ли они Иродом Антипой или позже. Ответ на это должно было дать более подробное изучение найденных в Тивериаде остатков. Но в этом случае, несмотря на смелость сделанных русским палестиноведом предположений, он проявил благоразумную осторожность и не стал делать категорических выводов. «Датировать эти остатки я пока не решился бы, – писал М. Ростовцев, – укажу, однако, что мое впечатление о принадлежности наших капителей эпохе Ирода подтвердили такие знатоки палестинской архитектуры, как Thiersch и Delbruck. Одно мне кажется несомненным: я не колеблясь могу отнести остатки колоннад к римскому времени, а не к более поздним эпохам – византийской и даже эпохе крестоносцев... Самая возможность этих выводов важна при том значении, которую имеет Тивериада для истории эллинистического градостроительства вообще, и для истории эллинистической Палестины в частности»[86].

Заключение. Повествуя о русских раскопках в Палестине, можно сделать вывод о том, что отечественные археологи не всегда шли по широкой и прямой дороге на своем исследовательском пути, не встречая особых затруднений в работе.

Так, в качестве иллюстрации к сказанному можно привести один эпизод, связанный со временем 1899–1903 годов, когда начальником Русской Духовной Миссии был архимандрит Александр (Головин). При нем была переписка с Синодом относительно участка в Силоаме под названием Хакурет Уль-Баядер, или Улие. Этот участок представлял ценность тем, что на нем в скале была высечена древняя еврейская гробница, которая потом была переоборудована в христианскую церковь. В церкви сохранилась часть древней штукатурки с краской на ней и сирианская надпись. Архимандриту Александру после оформления консулом документов на владение этим участком предписали из Синода принять в ведение эту пещеру и сохранять ее по возможности в нетронутом виде до тех пор, пока один из русских ученых-палестиноведов не изучит ее. Но, судя по архиву Миссии, такого изучения так и не было сделано[87].

С другой стороны, необходимо отметить широту исследований, проводившихся представителями русской науки в Палестине. Они не ограничивали себя рамками собственно библейской археологии, но, как это было показано выше, проводили раскопки, связанные с историей Древней Церкви, а также и с более поздней эпохой.

Еще одним свидетельством в пользу этого может послужить открытие, сделанное профессором Московского Лазаревского института М. О. Аттая. Посетив летом 1899 года гору Фавор, он нашел в православном монастыре Преображения три древние арабские надписи: одну – на мраморной плите, вделанной незадолго до этого в ограду, две другие – на таких же плитах (одна была расколота надвое), сложенных в качестве строительных материалов. Первая относилась к 607 году (1210 год по Р.Х.) и повествовала о сооружении на этом месте крепости султаном аль-Хадилем абу-Бекром (1196 и 1218 годы), две последние – к 611 и 612 годам (1214 и 1215 годы по Р.Х.), которые сообщали о постройке султаном аль-Му́аззамом, сыном аль-Хадиля, мечети в крепости. Важным в этих надписях было наименование ал-Му́аззама султаном еще при жизни отца, что являлось новым фактом, свидетельствовавшим о том, что ал-Му́аззам еще при жизни отца правил Сирией самостоятельно[88].

За полтора первых десятилетия XX века масштабы русских раскопок в Палестине продолжали увеличиваться. В связи с этим становилось очевидным, что Православному Палестинскому Обществу было уже не под силу, хотя бы по материальным соображениям, справиться с тремя большими и разнородными задачами: археологическими исследованиями, организацией новых школ для православного населения Сирии и Палестины, а также размещением и заботой о многочисленных паломниках из России. Поэтому в русских научных кругах была выдвинута идея о том, что было бы целесообразно оказать Палестинскому Обществу научную помощь со стороны археологических обществ и институтов. Речь шла о квалифицированном наблюдении за раскопками и научном их изучении. Это не могло быть поставлено в зависимость от случайных наездов мало знакомых с Палестиной археологов: поскольку открытия на русских участках делались постоянно, то должен был быть и постоянный представитель для научного за ними наблюдения. Были высказаны пожелания о том, что таким лицом мог быть один из секретарей Константинопольского Русского Археологического Института, специалист по палестиноведению и по христианской и библейской археологии. Его предполагалось наделить определенными полномочиями от Синода и Палестинского Общества, чтобы он был совершенно независим от местных представителей того и другого учреждения[89]. Поднимался вопрос и об организации специальной научной экспедиции в Святую Землю с целью археологических изысканий, что было бы новым крупным шагом на пути к практическому осуществлению высокой задачи археологии как науки общечеловеческой[90].

С началом Первой мировой войны, казалось бы, любые исторические разработки, и тем более археологические изыскания, должны были отойти в России на задний план. Но и в этой сложной обстановке русские ученые-палестиноведы старались наметить перспективы на будущее.

В этом отношении примечательны слова отечественного исследователя М. Р. Никольского, высказанные им в связи с новой политической ситуацией. «Для нашей науки в будущем могут широко раскрыться двери... во все те дорогие для науки и просвещённого человечества области, которые были местом древнейших культур, – писал М. Р. Никольский. – В виду этого и наша наука заранее должна уяснить себе те задачи, которые неотразимо предстанут перед ней после войны на всем Переднем (Ближнем. – *Ред.*) Востоке»[91].

Для многих русских ученых была очевидной необходимость расширения возможностей археологических экспедиций, ведущих свои изыскания в Святой Земле. Директор Русского Археологического Института в Константинополое Ф. И. Успенский высказал по поводу исследования палестинских памятников древности следующие соображения: «Целый ряд культурных слоев на почве Палестины оставлен разными жившими тут народами, поэтому раскопки приобретают в этой стране первостепенное в научном смысле значение, ибо результаты их могут иметь разнообразное применение. Нужно заботиться, чтобы за русскими учёными было признано право производить раскопки на всей территории Палестины и смежных областей»[92]. Как известно, к этому времени в Палестине успешно вели свои исследования такие научные организации, как немецкое Общество «Palastina-Verein», английский Фонд для исследования Палестины и ряд других западноевропейских и американских обществ.

Ф. И. Успенским был поставлен вопрос и о создании Русского Археологического Института в Иерусалиме, а также разработана научная программа, которой мог бы руководствоваться этот институт в случае его создания. Задачами такого института могло бы быть:

1) изучение исторических и художественных памятников Палестины и прилегающих областей, вообще всех культурных, исторических материалов – вещественных, письменных и языковых греко-римских, хананейских, арамейских, еврейских, христианских (как восточно-коптских, семитических, армянских, так и византийских и латинских) и мусульманских по подлежащим специальностям, как то: доисторической археологии, библейской археологии, христианской археологии, истории искусства, эпиграфике, агиографии и т. п.;

2) производство раскопок;

3) охрана памятников, принадлежащих институту;

4) составление музея и библиотеки;

5) собирание сведений, могущих облегчить изучение Палестины;

6) всяческое содействие членам ученых экспедиций, снаряженных различными русскими учреждениями и обществами со специальными научными целями по палестиноведению или смежным научным областям, а также отдельным лицам, имеющим командировки[93].

Очерк будет неполным, если не упомянуть о том вкладе в русскую науку о Древнем Востоке, который был внесен православными Духовными академиями по кафедре Ветхого Завета и Библейской археологии. Труды эти принадлежат в основном к области библиологии и имеют апологетический характер. К началу второго десятилетия нашего века русские читатели располагали почти полным кругом книг Ветхого Завета, составивших предмет диссертаций православных богословов, а также значительным количеством монографий, посвященных различным периодам истории Израиля или различным сторонам его политической и религиозной жизни, а также отношениям к соседним народам. Можно упомянуть труды профессора А. А. Олесницкого, протоиерея А. П. Рождественского, Д. В. Рождественского, П. Юнгерова, В. Попова, И. Т. Троицкого, Д. Н. Введенского, Ф. Елеонского, В. Рыбинского, С. А. Булатова и других. В 1916 году во всех русских православных Духовных академиях была учреждена особая кафедрв истории Древнего Востока[94].

...Проходили десятилетия, распадались империи, возникали новые государства, менялись отношения между странами, изменялось их влияние на Ближнем Востоке, но для библейских памятников, сокрытых в Святой Земле в течение тысячелетий, – это лишь исторический миг. Хочется верить, что придет то время, когда отечественные исследователи смогут восстановить свою работу в Палестине, поскольку по-прежнему остаются верными слова, сказанные еще в начале XX столетия: «Интересы археологической и исторической науки в Палестине велики и разнообразны, но для истории и археологии Переднего Востока значение Палестины прежде всего и главнее всего обусловливается именно тем, что она в течение свыше тысячи лет была той обетованной землей, на которой происходила жизнь древнего Израиля, а впоследствии сделалась и колыбелью христианства»[95].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Церен Э. Библейские холмы. М., 1966. С. 11.

[2] Гоголь Н. В. Сочинения. Т. VI. СПб., 1857. С. 477.

[3] Научные предприятия Палестинского Общества // Журнал Министерства народного просвещения (ЖМНП). 1884. Ч. 234, июль–август. С. 2–3. Автор не указан.

[4] Сообщения Православного Палестинского Общества (СППО). 1907. Т. 18. С. 445.

[5] Покровский Н. В. Раскопки на русском месте в Иерусалиме // Христианское чтение. 1886, март-апрель. С. 496.

[6] СППО. 1900. С. 160–161.

[7] Православный палестинский сборник (ППС). Вып. 7. С. 155.
[8] Покровский Н. В. Указ. соч. С. 492–493.
[9] СППО. 1901. С. 777.
[10] ППС. № 7. СПб., 1884. С. 31–32. Из письма архимандрита Антонина от 9 марта 1883 года.
[11] Там же. С. 36. Письмо архимандрита Антонина от 9 мая 1883 года.
[12] Там же. С. 1–2.
[13] Там же. С. 16.
[14] Полянский Е. Я. Причины сравнительно позднего начала систематических археологических раскопок в Палестине. Казань, 1915. С. 45. (Оттиск из «Православного собеседника» за 1915 год. № 11–12).
[15] Греков Ф. (Палеолог). Места страданий, смерти и Воскресения Спасителя: Исторический очерк. СПб., 1892. С. 20–21.
[16] Там же. С. 41.
[17] ППС. Вып. 1. Т. III. СПб., 1887. Приложение V. С. 187–201.
[18] Цит. по: Научные предприятия Палестинского Общества // ЖМНП. 1884. Ч. 234, июль-август. С. 4.
[19] Греков Ф. (Палеолог). Императорское Православное Палестинское Общество: Очерк его деятельности за 1882–1890 годы. СПб., 1891. С. 39.
[20] Хитрово В. Н. Научное значение раскопок, произведенных Православным Палестинским Обществом на русском месте близ храма Господня в Иерусалиме. СПб., 1885. С. 42.
[21] Православный богословский энциклопедический словарь. Т. II. СПб., 1913. Статья «Палестина». С. 1746.
[22] Хитрово В. Н. Раскопки на русском месте близ храма Воскресенья. ППС, № 7. СПб., 1884. С. 71.
[23] Там же. С. 73.
[24] Цит. по: Кондаков Н. П. Археологическое путешествие по Сирии и Палестине. СПб., 1904. С. 149–150.
[25] Научные предприятия Палестинского Общества // ЖМНП. 1884. Ч. 234. С. 9.
[26] Там же.
[27] Доклад В. Н. Хитрово // Там же. С. 11.
[28] Мансуров Б. П. Русские раскопки в Святом Граде Иерусалиме перед судом Русского Археологического Общества. Вып. 1. Рига. С. 11.
[29] Покровский Н. В. Раскопки на русском месте в Иерусалиме // Христианское чтение. 1886, март-апрель. С. 512.
[30] Хитрово В. Н. Научное значение раскопок... С. 43–44.
[31] ППС. Вып.7. СПб. 1887. Приложение V. С. 166–167.
[32] Сообщения отца архимандрита Антонина // ППС. Вып.7. СПб. 1884. С. 28.
[33] ППС. Т. III. Вып.1. СПб. 1887. Приложение V. С. 158.
[34] Там же. С. 63.
[35] Там же. С. 179–180.
[36] Там же. С. 164.
[37] Там же. С. 255–256.
[38] Олесницкий А. А., профессор. Судьбы древних памятников Святой Земли // Труды КДА. 1875. Ноябрь. С. 20.
[39] Известия Русского Археологического Института в Константинополе (РАИК). № 1. 1896. С. 24.
[40] Сообщения Православного Палестинского Общества (СППО). 1907. Т. 18. С. 447.
[41] Кондаков Н. П. Археологическое путешествие по Сирии и Палестине. СПб., 1904. С. 137.
[42] Известия РАИК. № 2. 1897. С. 37.
[43] Там же. С. 34.
[44] Кондаков Н. П. Указ. соч. С. 138.
[45] Ростовцев М. Русская археология в Палестине. «Христианский Восток». Т. 1. Вып. III. СПб. 1912. С. 263.
[46] Там же.
[47] СППО. 1904. С. 130.
[48] СППО. 1887. С. 181–182.
[49] СППО. 1892. С. 355–356.
[50] СППО. 1895. С. 95.
[51] Там же. С. 97.

[52] СППО. 1904. С. 131–132.
[53] Самый отпечаток архимандрит Антонин подарил Пападопуло-Керамевсу, и тот напечатал эту надпись в ее настоящем виде в «Византийском временнике». Т. 1. С. 133–135.
[54] СППО. 1895. С. 97–98.
[55] Дмитриевский А. А. Начальник Русской Духовной Миссии в Иерусалиме архимандрит Антонин (Капустин) как деятель на пользу Православия на Востоке и, в частности, в Палестине // СППО. 1904. С. 126.
[56] Известия РАИК. 1896. № 1. С. 23.
[57] СППО. 1904. С. 145.
[58] Известия РАИК. 1896. № 1. С. 23–24.
[59] Копия бюста Ирода хранится в Церковноархеологическом кабинете МДА.
[60] Никодим (Ротов), митрополит. История Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. Богословские труды. № 20. 1979. С. 53.
[61] Ростовцев М. Указ. соч. С. 257.
[62] Там же.
[63] Известия РАИК. 1902. С. 81.
[64] Павловский А. А. и Клуге Н. К. Мадеба // Известия РАИК. 1902. № 8. С. 82.
[65] Там же.
[66] Сообщение А. Соломяка о вновь открытой мозаике в Иерусалиме // Известия РАИК. 1907. Т. VI. С. 482.
[67] Там же. С. 482–483.
[68] Там же. С. 483–484.
[69] Там же. С. 485.
[70] СППО. 1901. Т. 12. С. 362.
[71] «Силоамский монолит, называемый местным преданием «гробницей жены царя Соломона, египтянки», замечательнейшие древнееврейские гробницы, известные под именем гробниц Румание или Ессение, может быть, принадлежавшие благочестивому царю Иосии, так называемые гробы пророческие в Иерусалиме, тивериадские источники и другие достопримечательные места в Палестине приобретены трудами архимандрита Антонина на средства, добытые им путем пожертвований русскими людьми» (СППО. 1904. С. 141).
[72] СППО. 1901. Т. 12. С. 367.
[73] Стеллецкий И. Я. Мадебская карта-мозаика Палестины в связи с вопросом о новой (русской) горней Бет-Захари. М., 1909. С. 37.
[74] Там же.
[75] Там же. С. 42.
[76] Там же. С. 42–43.
[77] Там же. С. 43.
[78] Там же. С. 44.
[79] Там же. С. 45.
[80] Там же.
[81] Ростовцев М. Русская археология в Палестине // Христианский Восток. Т. 1. Вып. II. СПб., 1912. С. 259.
[82] Там же.
[83] Там же. С. 260.
[84] Там же. С. 260–261.
[85] Там же. С. 261.
[86] Там же. С. 262.
[87] Никодим (Ротов), митрополит. Указ. соч. С. 53.
[88] СППО. 1901. Т. 12. С. 97.
[89] Ростовцев М. Указ. соч. С. 265–266.
[90] Стеллецкий И. Я. Цит. соч. С. 48.
[91] Никольский М. Р. Задачи русской археологической науки в Палестине и Месопотамии в связи с современными мировыми событиями. М., 1915. С. 2.
[92] Цит. по: Ковалевский Е. П. Русские научные интересы в Палестине и прилегающих областях. Пг., 1915. С. 6.
[93] Там же. С. 12.
[94] Тураев Б. А. Русская наука о древнем Востоке до 1917 года. Л., 1927. С. 16.
[95] Никольский М. Р. Указ. соч. С. 4.

ДИАКОН АЛЕКСАНДР МУСИН,
Санкт-Петербургская Духовная академия

АРХЕОЛОГИЯ ДРЕВНЕРУССКОГО ПАЛОМНИЧЕСТВА В СВЯТУЮ ЗЕМЛЮ В XII–XV ВЕКАХ

1. Паломничество русского народа в Святую Землю в XI–XII веках

Паломничество русского народа в Святую Землю возникает на основе стремления новокрещеных людей Христовых непосредственно приобщиться к событиям земной жизни Спасителя, воплощенных в топографии и памятниках Палестины. Таким образом, паломничество являлось своеобразным проникновением в смысл евангельской проповеди, особой формой Литургии и Евхаристии, позволяющей стать человеку причастником Голгофской Жертвы и участником Богообщения. Не случайно в истории жизненного подвига преподобного Феодосия Печерского его неудачная попытка паломничества в Святую Землю замещается послушанием просфорника местной церкви, которое он сам понимает именно в литургийно-евхаристическом смысле: «Да аще Сам Господь плоть Свою нарече (хлебом. – *А. М.*), то кольми паче лепо есть мне радоватися яко сдельника мя сподоби Господь плоти Своея быти»[1].

Очевидно, что в древнерусском христианском сознании оба делания воспринимались в их тождественности. Свидетельство «Жития преподобного Феодосия Печерского» может считаться одним из самых ранних, подтверждающих устремленность русского человека в Святую Землю. 13-летний Феодосий «слыша о святых местах... жаждаша тамо походити и поклонитися им и моляшеся Богу, глаголя... сподоби мя сходити в святая места Твоя и с радостию поклонитися им»[2]. В это время в Курске оказываются «странницы» от святых мест, которые собирались «вспять уже ити». Вместе с ними будущий преподобный и предпринимает свою неудачную и единственную попытку паломничества в Святую Землю. Это событие имело место в начале 40-х годов XI века. Житие позволяет нам сделать интересные наблюдения о скорости передвижения в это время. Через 12 лет преподобному все же удается убежать от своей матери в Киев вместе с купцами «на возех с бремены тяжкы». На это путешествие они затрачивают три недели[3]. Учитывая, что расстояние от Курска до Киева составляет около 420 км, их обоз шел со скоростью 20 км в день. Очевидно, паломники двигались примерно так же, или несколько быстрее.

Вместе с тем паломничества становятся и средством христианизации народа, активную роль в которой играют «калики перехожие», связывающие новопросвещенную Русь и Святую Землю устным рассказом и создающие непосредственный эффект живого присутствия. «Странствующий чернец стал необходимой принадлежностью господствующего класса», – в этом Б. А. Романов видел существенное достижение Церкви. Вместе с тем его попытка вписать существующую практику паломничества в «теорию бродяжничества русского народа» сейчас воспринимается половинчатой и фрагментарной. «Странники» и «калики» с самого начала представляются людьми, входящими, согласно Церковному Уставу святого князя Владимира, в церковную

юрисдикцию по крайней мере с середины XII века[4]. Несомненно, что среди них могли быть «и низы большого города и охваченные кое-где в XII веке церковной организацией смерды южных сел и северных погостов», вынуждаемые отправиться в дальний путь скудными условиями жизни («норовя в путевых хождениях покормиться на дармовщинку»), так что духовенству, как явствует из вопрошаний Кирика, приходилось регулировать эти потоки[5].

Однако, несмотря на то, что за странствующими чернецами и черницами, описанными в памятниках древнерусской литературы, действительно стояла «весьма многочисленная и грозная бродячая Русь как широкое бытовое явление», путешествующая «за обилием от скудости», объяснять стремление к путешествию в Палестину только этими факторами – значит упрощать ситуацию[6]. Вместе с тем нельзя не признать, что стремление русского человека в Святую Землю в его массовых формах нашло своеобразное и в ряде своих черт нецерковное отражение в цикле былин о Ваське Буслаеве и перехожих каликах[7]. Информацию о паломнических связях Древней Руси и Палестины предоставляют нам и скандинавские саги. Конунги и их воины, несущие службу на Руси или же в Константинополе, попадая туда через Гардарики, совершают паломничества в Палестину и Иерусалим. Это Йорсалир (Йорсалаборг и Йорсалаланд) Йорсалахейм скандинавских саг.

Впечатления и реликвии, вынесенные скандинавами из Святой Земли, должны были оказать влияние на духовное развитие древнерусского общества. Уже сага об Инглингах воспринимает Иерусалим как своеобразный край земли[8]. Олав Святой, находясь на службе у Ярослава Мудрого (1019–1028), мечтает «поехать в Йорсалир или другие святые места и принять обет послушания[9]. После смерти Олава (1030) в Йорсалир отправляется Торир Собака[10]. Находясь на службе у императоров Михаила Каталакта (1034–1041) и Михаила Калафата (1041–1042), Харальд Хардрада возглавляет военные действия в Палестине, совершает омовение в Иордане, «как это в обычае у паломников» и дает «богатые приношения Гробу Господню и Святому Кресту и другим святыням в Йорсалаланде»[11]. Дальше его путь лежит на Русь, где он становится зятем Ярослава Мудрого. Какая-то группа скандинавов во главе со Скофти, сыном Эгмунда, находилась в Иерусалиме до тех пор, пока конунгами не стали сыновья Магнуса Голоногого (1103). Один из них, Сигурд Крестоносец, в 1108–1110 годах совершает паломничество в Иерусалим, где он был «очень хорошо» принят Болдуином Фландрским (1100–1118), который устроил в честь конунга «роскошный пир» и сопровождал его в паломничество на Иордан[12].

Это сообщение до мельчайших деталей соответствует известию игумена Даниила, бывшего в Иерусалиме в 1104–1107 годах, что он также пользовался радушием и покровительством «Бальдвина, Князя Иерусалимского», который «с радостью повеле с собою идти» русскому игумену, собиравшемуся на Иордан[13]. Так же сказалось участие Болдуина в судьбе Даниила, когда тот вознамерился поставить лампаду на Гробе Господнем от всей Русской земли. Замечательна характеристика, которую православный паломник дает латинскому князю: «познал мя бяше добра и любяше мя вельми, яко же бяше муж благ и смирен вельми и не гордится ни мало»[14]. Иерусалим, действительно, в начале XII столетия был городом церковного мира. Болдуин Фландрский и патриарх[15] подарили Сигурду конунгу много святынь, в том числе и «стружку от Святого Креста», которая должна храниться там, где покоится святой Олав[16]. Очевидно, реликварий для частицы Древа Господня был устроен в виде креста, поскольку далее говорится, что этот святой крест хранился в крепости Конунгхалле[17]. Подобный крест-реликварий происходит из Тонсберга (Норвегия) и датируется концом XI века[18].

В период 1130–1136 годов, согласно «Саге о Магнусе Слепом и Харальде Гилли», Святую Землю посещает Сигурд, сын священника Адальбрикта[19]. Неизвестно, каким путем совершилось это паломничество, но «Сага о сыновьях Харальда Гилли», рассказывая о последнем известном из саг паломничестве скандинавов в Иерусалим, которое предпринял Эрлинг Кривой в середине XII века, сообщает, что оно было совершено вокруг Европы[20]. Обратно в Норвегию они отправились «по суше» через Константинополь. Возможно, их путь лежал через Древнюю Русь. О путешествии скандинавов в Святую Землю через Древнюю Русь сообщает и ряд рунических надписей XI–XII веков на камнях, найденных в Швеции[21]. Одна из них свидетельствует, что в паломничества отправлялись даже женщины[22]. Таким образом, древнерусские паломничества в Святую Землю начинаются, как можно заключить на основании жития преподобного Феодосия и Хеймскринглы, в 20-е–30-е годы XI века, и их основными участниками становятся представители второго поколения по крещении Руси. Это представляется весьма знаменательным и закономерным, косвенно свидетельствуя о степени распространения христианства среди народа.

Паломничества скандинавов в Палестину в XI–первой половине XII веков также совершаются по территории Древней Руси. Очевидно, они могли вовлекать в свои странствия и русских людей. Самые массовые паломничества в Палестину относятся к XII веку, о чем существует целый ряд письменных свидетельств. Так, в середине XII века иеродиакон Кирик в своих канонических вопросах архиепископу Новгородскому Нифонту (1130–1156) ставит пастырскую проблему о духовной пользе паломничества в Святую Землю: «идут в сторону в Иерусалим, к святым, а другым аз бороню, не велю ити, сде велю доброму ему быти. Ныне другое уставих, есть ли мне, владыка, в том грех?» На что архиепископ Новгородский Нифонт отвечает: «Велми рече, добро твориши, да того деля идет, дабы порозну ходяче ясти и пити, а то ино зло борни, рече»[23]. Понимая «порозну» как «праздно»[24], мы видим в этом противопоставление паломничеству нравственного совершенствования на месте («сде велю доброму ему быти»): длительное путешествие и пребывание в праздности – бездеятельности, могло отрицательно сказаться на неокрепшей христианской душе. Выражение «а другым аз бороню» мы предлагаем понимать не в том смысле, что одни идут (например, скандинавы, проходящие в Святую Землю через Хольмгард), а другим Кирик запрещает, а в том, что люди собираются в Иерусалим, а он им предлагает другое. Мы предлагаем следующий перевод данной статьи: «Идут в сторону Иерусалима к святым местам, а я, напротив, запрещаю, не велю идти. Это запрещение мною было установлено недавно, не согрешил ли я, владыко, в этом...» Ответ архиепископа Новгородского Нифонта звучит так: «Ты поступил очень хорошо, поскольку ходят для того, чтобы в праздности есть и пить, а это тоже зло, которое надо запретить». Не исключено, правда, что фраза «другым аз бороню» может обозначать возбранение паломничества лишь некоторым.

Возможно, в связи с той же проблемой паломничества стоит вопрос Кирика и ответ архиепископа Нифонта о Кресте Господнем: «Где есть Крест Честный? – Тако поведают нам: яко недошед Царьграда, егда обретен, вознеслся на небо, тако зовут место то «Божие Вознесение», а на земли осталось подножие»[25]. Перед нами, очевидно, какой-то отрывок неизвестной церковной легенды апокрифического характера, поскольку частицы Древа Креста, как почитаемые реликвии, неоднократно встречаются как в описаниях различных паломничеств и в паломнических реликвиях, так и в богослужебных текстах, причем география распространения частиц Животворящего Древа представляет самостоятельный интерес. Архиепископ Нифонт не мог не

знать о существовании таких реликвий в Царьграде, куда он путешествовал сам или только намеревался отправиться. Очевидно, сообщенный Нифонтом апокриф также имеет своей целью противодействие «ревности не по разуму» в отношении паломничества для поклонения Честному Кресту.

Любопытно, что подобное запрещение паломничеств имеет место и в святоотеческой письменности IV века. В одном из своих пасхальных посланий святитель Григорий Нисский († после 394) обличает практику паломничеств каппадокийских христиан в Святую Землю, указав на то, что Бог во всей Своей полноте пребывает не только в Святой Земле, но и в местной Церкви, воплощаясь в зримом обилии храмов и алтарей. С. Митчелл (S. Mitchell) полагает, что это связано с тем, что долгое отсутствие мужчин-паломников вне поля зрения их семей и соседей действовало губительно на их нравственность[26]. Таким образом, кроме пастырской заботы о духовной жизни самих паломников подобный запрет массовых хождений имел своей целью внутреннее укрепление местной церковной общины и способствовал предупреждению суеверий, связанных с предпочтительностью молитвы в святом месте перед богослужением в приходском храме. Совершенно очевидно, подобные запреты не остановили ни тягу русского человека к паломничеству, ни сами паломничества, как это явствует из сообщений письменных источников и самих «хожений». В связи с этим целесообразно поставить вопрос об отображении древнерусских хождений XI–XV веков в Святую Землю в археологических памятниках. Однако здесь мы сталкиваемся с практической неразработанностью данной темы в отечественной археологии Древней Руси.

Вместе с тем в западноевропейской археологической науке существует целый отдел знания, известный как археология пилигримажа. Это обусловлено как традиционным интересом европейских ученых к этой проблематике, так и существованием особой культуры паломнических инсигний в Западной Европе эпохи Средневековья[27], чего, судя по всему, не существовало в Древней Руси. На наш взгляд, это связано с особым европейским менталитетом феодальной эпохи, предусматривавшим строгую иерархию соподчинений и посвящений, которая находила свое воплощение в развитой феодальной символике. Это предполагало, что человек, совершивший паломничество к святыни, оказывался в духовном подчинении ей, посвящал себя определенным образом этой святыне, о чем и свидетельствовала инсигния, пришивавшаяся к одежде на видное место. Большинство известных инсигний связано с внутренними европейскими паломничествами, в частности с маршрутами, связывавшими Центральную Европу с испанским городом Сант-Яго-де-Компостелла, где почивали мощи святого апостола Иакова.

Единственная известная нам нашивная бляшка с изображением явления Ангела женам-мироносицам на фоне ротонды Гроба Господня и надписью «Гроб Господень» (*Sepulcrum Domini*), являвшаяся паломнической инсигнией, происходит из древнерусского города Изяславля (Киевская губерния) и датируется, очевидно, первой половиной XIII века. Правда, в Изяславле этого времени ощущается весьма существенное влияние религиозной жизни Западной Европы, что делает возможность появления этой инсигнии здесь в результате паломничества местного жителя проблематичным, хотя и возможным. Из Изяславля происходит и металлический цилиндр с мощами первомученика Стефана и частицей Древа Господня (*Lignum Domini*), надписи на котором сделаны по латыни. В связи с тем, что эта форма реликвариев была характерна для Константинополя, стоит предположить, что цилиндр был изготовлен во время Латинской империи после 1204 года и, соответственно, после этого времени и попал на Русь[28].

Отсутствие паломнических инсигний на Руси заставляет нас обратиться к предметам импорта в археологическом материале культурного слоя древнерусских поселений, которые отражают межцерковные связи интересующего нас времени и могут служить паломническими реликвиями, привозимыми из Святой Земли. Наиболее надежным источником таких связей становятся свинцово-оловянистые ампулы-евлогии для святой воды и освященного масла, которые паломники получали у посещаемых святынь. Такими ампулами являлись и знаменитые в христианской археологии ампулы Монцы из Святой Земли, датируемые VI веком и исследованные А. Грабарем, которые представляют нам древнейшую иконографию всего цикла евангельских сюжетов[29]. Однако известные на Руси ампулы, происходящие из Новгорода (усадьба «И» Неревского раскопа), связаны с паломничеством по святым местам Византии, прежде всего в Солунь к мощам святого великомученика Димитрия[30]. На основе изучения археологических находок в культурных напластованиях Новгорода на указанной усадьбе М. В. Седовой удалось зафиксировать целый «паломнический комплекс» второй половины XII века, связанный опять-таки с паломничеством в Грецию или из Греции[31], представленный рядом каменных иконок византийской работы, которые в сочетании с указанными ампулами, священническим крестильным сосудом для елея и мира характеризуют быт новгородского средневекового духовенства[32]. Однако эти открытия напрямую не связаны с паломничеством в Святую Землю. Придется обратиться к иным археологическим свидетельствам.

2. Предметы личного благочестия и церковного быта, связанные своим происхождением с Палестиной

Традиционными паломническими реликвиями нашего времени, привозимыми из Святой Земли, как, впрочем, и с Афона, являются кресты и иконки из перламутра. Если предположить, что эта традиция существовала и в Древней Руси, то находки изделий из перламутра должны свидетельствовать о такого рода паломнических связях. В настоящее время перламутровые крестики найдены в четырех пунктах на территории Руси. Четыре крестика схожих форм (квадратное средокрестие и округлые завершения ветвей, размеры 20×15 мм) происходят из Новгорода с Троицкого раскопа (усадьба «А» 16-436, 1155–1184 годы; усадьба «М» 3-851, 80-е годы XIII –40-е годы XIV веков; усадьба «И», 5-1100, конец XIII – начало XIV веков) и с Ильинского раскопа (19-236, 1230–1260 годы). Отметим, что усадьба «А» принадлежала в указанное время знаменитому священнику и иконописцу Олисею Гречину, известному из новгородского летописания[33], а усадьба «И» также связана с церковно-монастырским бытом и принадлежала, очевидно, монахиням Варваринского монастыря[34]. Усадьба Ильинского раскопа в XIV веке принадлежала наместнику архиепископа Великого Новгорода Феликсу. Стоит отметить как примечательную деталь, что в едином комплексе находок вместе с крестиками из перламутра найдены шиферные кресты с характерным квадратным средокрестием и круглыми лопастями (Троицкий – V, «А», 16-434, 15-392), а также шиферный крест, большой по размерам, с круглыми вставками из фольги и таким же средокрестием, лопасти которого имеют подтреугольную форму (Троицкий – I-IV, 13-99). Эти кресты предположительно южнорусского происхождения, что дополнительно указывает направление духовных связей владельцев этой усадьбы. Не исключено, что форма крестов с квадратным средокрестием, лопасти которых переданы уступом, берет свои истоки в византийском искусстве.

Схожий крестик, датирующийся домонгольским временем, происходит с городища Звенигород, расположенного на одном из притоков Днестра[35]. Мы допускаем,

что эта форма крестов могла повлиять на появления особого типа древнерусских бронзовых крестов-тельников с квадратным средокрестием и с шариками на концах второй половины XII–XIII веков, распространенных в древнерусской деревне этого времени[36].

Маленький крестик из перламутра и обломки перламутра были найдены в знаменитом кладе домонгольского времени на городище Девичья гора близ села Сахновка Киевской губернии, из которого происходит знаменитая золотая диадема с изображением апокрифической сцены с вознесением Александра Македонского[37]. Наконец, восьмиконечный перламутровый крестик происходит из культурного слоя Изяславля. Таким образом, большинство перламутровых крестиков относится к домонгольскому времени и характеризуют быт древнерусского духовенства. Очевидно, именно эти представители древнерусского общества оказывались в Святой Земле чаще других. Вместе с тем в XIV столетии производство перламутровых крестиков и иконок не ограничивалось Святой Землей. В это время возникает мастерская резчика по перламутру при Болгарской Патриархии в Великом Тырнове, которая использовала как морской, так и речной перламутр[38]. Исследователи связывают оживление перламутрового производства в Болгарии с распространяющимся с Афона иноческого учения исихастов, в котором перламутр мог иметь значение символа нетварного Фаворского света[39]. Таким образом, однозначно связывать древнерусские крестики из перламутра с паломническими реликвиями из Палестины пока не представляется возможным.

С Палестиной может быть связано распространение некоторых сортов ладана в Древней Руси. Уставная грамота князя Всеволода 1136 года еще различает тимьян и ладан, тогда как памятники более позднего времени употребляют их как синонимы, а в эпоху зрелого средневековья используется исключительно термин «тимьян»[40]. Стоит предположить, что слово «тимьян» – калька греческого «фимиам» – в XII веке означало привозной восточный ладан. В связи с этим стоит отметить, что на удивление большое внимание в своем «хождении» игумен Даниил уделяет ладану и его добыче. На острове Накрин «рождается тимьян готфин чермный», который варится из древесной смолы и трухи. Этот ладан «кидают в мех и продают купцам»[41]. Кипрскому ладану-тимьяну посвящена отдельная главка. Ладан, очевидно, также смолистого происхождения, в представлении игумена «спадывает с небеси яко роса месяца июля ож августа...» на горную траву и низкорослые деревья, с которых его и собирают, «а в иные месяцы не падает»[42].

Очевидно, этот интерес объясняется определенным дефицитом качественного тимьяна в Древней Руси. Единственное упоминание ладана-тимьяна, имеющееся в новгородских берестяных грамотах и отражающее «структуры повседневности» его бытования, косвенно подтверждает наше предположение. Речь идет о берестяной грамоте № 660, происходящей с усадьбы «И» Троицкого раскопа, датируемой стратиграфически 50-ми годами XII – 10-ми годами XIII веков. Этот обрывок документа, который может быть прочитан следующим образом: «блестке 2, нож, судок тимьяна»[43]. Речь идет о блюде с ладаном – уникальное свидетельство древнерусской литургической практики. Учитывая, что археологический комплекс данной усадьбы прочно связан с церковно-монастырским бытом и, возможно, с проживанием здесь монахинь и духовенства близ лежащего Варваринского монастыря, а также тот факт, что термином *нож* обозначалось литургическое копие[44], стоит предположить, что в грамоте идет речь о наборе вещей, необходимых для совершения службы. Как мы видели, с той же усадьбы «И» происходит и перламутровый крестик, датируемый этим временем, который возможно отнести к паломническим реликвиям Святой Земли.

Таким образом, появление тимьяна в Древней Руси может быть вызвано не только иерархическими и церковно-экономическими связями с Константинопольским Патриархатом, но и паломничеством русских людей на Восток. Еще одним подтверждением церковно-экономических и паломнических контактов Руси и Святой Земли могут служить древнерусские находки амфор с достаточно редким клеймом *SSS*[45]. С амфорами обычно связывается торговля привозным церковным вином на Руси. Латинское клеймо датирует эти находки временем Крестовых походов и Иерусалимского королевства, то есть до 1291 года. Кроме Новгорода, где находка датируется XII веком, подобная амфора происходит из Новогрудка[46].

К этому же кругу паломнических реликвий стоит отнести два квадрифолийных реликвария конца XIII–XIV веков, поскольку надписи на них свидетельствуют, что они являлись вместилищами святынь из Палестины. Прежде всего речь должна идти о русском кресте-мощевике из ризницы собора в Хильдесгейме, который наконец достойно издан в русской археологической литературе[47]. Форма особенности резьбы и палеография датируют крест временем конца XIII–рубежом XIII/XIV веков, однако, биконическая бусина оглавия может быть отнесена к X–XI векам. На лицевой стороне изображено Распятие с предстоящими в окружении архангельского чина. Внутренняя сторона имеет изображение царя Константина и царицы Елены у подножия Креста. На лепестках квадрифолия имеется надпись о том, что среди святынь есть и реликвии из Святой Земли: Крест Господень, Гроб Господень, Гроб Пресвятой Богородицы, одр Пресвятой Богородицы, постница Господня и другие. Упоминание во владельческой надписи имени Ильи и изображение пророка Божия Илии на оборотной стороне креста позволило И. А. Шляпкину датировать крест XII веком и связать с новгородским архиепископом Ильей (1165–1185), который, согласно агиографической традиции, совершил паломничество в Святую Землю[48].

Несмотря на то, что эта гипотеза была подвергнута критике (Д. В. Айналов, В. Н. Мясоедов, Н. В. Рындина), мы считаем реальным появление этих реликвий и самого мощевика на Руси уже в XII веке и допускаем возможную связь со святым архиепископом Ильей-Иоанном, оговариваясь при этом, что крест был переделан или реставрирован позднее. На древнюю традицию рода, которому принадлежали святыни, указывает использование архаичной биконической бусины при реставрации мощевика в XIII веке.

Каким образом крест оказался в Германии, остается загадкой. Подобное перечисление реликвий из Святой Земли имеется и на знаменитом ковчеге – реликварии архиепископа Суздальского Дионисия, датирующемся 1383 годом[49]. Ковчег имеет такую же квадрифолийную форму, однако не является наперсным крестом, будучи значительно бо́льшим по размерам. Однако, как сообщает надпись на ковчеге, эти реликвии Святой Земли были собраны архиепископом во время дипломатической поездки в Царьград и, таким образом, не являются свидетельством паломничества в Палестину. Сами святыни неоднократно упоминаются в ряде «хождений» русских людей в Константинополь, что, несомненно, было известно на Руси. Таким образом, Святогробские реликвии могли попадать в Россию не прямо из Палестины, в связи с чем однозначная интерпретация упоминаний о них как о свидетельстве древнерусских паломничеств в Святую Землю, является некорректной. Зачастую реликвии Святой Земли отражают не конкретные церковные связи Руси и Палестины, а духовную связь Русской Церкви со своими евангельскими истоками.

Среди древнерусских произведений прикладного искусства существует целый ряд крестов-мощевиков квадрифолийной формы XIV–XV веков с изображением

Распятия. Было бы весьма соблазнительно связать их появление с хождениями русских людей того времени, но пока для этого нет достаточных оснований, хотя сама квадрифолийная форма должна была быть заимствована из Византии. Как мы только что увидели, археологические данные не позволяют однозначно связать происхождение некоторых предметов личного благочестия и церковного быта с Палестиной. Однако их средиземноморское или византийское происхождение несомненно, а преимущественное время распространения хорошо согласуется с письменными свидетельствами о возрастании числа хождений в Святую Землю со второй половины XII века. Эти археологические материалы в некоторой степени характеризуют культуру древнерусского паломничества исследуемого времени. Однако существует еще один интересный круг русских древностей, имеющих непосредственное отношение к нашей теме.

3. Каменные иконки с изображением Гроба Господня как свидетельство паломничества русских людей в Святую Землю

Среди произведений древнерусской мелкой каменной пластики есть целый ряд иконок XII–XV веков, представляющих явление Ангела женам-мироносицам и апостолам, фоном которого является архитектура храма Воскресения Христова. Эти иконки, несомненно изготовлявшиеся в Древней Руси, а не привозившиеся из Палестины, вместе с тем представляют собой культурно-исторический фон древнерусского паломничества и почитания палестинских святынь, который в свою очередь и был порожден самими «хождениями» , явившимися активным средством христианизации Руси. Каменные образки, которых к настоящему времени насчитывается около 40, обобщены Т. В. Николаевой в ее капитальном труде, которым мы по преимуществу и пользуемся[50]. Существующие литые иконки Гроба Господня Русского музея в Санкт-Петербурге, представленные немногочисленной группой, лишь более-менее удачно копируют каменные. Нашей задачей является проследить непосредственную связь между эволюцией иконографии иконок и восприятием Святой Земли древнерусскими паломниками.

Отображение архитектурно-топографических реалий Святой Земли имеет свою историографию, и в свое время привлекло внимание Н. В. Покровского и Д. В. Айналова. Анализируя иконографию Воскресения Христова, Н. В. Покровский пришел к выводу о топографической недостоверности изображений храма Гроба Господня в иконографии, представленной как лицевыми кодексами, так и предметами прикладного искусства: «Говоря о всей совокупности памятников, нельзя утверждать, что они передают точную копию действительного храма, против этой точности говорят разные формы храма на разных памятниках»[51]. На ранних авориях V–VII веков (Бамбергский аворий, Миланский диптих) Гроб Господень предстает сложной конструкцией из прямоугольного здания, увенчанного ротондой, тогда как в ампулах Монцы храм передан условным изображением здания с двускатной крышей. Исследователь отмечает, что если лицевые греческие псалтири чаще изображают храм Воскресения в виде «шатровой будки», то в средневековых миниатюрах Запада это обычно ротонда, купольное здание или фасад базилики.

Примечательно, что и письменные источники описывают храм Гроба Господня по-разному: если Павел Силенциарий, Антоний Пьяченский 570 года и византийские памятники говорят о шатровом кивории, то Евсевий Памфил и Аноним 530 года свидетельствуют о ротонде[52]. Все же Н. В. Покровский считает, что авторы этих композиций «держали в уме» образ Константиновского храма[53]. Изменения в иконографии

Воскресения Христова относятся к IX–XI векам, когда на Востоке появляется догматически осмысленная композиция «Сошествия во ад» как следствия Воскресения, а в саму сцену Воскресения вводятся спящие воины и гроб-саркофаг с опрокинутой крышкой (несомненно, следы латинской иконографии. – *А. М.*), а на Западе появляется образ Христа-триумфатора, восстающего из гроба, который становится доминирующим в пасхальной иконографии с XIII века[54].

Отображением архитектурных реалий Палестины в прикладном искусстве занимался и Д. В. Айналов[55]. Он также пришел к выводу, что топографические реалии Святой Земли не находят конкретного воплощения в произведениях прикладного искусства. Отметим, что и Н. В. Покровский и Д. В. Айналов рассматривали, естественно, те памятники, на которых архитектурный фон событий Воскресения Христова наиболее интересен и репрезентативен. Таким образом, в поле их рассмотрения оказались преимущественно достаточно ранние предметы прикладного искусства европейского происхождения, датирующиеся VI–XI веками. Русские каменные иконки с Гробом Господним ими не исследовались.

В настоящее время Н. В. Рындина основательно исследовала вопрос о сложении иконографического типа «Гроба Господня» в Древней Руси с точки зрения методики современного искусствознания[56]. Затрагивая вопрос о связи иконографии с хождениями, исследовательница сделала предположение, что «пространный и подробный рассказ Даниила вряд ли мог послужить основой для целостной и лаконичной композиции, которая характерна для древних произведений мелкой пластики... Описание не может равняться с впечатлениями, связанными с конкретными моделями в виде сионов – эти модели в упрощенной форме воспроизводят храм...»[57].

Основные выводы Н. В. Рындиной сводятся к следующему. Иконография Гроба Господня складывается на Руси и особенно в Новгороде (большинство иконок изготовлено из глинистых сланцев Северо-Запада) на фоне широкого распространения паломничеств в Святую Землю в XII–XV веках. Иконки, не являясь собственно паломническими реликвиями, отражают местное почитание иерусалимских святынь, в частности самого Гроба, что косвенным образом доказывается изготовлением этих иконок из камня. Иконография возникает на основе местной ремесленной традиции (деревянная резьба и скань), под влиянием на общий план композиции предполагаемых романских образцов, тогда как в деталях чувствуются византийские черты. В целом процесс протекает в направлении переработки известных мотивов романского искусства в чисто русское явление. При этом архитектурный фон явления Ангела женам-мироносицам рассматривается как элемент романской иконографии, противопоставленный традициям византийского искусства.

В XIV–XV веках в иконах появляются национальные русские элементы, прежде всего многоглавость и симметричность, причем образ храма Воскресения сливается с образом Святой Софии Константинопольской, поскольку оба храма абстрактно изображаются как трехглавые с двумя башнями по краям. Исчезновение данного типа в XVI веке связано с наступлением «московского догматизма» на новгородские вольности: «Свободная иконографическая трактовка... в XVI столетии в связи с повсеместным наступлением церковной догмы могла быть изъята из культовых произведений как выражение неканонического, слишком индивидуального толкования темы»[58].

Таким образом, если в иконах XII–XIII веков еще читаются архитектурные реалии Иерусалимского однокупольного храма, то впоследствии они исчезают, заменяясь отвлеченными образами русского пятиглавия. Получается, что связь данного иконографического типа с паломничествами русских людей в Святую Землю весьма

условная. Не будучи паломническими реликвиями, они, строго говоря, не составляют даже *background* паломничества, являясь лишь отвлеченными и весьма далекими от живого приобщения к святыням Палестины реминисценциями. При этом иконки противопоставляются гораздо более конкретным моделям Иерусалимского храма – литургическим сосудам типа сионов, используемых в чине каждения великой вечерни и на великом входе[59].

Однако можно считать доказанным, что эти сосуды, в целом воспроизводящие главнейшую часть Святогробского храма – кувуклии, являлись одновременно собирательным образом всех иерусалимских святынь и иконой Небесного Иерусалима[60]. Попутно отметим, что в плане литургической экклезиологии, воплощенной в архиерейском богослужении, за которым сионы по преимуществу и употреблялись, они скорее свидетельствовали о принадлежности поместной локальной Церкви к соборному единству Церкви Вселенской и об их неразрывном единстве. Т. В. Николаева очень осторожно подходит к связи иконок с Гробом Господним с паломничествами в Святую Землю и, в отличие от Н. В. Рындиной, полагает, что первоначальная разработка этого сюжета была сделана не новгородскими, а южнорусскими, возможно киевскими, мастерами[61].

Дальнейшая разработка этой иконографии происходила в Новгороде. Вместе с тем исследовательница настаивает на самобытности данного иконографического сюжета в Древней Руси: «Ни киевские, ни новгородские, ни среднерусские памятники не имели своим прототипом ни собственно византийские, ни западноевропейские произведения искусства. В древнерусской мелкой пластике из камня есть немало совершенно оригинальных произведений искусства, созданных творчеством русских мастеров, выявивших народный характер в отборе и передаче иконографических сюжетов»[62]. При этом Т. В. Николаева не отрицает черты западноевропейской романской пластики в самом стиле изображений, в характере плоского рельефа и линейной орнаментации одежд в ряде каменных новгородских иконок»[63]. Для нас представляется чрезвычайно важным заключение Т. В. Николаевой о местном сложении иконографии Гроба Господня, что, на наш взгляд, не исключает участия в этом процессе импортированных иконографических типов, однако предполагает, что истоком сложения деталей этого сюжета были непосредственные впечатления паломников Святой Земли. Н. В. Рындина же, как нам кажется, полагает, что воплощение этого сюжета на Руси связано с предшествующей традицией художественных изображений[64].

В своей монографии Н. В. Рындина разбирает вопросы происхождения и стиля интересующего нас типа иконок на широком фоне развития прикладного искусства на Руси в XIV–XV веках[65]. Само происхождение сюжета определенно связывается с Новгородом и массовыми паломничествами новгородцев в Святую Землю, которые порождали характерное для средневековья «сугубо материальное отношение к предмету веры» , что и нашло отражение в изготовлении подобных иконок[66]. Непосредственная связь с паломничеством прослеживается в иконке № 286 из Ярославля, где в правом углу изображены паломники, приближающиеся к Иордану[67]. В последующих работах эта паломническая группа уже превращается в волхвов[68].

Вместе с тем Новгород выступает «как создатель особого типа резной иконы, в которой соединились функции реликвии, оберега и своеобразного топографического указателя»[69]. Трехчастные иконки с изображением Воскресения, Гроба Господня и Распятия являлись своеобразным итинерарием, указывающим на центральные иерусалимские святыни – храмы Святого Гроба, Воскресения и два храма на месте Голгофы[70]. В этом смысле многочастные иконки сопоставимы с европейскими

паломническими инсигниями, которые нашивались на одежду в соответствии с порядком и числом посещаемых святынь. Ряд иконографических деталей находит свое подтверждение в письменных источниках. Изображение Святого Духа в виде голубя над храмом соответствует сообщению хождений о сошествии благодати на святые места именно в этом образе. Изображение Ангельских Сил между столпами храма находит основание в описании храмовых мозаик XV века, сделанном священноиноком из Новгорода Варсонофием[71].

Типологические расхождения в изображении трех-, пяти- и семиглавого храма заключаются в неоднородности источников, разновременных и восходящих к различным художественным традициям[72]. Из этого следует, что источником изображений могут быть только предшествующие изображения. Несмотря на ряд топографических реалий, форма храма на иконах данного типа воспроизводит, по мнению Н. В. Рындиной, не Иерусалимский храм, а Софию Константинопольскую[73].

Иконы исследуемого типа использовались не в качестве наперсных образов, а служили «путными» иконами, которые брались в путь в особых мешочках – ладанках[74]. Таким образом, они могли сопровождать русского человека и в паломничестве. В своих последующих работах Н. В. Рындина определенно считает рассматриваемые иконки древнерусскими паломническими реликвиями»[75]. Однако, если раньше массовое распространение таких образков в Новгороде объяснялось «наивно-языческой верой в «добрую магию» каменных реликвий»[76], то теперь иконки рассматриваются как многослойная идейная композиция, отражающая такие представления, «которые невозможно выявить в устойчиво-канонической структуре живописной иконы и которые известны были лишь по письменным источникам и их отражению в фольклоре Нового времени: они отразили канонические толкования литургического действа, древнейшие апокрифы, а также исторические и топографические реалии Святой Земли»[77]. Подчас предполагаемая контаминация догматических, литургических и апокрифических символов настолько сложна, что способна поставить в тупик и образованного богослова, а не только простого верующего человека.

В силу этого некоторые из предложенных толкований представляются чрезмерно искусственными или же весьма сомнительными с точки зрения возможности их существования в средневековом менталитете. Чрезвычайно эклектичными и тяжеловесными с богословской точки зрения, хотя и теоретически допустимыми, представляются системы таких взаимосвязанных понятий, выявленных при анализе композиций, как «Воскресение – мироносицы – Крещение – волхвы – воскресная всенощная»[78], «Гроб Господень – ажурная сень Кувуклии – дискос – звездица – проскомидия»[79], «Христос – Вознесение – облако – ствол древа жизни – дискос – жертва»[80], «Воскресение – арочное обрамление святителя Николая – райские врата – Небесный Иерусалим»[81].

Примечательно, что сюжет «Гроб Господень» рассматривается в связи с иконографическими изображениями на обратных сторонах иконок (избранные святые, Распятие и т. д.). В отдельную категорию паломнических реликвий выделены иконки с трехчастной композицией, представляющей не только «Гроб Господень», но и «Воскресение», и «Распятие». Они уже не рассматриваются как своеобразные итинерарии. Эволюция иконографического типа, о зависимости которого от романского искусства уже не упоминается, происходит по линии усиления литургического аспекта композиции, заключающегося в иллюстрировании отдельных моментов Литургии и в создании «отвлеченно-символических изображений»[82].

С XV века многослойные, по времени и толкованиям символики храма, мотивы и сюжеты вытесняются унификацией живописной традиции, представленной высоким

иконостасом и противодействующей русским ересям[83]. Важно отметить, что в своей последней работе исследовательница выдвигает в общем виде тезис о связи архитектурного фона изображений с реальной историей архитектуры Иерусалимского храма и с сообщениями «хождений в Святую Землю»[84]. «Любопытные результаты, – пишет Н. В. Рындина, – дают наблюдения над эволюцией архитектурных форм в каменных рельефах с «Гробом Господним». Они варьируются от форм древней ротонды над Гробом до храма Воскресения как исторического комплекса с отдельными часовнями-церквами на месте Страстей Господних»[85]. Отмечается «подробный архитектурный фон» иконок[86], который достаточно точно запечатлел особенности важнейших иерусалимских святынь: «Пожалуй, ни на каких иных восточно-христианских паломнических евлогиях Святой Город Иерусалим не изображался с такой степенью конкретности»[87]. Однако конкретных наблюдений, сравнивающих эволюцию архитектурного фона иконок с различными описаниями храма и города, имеющимися в «хожениях», до сих пор не существует. Очевидно, над исследователями довлеет тезис об отображении в иконографии абстрактного образа Небесного Иерусалима[88], который, кстати, даже вынесен в заглавие рассматриваемой статьи.

Таким образом, в работах последнего времени намечено направление исследования иконографии иконок Гроба Господня, связанное с воплощением в них архитектурно-топографических реалий, которое пока не получило дальнейшей разработки. При этом если композиция трехчастных иконок достаточно прочно связывается с топографией святых мест в Иерусалиме, то отображение архитектуры храма Гроба Господня представляется условным, подпадающим под некий абстрактный символ восточно-христианского храма, связанного с богословием Небесного Иерусалима.

Для ответа на вопрос о степени точности воспроизведения архитектурно-археологических реалий в паломнических реликвиях необходимо сопоставить сведения об архитектурной истории храма Святого Воскресения, известной из «хождений», с существующей в древнерусской мелкой каменной пластике иконографией храма Гроба Господня. Сначала рассмотрим известные из «хождений» особенности архитектуры Воскресенского храма в Иерусалиме и характерные черты совершаемого в нем богослужения в XII–XV веках, которые понадобятся нам в предстоящем исследовании.

Игумен Даниил, совершивший первое древнерусское зафиксированное в источниках «хождение» в Святую Землю в 1104–1107 годах[89], описывает храм Гроба Господня следующим образом: «Церковь Воскресения Господня сяка: образом кругла создана, столпов имать облых 12, а 6 задних, помощена же есть досками мрамаляными красно, двери же имать 6, а на полатах столбов 16 ... над алтарем же написан Христос мусиею. В алтаре же велицем написано есть Адамово воздвижение (Сошествие во ад. – *А. М.*), а горе верх написано есть мусиею Вознесение Господне... Верх же кровный не до конца сведен верхом каменным, но тако сперт досками, деревом тесанным плотничным образом и тако есть без верха и непокрыта ни чем же. Под тем же верхом самем непокрытом есть Гроб Господень ... яко печерка мала иссечена от камение ... 4 локоть в длину и ширину... Влезучи же в печерку ту дверцами теми малыми на десной стране есть яко лавица засечена в том же камене печернем, на той лавице лежало тело Господа нашего Иисуса Христа, и есть ныне та святая лавица покрыта досками мраморяными и есть на стороне проделаны 3 оконцы круглы. И теми оконцами видети святой тот камень и ту целуют все христиане. Висят же во Гробе Господнем 5 кандил великих с маслом деревянным..., пред дверьми печерными лежат три камени ... На том бо камени Ангел сиди явися женам... Вверху же над печеркой тою создан яко теремец красный, на столпцех и верх его сперт кругло, и серебряными чешуйками

позлащенными покован, а на верху теремца стоит Христос, сделан серебрян, яко мужа в боле. И то суть фрязи сделали и поставили»[90].

Игумен Даниил сообщает, что это описание создано не только на его визуальных впечатлениях, но и на основе тщательных расспросов: «испытав добре от сущих ту издавна».

К описанию архитектуры самого храма необходимо добавить образ схождения Святого Огня, как он зафиксирован в «хождениях». История обряда Святого Огня подробно разработана Н. Д. Успенским[91]. Несмотря на опровержения игумена Даниила, представления о схождении Благодатного Огня на Гроб в виде голубя или молнии-луча были достаточно распространены и жизнестойки. Об этом сообщают как иеродиакон Зосима в 1420 году, так и иеромонахи-паломники Макарий и Сильвестр в 1704 году[92]. По мнению Н. Д. Успенского, эти противоречивые описания, утверждающие очевидность схождения самого Огня, передают прежде всего внешний образ восприятия обряда, в силу чего научной ценности для изучения самого чина они не представляют[93]. Но для нашего вопроса как раз они особенно ценны, поскольку именно этот внешний впечатляющий образ мог оказаться зафиксированным в иконографии.

Согласно мнению Н. Д. Успенского, чин Святого Огня только к началу XII века, то есть ко времени хождения Даниила, сформировался как особая литургическая структура в последовании вечерни Великой Субботы, как это явствует из «хождений» того времени и Святогробского Типикона 1122 года[94]. Сам же обряд восходит к чину вечернего светильничного благодарения, сопровождавшегося возжжением светильника в собрании, и к подготовке Воскресенского храма к Пасхальной утрени во время службы 9-го часа[95]. Чин получает свое первоначальное оформление при святителе Софронии Иерусалимском (634 – 643) и находит отражение в различных рукописях Иерусалимского канонария IX–XI веков[96]. К началу XII века относится и складывание особенностей его народно-религиозного восприятия в менталитете массового паломничества, хотя первое описание чуда есть у паломника Бернарда (ок. 870).

Существующие представления о молнии и голубе как образах схождения Святого Огня должны были получить отражение в иконографии Гроба Господня, которая являла собою паломническую практику. Именно это мы и видим в произведениях древнерусской мелкой пластики, передающей схождение Благодатного Огня на Гроб Господень то в виде голубя, то в виде прямых лучей, изображающих действие Духа Святого, то в виде молнии сложной куполовидной формы, имеющей плетеную структуру лучей и сходящей от образа Христа. Сообщая о возжжении Святого Огня на Гробе в Великую Субботу, игумен Даниил говорит, что «невидимо сходит с небеси благодать Божия и взжигаются кандила», упоминая при этом и неверные мнения о схождении Святого Света в виде голубя и в виде молнии[97].

Замечательно сообщение о том, что «кандило стеклянное», купленное игуменом Даниилом на торгу, ставится для совершения обряда Святого Огня непосредственно на Гроб, тогда как «фряжские кандила повешены суть горе»[98]. Сам Свет описан как непохожий на земной огонь, «но чудно инако светится изрядно, пламя его червлено, яко киноварь»[99]. Когда же игумен приходит забрать свою лампаду, ему удается измерить «собою» Гроб в длину и ширину («при людех невозможно измерить никому же») и получить кусочек камня Гроба как паломническую реликвию: ключарь храма «удвигнув же доску, сущую в головах Святого Гроба, и уломи тако святого камени нечто мало на благословение, и запрети ми с клятвою никому же поведати во Иерусалиме»[100]. Легенду о схождении Святого Огня в виде голубя, носящего в своем клю-

ве огонь, опровергает и иеродиакон Зосима около 1420 года[101]. Примечательно, что практика чина Огня в Великую Субботу, очевидно, существовала и на Руси в XV веке и была принесена из Иерусалимской практики так же, как и вынос после чтения 5-го Евангелия на утрени Великого Пятка и каждение престола в начале Пасхальной утрени[102]. Митрополит Зосима (1490 –1494) в одном из своих посланий осуждал обряд запечатывания Царских дверей в Великую Субботу, который как раз мог быть связан с чином Святого Огня[103].

Однако вернемся к описаниям Гроба Господня и схождения Святого Огня у игумена Даниила, которые полностью соответствуют ранним вариантам рассматриваемых иконок, где храм Гроба Господня изображен однокупольным. Наиболее полно эту традицию отображает иконка южнорусского происхождения № 13 по каталогу Николаевой. Здесь большой купол византийского типа с расположенными по окружности арочными проемами окон имеет открытый верх. Над куполом – поясное изображение Господа с воздетыми руками в окружении двух ангелов, что должно соответствовать написанному «мусиею» «горé верху» образу «Вознесения Господня». Правда, трансен Гроба Господня не три, как свидетельствует Даниил, а пять. Четыре «фряжских кандила» повешены над Гробом. Именно они и не загорелись в Великую Субботу. Сама кувуклия на иконе не представлена, или же ее изображение сливается с куполом храма. Однако, своеобразным эквивалентом кувуклии Гроба является сходящая от Христа плетеная дуга, в которой мы видим сам процесс схождения Святого Огня. Это тем более вероятно, что начало этой дуги дают отходящие от Христа параллельные лучи, которыми обычно изображается схождение Святого Духа, что соответствует словам игумена о том, что благодать Божия сходит невидимо, а не в виде молнии или голубя.

К иконографическому типу схождения Святого Огня в виде спускающейся сверху на вертикальном потоке дуги должны быть отнесены иконки трехчастной композиции №№ 71 и 72, где однокупольный храм и сцена схождения переданы схематичной линией. Однокупольный храм с образом Вознесения, сопоставимым с иконой № 13, изображен на иконе № 154. Попутно отметим, что если древнерусская иконография храма Воскресения отражает вполне конкретные черты византийской архитектуры, то романская иконография Гроба Господня этого же периода, известная по паломнической инсигнии из Изяславля, продолжает абстрактные традиции предшествующего времени, изображая храм в виде здания с плоской крышей, увенчанной ротондой.

К образку № 13 восходит иконка № 130, где формы однокупольного храма приближаются к только что описанным. Образ Вознесения заменен изображением голубя в окружении двух ангелов, что должно отражать мнение о схождении огня в «виде голубине». В данном случае замена параллельных лучей, исходящих от Христа, на образ голубя, также символизирующего Дух Святой, представляется оправданной. Мы не согласны с предлагаемой Т. В. Николаевой и Н. В. Рындиной трактовкой Гроба как престола, на котором стоит жертвенная Чаша[104]. В этой Чаше мы видим те «кандила стеклянные», которые в Великую Субботу греки и русские ставили непосредственно на Гроб, тогда как «фряжские кандила» были подвешены в Кувуклии. Поставление лампад на Гроб после их омовения в Великую Субботу – одна из характерных черт обряда Святого Огня, сохраняющегося в Православной Церкви, которая отмечена в древних евхологиях и чего не существовало в латинской литургической практике[105]. Это и объясняет тот факт, что латинские лампады не возгорелись, тогда как поставленные на Гроб лампады Восточной Церкви зажигались.

К иконографическому типу Гроба Господня с поставленной на него лампадой относится и иконка № 161, которая изображает уже пятикупольный храм с главками-луковичками и висячими кандилами. Икона № 153 также имеет изображение чаши-лампады на Гробе, куда сходит благодатный огонь в виде лучей Святого Духа, хотя ее стилистические и композиционные особенности существенно иные. Изображение лампады на Гробе есть и на иконе № 367, имеющей килевидный верх и изображающей четырехкупольный храм. В связи с этим мы предлагаем выделить два иконографических типа Гроба Господня в ранней древнерусской каменной пластике на основе существенных архитектурно-литургических признаков, что позволит сгруппировать их без учета стилистических и художественных особенностей.

1) Изначально храм Воскресения представлен однокупольным византийским сооружением, в которое вписано схождение Благодатного Огня в виде дуги над Гробом Господним. Кувуклия может быть здесь отождествлена с куполом храма или с образом схождения Огня (№№ 13, 71, 72, 154).

2) Однокупольный храм Воскресения дополнен лампадой на Гробе с изображением самого схождения Огня или без, которая получает впоследствии воплощение и в многокупольных композициях. (№№ 130, 367, 161, 153). Отображение позднего этапа развития архитектуры храма Гроба Господня, которая, очевидно, в XIV – XV веках имела вытянутые башенные формы, тоже имеет место в древнерусской пластике. Мы уже упоминали наблюдение Н. В. Покровского об изображениях храма Воскресения в греческих лицевых псалтирях в виде «шатровой будки». Любопытно, что такое изображение иерусалимских храмов мы имеем в древнейшем русском лицевом проскинитарии, входящем в состав Рогожского сборника 1440–1450 годов[106]. В данном случае это иллюстрации к «хождению» архимандрита Аграфения 1370 года.

Несмотря на то, что художественный смысл рисунков минимален, а сами они схематичны и примитивны, мы можем получить конкретные представления об архитектуре Святых мест. Здесь и Святой Сион, и гроб Давидов имеют шатрообразные завершения. «Хождения» этого времени также рисуют сложную композицию архитектуры Иерусалимского храма. Гроб Господень иеродиакон Зосима описывает «яко коник» «возле стены» самой пещеры. Тот же путешественник сообщает, что в Иерусалиме три церкви: «первая Святая Святых, вторая Святой Сион, третья Святое Воскресение. У Святого Воскресения два верха: един есть с маковицею и со крестом, над пупом земным, другой верх над Гробом Божиим, сей верх непокрыт. А над Гробом Божиим есть храмина каменная, яко церковь, как клецки со алтарем, без притвора»[107]. Всего, следовательно, куполов пять, что позволяет предположить, что образ Иерусалима мог ассоциироваться с пятикупольным храмом.

Вместе с тем надо помнить, что в Иерусалиме три церкви, и образ храма-города мог представляться трехкупольным. В связи с нашим исследованием стоит обратить внимание на сообщение Зосимы, что вокруг Гроба Господня расположены семь мест богослужений различных конфессий[108]. К сожалению, в тексте в этом месте стоит пропуск и упомянуты только «шестая яковити за Гробом» и «против седьмая несториане». Непонятно употребление порядкового числительного в женском роде: речь может идти о том, что Зосима называет предельные престолы храма Воскресения часовнями-церквами. Игнатий Смолянин также сообщает о 7 различных Церквах, совершающих службу вокруг Гроба Господня, но поскольку «фрязи» служат в трех местах, то всего престолов получается 9: греки служат «напротив Гроба», римляне – «справа», армяне – «на полатех справа», фрязи –«справа на земли», сирийцы –

«оттуду», очевидно рядом, «яковиты» – за Гробом», фрязи –«налево от них», немцы – «оттуду», за ними фрязи – «от тое службы».

В этом случае речь может идти о семикупольном восприятии Города и храма Гроба Господня. Исследуемые иконки XIV – XV веков своим архитектурным фоном как раз и представляет трехкупольную (№№ 166, 300), пятикупольную (№ 160) и семикупольную композицию (№№ 142, 143, 144, 163, 162, 210). Существуют также изображения трехглавого храма с двумя угловыми башнями (№№ 86, 87, 88, 126, 127, 188, 192, 193, 194, 218, 272, 273, 274, 284, 286) и пятиглавого храма с двумя башнями (№ 242), что также сводимо к пяти- и семикупольной композиции.

Позволим себе высказать наши соображения относительно интерпретации исследователями многофигурной композиции в нижнем правом углу иконки № 286 из Ярославля. О. И. Подобедова, а вслед за ней Т. В. Николаева и Н. В. Рындина видят здесь изображение волхвов, приносящих дары Младенцу Христу, или же паломников, приближающихся к Иордану в образе обнаженной мужской фигуры[109]. Подобному отождествлению, очевидно, способствует соотнесенность богословских образов волхвов и жен-мироносиц. Нам данный сюжет представляется гораздо более простым. Очевидно, мы имеем дело с изображением воинов, стерегущих Гроб, которые так же имеют островерхие фригийские шлемы и копья-посохи в руках, как, например, на иконках №№ 141, 142, 143, 242. Правда, здесь они изображены в левом углу иконок и отделены от основной композиции дугообразной рамкой, которая, кстати сказать, имеется и на ярославской иконе, однако без какой-либо связи с воинами-псевдоволхвами.

Таким образом, архитектурные особенности иерусалимских храмов прослеживаются достаточно отчетливо в иконографии каменных образков Гроба Господня конца XIV – XV веков, особенно в тех, где храм Воскресения представлен комплексом 7 часовен различных конфессий, окруживших Святой Гроб. В общем и целом эта группа отражает архитектурно-топографические реалии Иерусалима и Гроба Господня, увиденные русскими паломниками того времени – архимандритом Аграфением, Игнатием Смолянином и иеродиаконом Зосимой.

В свете проведенного исследования нам представляется вполне вероятным, что самобытный древнерусский сюжет иконок Гроба Господня является не только свидетельством и фоном древнерусских паломничеств в Святую Землю или же абстрактным образом Небесного Иерусалима. Он служит конкретным воплощением тех архитектурно-топографических, церковноархеологических и литургических реалий Святой Земли, которые произвели на русского паломника глубочайшее впечатление и оказались отраженными в памятниках письменной культуры. Вместе с рассмотренными в первой части свидетельствами возможных связей Древней Руси и Палестины иконки с изображением Гроба Господня должны лечь в основу такой отрасли церковно-исторического знания, как археология русского паломничества.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Житие преподобного Феодосия Печерского // Успенский сборник XII – XIII вв. М., 1971. С. 77.

[2] Житие преподобного Феодосия Печерского. С. 75.

[3] Там же. С. 79.

[4] Щапов Я. Н. Княжеские уставы и Церковь в Древней Руси XI – XIV вв. М., 1972. С. 119.

[5] Романов Б. А. Люди и нравы Древней Руси. М.; Л., 1966. С. 154–155.

[6] Там же. С. 32, 154–156.

[7] Былины // Библиотека русского фольклора. М., 1988. С. 451 –466, 470–482.

[8] Стурлусон С. Круг земной. М., 1995. С. 11.

[9] Там же. С. 340–341.

[10] Там же. С. 385.

[11] Там же. С. 408–409.

[12] Там же. С. 485.

[13] Путешествие игумена Даниила по святым местам в начале XII столетия // Путешествия русских людей по Святой Земле. СПб., 1839. С. 86.

[14] Путешествие игумена Даниила... С. 111–112.

[15] Из контекста непонятно, о каком патриархе идет речь: о латинском патриархе, поставленном крестоносцами в 1099 году, или же о Патриархе Иерусалимском.

[16] Стурлусон С. Круг земной. С. 485–486.

[17] Там же. С. 489.

[18] Leibgott N. K. Pilgrimages and Crusades // From Viking to Crusader. The Scandinavians and Europe 800–1200. № 489. С. 111. Рис. 3.

[19] Стурлусон С. Круг земной. С. 511.

[20] Там же. С. 525–526.

[21] Мельникова Е. А. Скандинавские рунические надписи. Тексты, перевод, комментарий. М., 1977. №№ 21, 99. С. 66–67, 126.

[22] Мельникова Е. А. Указ. соч. № 79. С. 106.

[23] Памятники древнерусского канонического права. (Памятники XI–XV в.). Ч. 1 // РИБ. Т. 6. СПб., 1880. Ст. 27.

[24] Именно такое чтение дается в обоих Кормчих Троице-Сергиевой Лавры XVI века – №№ 205, 206.

[25] Памятники древнерусского канонического права. С. 27.

[26] Mitchell S. Anatolia. Land, men, and gods in Asia Minor. V. II. The rise of Church. Oxford, 1995. С. 70.

[27] Stopford J. Some approaches to the archeology of Christian pilgrimage / World Archeology 26. Archeology of pilgrimage. 1994; Koster K. Pilgerzeichen und Pilgermuscheln von mittelalterlichen Santiagostraschen. Saint – Leonard. Rocomadour. Saint – Gilles. Saintiago de Compostela. Schleswiger Funde und Gesamtberlieferung. / Ausgrabungen in Schleswig. Berichte und Studien 2. 1983; Haasis- Berner A. St. Jodokus in Konstanz zu einen neugefunden Pilgerzeichen / Archeologische Nachrichten aus Baden. 54/ 1955. С. 28–33.

[28] Автор сердечно благодарит научного сотрудника Санкт-Петербургского ИИМК РАН А. А. Пескову как за любезно предоставленные материалы и публикации по интересующей нас теме, так и за необходимые консультации, полученные нами в процессе подготовки этой статьи.

[29] Grabar A. Les ampoules de terra Sainta (Monsa – Bobbio). Paris, 1985; Покровский Н. В. Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских. СПб., 1982.

[30] Залесская В. Н. Группа свинцовых ампул-евлогий из Фессалоники // СА. 1980. № 3. С. 263–269.

[31] Седова М. В. Паломнический комплекс XII века с Неревского раскопа // Новгородские археологические чтения. Новгород, 1994. С. 90–94.

[32] Мусин А. Е. Сословие и археология (к постановке проблемы) // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Вып. 2. Новгород, 1989. С. 58–62.

[33] Колчин Б. А., Хорошев А. С., Янин В. Л. Усадьба новгородского художника XII века. М., 1981.

[34] Янин В. Л., Зализняк А. А. Новгородские грамоты на бересте из раскопок 1984 –1989 годов. М., 1993. С. 15.

[35] Русанова И. П., Тимощук Б. А. Языческие святилища древних славян. М., 1993. Рис. 33, 5.

[36] Беленькая Д. А. Кресты и иконки из курганов Подмосковья // СА. 1976. № 4.

[37] Корзухина Г. Ф. Русские клады IX–XIII веков. М.; Л., 1954. № 127. С. 131.

[38] Kvinto L. La nacre dans l'art decoratif de Tarnovo au XIV s // La culture et l'art dans les terres Bulgares VI–XIV s. Sofia, 1995. C. 101 –108.

[39] Kvinto L. La nacre dans l'art decoratif de Tarnovo. C. 108.

[40] Срезневский И. И. Словарь древнерусского языка. Т. 2, ч. 1. М., 1989. Ст. 3., Т. 3. Ч. 2. Ст. 946–947.

[41] Путешествие игумена Даниила... С. 24.

[42] Там же. С. 26.

[43] Янин В. Л., Зализняк А. А. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1984 –1989 годов). М., 1993. С. 52.

[44] Служебник преподобного Варлаама Хутынского (ГИМ. № 33433. Л. 11); Горский А., Невоструев К. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. 3. М., 1869. С. 15.

[45] Волков И. В. Импорт из Святой Земли? (Амфоры группы клейма SSS в Причерноморье и городах Древней Руси) // Проблемы истории. Ростов-на-Дону, 1994. С. 3–8.

[46] Волков И. В. Амфоры Новгорода Великого и некоторые заметки о византийско-русской торговле вином // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Вып. 10. Новгород, 1996. С. 95– 97.

[47] Декоративно-прикладное искусство Великого Новгорода. Художественный металл XI–XV веков. М., 1996. С. 95–97.

[48] Шляпкин И. А. Русский крест XII века в г. Гильдесгейме // ВАИ. СП. 1914. Вып. 22.

[49] Рыбаков Б. А. Русские датированные надписи XI–XIV веков. М., 1964. № 54. С. 46–47.

[50] Николаева Т. В. Древнерусская мелкая пластика из камня XI – XV веков // САИ. Е1 – 60. М. 1983. №№ 13, 71, 72, 86, 88, 126, 127, 130, 137, 141, 142, 143, 144, 153, 154, 156, 158, 161, 162, 163, 166, 191, 192, 193, 194, 210, 218, 242, 272, 274, 275, 286, 297, 300, 367.

[51] Покровский Н. В. Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских. СПб., 1892. С. 396.

[52] Покровский Н. В. Указ. соч. С. 396.

[53] Там же.

[54] Там же.

[55] Айналов Д. В. Примечания к тексту книги «Паломник» Антония Новгородского. 4. Доски Гроба Господня / ЖМНП. 3. СПб., 1906. Отд. 2, 9. Некоторые данные русских летописей о Палестине // Сообщения ИППО. 17. 1906.

[56] Рындина Н. В. Особенности сложения иконографии в древнерусской мелкой пластике. «Гроб Господень» // Древнерусское искусство. Художественная культура Новгорода. М., 1968. С. 233–236.

[57] Рындина Н. В. Особенности сложения иконографии... С. 225.

[58] Там же. С. 236.

[59] Стерлигова И. А. Иерусалимы как литургические сосуды в Древней Руси // Иерусалим в русской культуре. М., 1994. С. 46–62.

[60] Там же. С. 46, 50.

[61] Николаева Т. В. Указ. соч. С. 20.

[62] Там же. С. 28.

[63] Там же. С. 26, 29.

[64] Рындина Н. В. Древнерусская мелкая пластика. Новгород и Центральная Русь XIV–XV веков. М., 1978. С. 113.

[65] Там же.

[66] Там же. С. 14–15.

[67] Там же. С. 16.

[68] Там же. С. 64.

[69] Там же. С. 113.

[70] Там же. С. 112.

[71] Там же.

[72] Там же. С. 113.

[73] Там же. С. 114.

[74] Там же. С. 120.

[75] Рындина Н. В. Древнерусские паломнические реликвии. Образ Небесного Иерусалима в каменных иконах XIII–XV веков // Иерусалим в русской культуре. М., 1994. С. 63–77.

[76] Рындина Н. В. Древнерусская мелкая пластика... С. 15.

[77] Рындина Н. В. Древнерусские паломнические реликвии... С. 74 –75.
[78] Там же. С. 63–64.
[79] Там же. С. 65.
[80] Там же.
[81] Там же. С. 69–71.
[82] Там же. С. 66.
[83] Там же. С. 74.
[84] Там же. С. 66.
[85] Там же. С. 74.
[86] Рындина Н. В. Древнерусская мелкая пластика... С. 14.
[87] Рындина Н. В. Древнерусские паломнические реликвии... С. 63.
[88] Лидов А. М. Образ Небесного Иерусалима в восточно-христианской иконографии // Иерусалим в русской культуре. М., 1994. С. 15–33.
[89] Творогов О. В. Даниил // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. Л., 1987. С. 109–112.
[90] Путешествие игумена Даниила... С. 29–31.
[91] Успенский Н. Д. К истории обряда Святого Огня, совершаемого в Великую Субботу в Иерусалиме. Актовая речь, произнесенная в ЛДА 9 октября 1949 года. СПбДА. Машинопись..
[92] Паломники-писатели петровского и послепетровского времени. М., 1874. С. 19.
[93] Успенский Н. Д. Указ. соч. С. 6.
[94] Там же. С. 8–10, 16.
[95] Там же. С. 17–18.
[96] Там же. С. 12–15.
[97] Путешествие игумена Даниила... С. 111.
[98] Там же. С. 113.
[99] Там же. С. 118.
[100] Там же. С. 120–121.
[101] Путешествие иеродиакона Зосимы // Путешествия русских людей по Святой Земле. СПб., 1839. С. 47.
[102] Успенский Н. Д. К истории обряда Святого Огня... С. 28.
[103] РИБ. Т. 6. С. 794.
[104] Рындина Н. В. Древнерусские паломнические реликвии... С. 66; Николаева Т. В. Древнерусская мелкая пластика... С. 80.
[105] Успенский Н. Д. Указ. соч.
[106] РГБ. Ф. 247. № 253. См.: Попов Г. В. Древнейший русский лицевой проскинитарий // Иерусалим в русской культуре. М., 1994. С. 86–99. Рис. 2.
[107] Путешествие иеродиакона Зосимы. С. 51–52.
[108] Там же. С. 48.
[109] Подобедова О. И. К вопросу о поэтике древнерусского изобразительного искусства (распространенные сравнения в памятнике мелкой пластики XIII века) // Старинар. Кн. 20. Белград, 1969. С. 309 –314.; Рындина Н. В. Древнерусские паломнические реликвии... С. 63–64; Николаева Т. В. Древнерусская мелкая пластика... С. 123.

БЕЛЯЕВ С. А.,
Институт всеобщей истории РАН

НЕИЗВЕСТНАЯ РАБОТА АРХИМАНДРИТА АНТОНИНА (КАПУСТИНА) О РАННЕХРИСТИАНСКОЙ ГРОБНИЦЕ В ИЕРУСАЛИМЕ

Так получилось, что на посту начальников Русской Духовной Миссии во Святой Земле, начиная с самого первого – епископа Порфирия (Успенского), оказывались люди и очень духовные по своей внутренней сущности, и очень образованные и каждый из них был и большим ученым во многих областях. Глубокая духовная культура и высокая образованность и епископа Порфирия, и архимандрита Антонина, и впоследствии сменившего их архимандрита Леонида послужило основой того высокого авторитета, которым они пользовались во Святой Земле. Вполне естественно, что авторитет этот распространялся и на деятельность Русской Духовной Миссии в Иерусалиме в целом. И это же обстоятельство сыграло не последнюю роль в том, что буквально с момента своего создания Русская Духовная Миссия в Иерусалиме заняла столь высокое положение в церковном и научном мире во Святой Земле, что было характерно для всей ее дореволюционной истории.

Не только покупка земельных участков, не только постройка зданий и организация паломничества, открытие школ и организационная деятельность и финансы обеспечивали достойное место Русской Духовной Миссии и ее членам во Святой Земле среди окружающих и в той среде, в которой они оказались промыслом Божиим помещенными, но и высокий духовный и научный авторитет самих начальников Миссии; и не последнюю роль играли их внутренний мир и их ученая деятельность, и в особенности археологическая деятельность. Эта сторона была свойственна и епископу Порфирию (Успенскому), но еще сильнее она проявилась у отца архимандрита Антонина (Капустина).

Самый известный итог археологической деятельности отца Антонина (Капустина) – это раскопки на Русском месте около храма Воскресения Господня.

Как известно, во время этих раскопок, которыми руководил сам отец Антонин, было открыто окончание Крестного пути Спасителя нашего. А говоря конкретно, были открыты ворота второй стены, которые раз и навсегда сняли вопрос о том, стоит ли ныне существующий храм Воскресения Спасителя (Анастасис и Мартириум) на том же самом месте, на котором он был построен Константином Великим. Вопросы возникали потому, что по письменным источникам было известно, что около храма Воскресения должна была находиться вторая городская оборонительная стена, а ее не было, она не была известна. Открытие ворот в городской стене раз и навсегда сняли все сомнения относительно расположения храма Воскресения точно на месте Пещеры.

Необходимо отметить еще одно обстоятельство: очень важно не только то, что отец Антонин тогда раскопал ворота городской стены, но и то, что раскопанное было правильно понято, правильно интерпретировано и доведено до сведения всего мира, всего

Работа архимандрита Антонина (Капустина) «Древняя христианская могила в Палестине» помещена на с. 115 настоящего Сборника. – *Ред.*

ученого мира. И это сделал начальник Русской Духовной Миссии отец архимандрит Антонин, не Вогуэ, который там тоже копал и ошибался, но именно начальник Русской Духовной Миссии. Это показывает, на какой высоте стояли эти люди. Сделанное отцом Антонином (Капустиным) открытие имело и имеет до сих пор мировое значение.

Менее известны результаты раскопок еще в одном месте – имею в виду раскопки на горе Елеонской. Эти раскопки также очень важны, они по своему уникальны и до сих пор; но, к большому сожалению, материалы по этим раскопкам остались неопубликованными и их результаты поэтому до сих пор не известны ученому миру.

Как отметил еще в начале нашего века крупнейший наш византинист и историк христианского искусства академик Н. П. Кондаков, в IV, V, VI веках все люди стремились быть похороненными возле святых мест. И вот как раз на этой горе одно из таких мест находится – это место Вознесения Спасителя; при строительстве там наших храмов было раскопано довольно много надгробных часовенок с великолепными мозаичными полами. К сожалению, должен сказать, что материалы, добытые отцом архимандритом Антонином, до сих пор лежат заколоченными в ящики – как он их или кто-то заколотил, так они в подвале до сих пор и лежат. Материалы по этим мозаикам и по этим часовням не опубликованы, а сами мозаики даже засыпаны, или оставлены только маленькие их кусочки. Я думаю, что это наш общий долг, и, может быть, Священноначалие нашей Церкви поддержит идею изучения и издания этих в высшей степени интересных результатов раскопок на Елеонской горе.

На Конференции говорилось о необходимости публиковать рукописи. Считаю своим долгом подчеркнуть, что рукописные памятники очень важны, но что не надо забывать и памятники раннего христианства. Не хотелось бы ставить на чаши весов эти две категории памятников, но, полагаю, что раннехристианская археология Святой Земли тоже имеет большую ценность.

К таким же забытым результатам археологической деятельности отца Антонина относятся его раскопки в 1885 году на Яффской дороге. Во время этих раскопок был открыт погребальный склеп раннехристианского времени с росписью по всем стенам. И также как в случае с раскопками около храма Воскресения, отец Антонин подготовил добытый материал к изданию; в конце статьи, после подписи автора, стоит дата окончания работы над статьей – 24 января 1887 года. К сожалению, статья так и пролежала до сих пор в архиве невостребованной. И только сейчас, то есть спустя более ста лет после написания, она публикуется.

Но с самим материалом, то есть приготовленными художником Шиком рисунками (чертежами) в цвете, произошла удивительная история. Она была рассказана М. И. Ростовцевым на страницах его замечательной книги «Античная декоративная живопись на юге России»[1]. Оказывается, К. Шик самостоятельно послал выполненные им по просьбе отца Антонина рисунки в английский журнал, причем, по словам М. И. Ростовцева, неправильно при этом списав греческие надписи и дав их неправильный перевод. Ошибки в передаче надписей вызвали возражения двух крупных ученых того времени; возражения эти были опубликованы в том же английском журнале, что и статья К. Шика. Как пишет М. И. Ростовцев, в том экземпляре текста, который был прислан в Петербург для публикации в «Сборнике Православного Палестинского Общества», но так и не был там напечатан, надписи на рисунках были отцом Антонином исправлены[2]. По своему жанру публикуемая статья является отчетом, публикацией памятника. Она содержит тщательное и детальное описание склепа, характеристику его росписей, чтение, перевод и интерпретацию сохранившихся древних надписей на греческом языке. К статье приложены великолепные рисунки росписи склепа, сделанные в цвете архитектором К. Шиком.

Возникает вполне законный вопрос: а не устарела ли она и тот материал, который в ней содержится? На этот вопрос сразу же можно твердо ответить, что нет, не

устарела, и что работа заслуживает скорейшей публикации. Основания для такого суждения следующие. Это будет первая научная публикация отчета и приложенных к нему рисунков; К. Шиком были опубликованы только рисунки, да и то с ошибками. Кроме того, это будет первой публикацией памятника на русском языке, на Родине исследователя. Нужно помнить и то, что М. И. Ростовцев, который много путешествовал и много видел, упоминает об этом склепе как о единственном памятнике подобного типа. К тому же, по словам М. И. Ростовцева, к моменту написания его работы, склепа уже не существовало – он погиб вместе со своей росписью. Знакомство с новейшей литературой по раннехристианской археологии в Святой Земле показало, что число открытых в XX веке подобных погребальных памятников исчисляется единицами, так что подготовленный отцом Антонином к публикации материал не утратил своего значения и поныне.

В росписи склепа преобладает композиция с изображениями двух ангелов, несущих венок. Нижняя часть стен занята растительным орнаментом. В одной из композиций с ангелами и венком сохранились надписи на греческом языке.

По характеру росписи и надписей отец Антонин отнес склеп и его роспись к раннехристианскому времени. М. И. Ростовцев, со ссылкой на других исследователей на основании двух приведенных ими аналогий, был склонен отнести склеп к IV–V векам. Вероятнее всего, склеп появился на свет Божий после окончания гонений Диоклетиана. Присутствие в надписи иудейского имени Варух (=Барух) дало основание отцу Антонину высказать предположение, что склеп относится к иудео-христианской группе памятников. На наш взгляд, это совершенно справедливое предположение. Вряд ли подобная живопись выходит за пределы IV века. По целому ряду признаков склеп вряд ли выходит за пределы этого века.

Отсутствие современной литературы по раннехристианским древностям Святой Земли не позволяют в настоящее время провести глубокий анализ склепа и его росписей и надписей и показать, какое место занимает он среди памятников подобного рода. Поэтому ограничимся двумя замечаниями.

В последние десятилетия в Святой Земле были проведены большие археологические исследования, по ним были изданы два обобщающих труда. И, несмотря на большой объем проведенных работ, был обнаружен только один раннехристианский погребальный склеп[3]. Из приведенных в упомянутой статье аналогий видно, что в течении XX века были открыты примерно 4–5 подобных склепа.

В уже упомянутой и процитированной работе М. И. Ростовцева склеп, открытый отцом Антонином, упомянут в связи с раннехристианскими погребальными склепами Херсонеса Таврического (Севастополь). В Херсонесе к 1913 году во время раскопок было обнаружено восемь раннехристианских склепов с росписью. Изучение этих росписей привело автора к такому выводу: «Ясно, что роспись этой группы христианских погребений не могла возникнуть в Херсонесе и развиться из местной традиции, что возможно было бы предположить на Боспоре, а была заносной и заимствованной.

Этот факт имеет кардинальное значение для оценки христианских росписей Херсонеса. Мы увидим, что все они датируются сравнительно ранним временем; их прототипы, поэтому, в местах, откуда они перенесены в Херсонес, относятся, очевидно, к очень ранним временам жизни христианства и развития христианского искусства. Ясно, таким образом, что с первых же времен развития христианства на Востоке самое понятие христианского погребения тесно связывалось с представлением об украшении его росписью, для чего созданы были и адекватные формы»[4].

Проанализировав и элементы росписи херсонесских склепов и их системы, М. И. Ростовцев приходит к такому выводу: «Все вышеприведенные соображения, – пишет он, – указывают нам, что система росписей христианских погребений Херсонеса находит себе ближайшие параллели либо на сиро-палестинском Востоке, либо в той

сфере памятников, связь которой с Сирией и Палестиной кажется весьма вероятной. Весьма возможно поэтому, что в IV и V веках, с утверждением христианства в Херсонесе, некоторые христианские погребения расписаны были в том духе и стиле, в каком это делалось раньше и одновременно на сирийско-палестинском юге»[5].

В этой связи уместно вспомнить, что и делает М. И. Ростовцев, о том, что первые епископы были присланы в Херсонес из Иерусалима. Вполне понятна поэтому связь росписей и архитектурных форм херсонесских раннехристианских склепов с палестинскими, в частности, и с тем склепом, который открыл и подготовил к печати отец Антонин (Капустин).

Надеемся, что публикация этого материала явится выражением нашего уважения к деятельности отца Антонина в области изучения раннего христианства во Святой Земле, вызовет интерес к этому периоду в изучении и Херсонеса, и самой Святой Земли. Надеемся, что спустя некоторое время мы снова сможем вернуться к изучению публикуемого памятника, но уже на более глубоком уровне.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Ростовцев М. И. Античная декоративная живопись на юге России. СПб., 1914. С. 499–500.

[2] Вот полный текст написанного М. И. Ростовцевым о публикуемом в статье отца Антонина склепе: «К этой горбнице теснейшим образом примыкает одна гораздо более поздняя христианская гробница, найденная в 1885 году в городе Калонии, или Колонии, около Иерусалима (по дороге в Яффу). Эта гробница была зарисована Шиком и описана архимандритом Антонином. Описание и рисунки присланы были тогда же в Петербург для напечатания в «Сборнике Православного Палестинского Общества», но не были напечатаны. В 1887 году Шик опубликовал свои рисунки в Pal. Expl. Fund, Quart. Stat. 1887, стр. 51 слл. и рис. 1–8 (C. Schick. Newly discovered rock-hewn tomb at Kolonieh). Неточные копии надписей Шика, исправленные архимандритом Антонином на рисунке Шика, присланном в Петербург, а также неправильно переданные Шиком переводы надписей того же архимандрита Антонина дали повод к заметкам об этих надписях Wright'a и Clermont-Ganneau). Помимо своей архитектуры, живо напоминающей херсонесские склепы, гробница интересна и своей теперь погибшей росписью. Как и в херсонесских склепах, над лежанками с погребениями идет широкий делящий фриз в красной рамке, заполненный, вероятно, прямой гирляндой с вплетенными красными цветами (Шик зарисовал зеленую густую поросль с красными цветами). На боковой стене в центре фриз прерывается двумя Никами, держащими венок с надписью Вароха, на входной – такими же Никами, держащими гирлянду над квадратным отверстием входа. В потолке изображены две летящие Ники, несущие в руках венок с надписью: εις Θεος και ο Χριστος αυτου. Под венком – две вертикально стоящие пальмовые ветви. Я сознательно называю крылатые фигуры, держащие венки и гирлянды, Никами, а не ангелами и херувимами, так как это их значение или, лучше, происхождение несомненно. Напомню эротов только что описанной гробницы в Tell-el-Judeideh и Нику в той же роли в гробнице в Frikya, а также крылатых Ник в Пальмирской гробнице. Не будь надписи в центре потолка, мы бы не имели никакого основания предполагать христианский характер гробницы и видеть в изображенных фигурах, как, может быть, это видел в них заказчик, ангелов. И здесь опять венки и гирлянды принадлежат к тому типу, который так характерен для Херсонеса. Интересны и стилизованные тении венка. Важно заполнение центра плафона венком с символической надписью и архитектоническая роль гирлянды на стенах камеры. Время гробницы точно определить трудно. Формула εις Θεος и т. д. обычна в Сирии. Два датированных примера, приведенные Clermont-Ganneau, принадлежат IV и V векам по Р. Х.

Интересно отметить, что и мотив прямой гирлянды, играющей роль делящего архитектурного члена, засвидетельствован как раз в Палестине, может быть, еще в эллинистическое, во всяком случае в раннеримское время. Я имею виду роспись гробницы, открытой около Иерусалима (близ гробницы Царей) и зарисованной в красках Dickie. Характер гирлянды здесь, судя по одной из таблиц, правда, иной, чем в вышеупомянутых росписях.

[3] G. Avni-U. Dahari. Christian burial caves from the Byzantine period at Luzit в книге: Christian archaeology in the Holy Land. New discoveries. Essay in honor C. Corbo, OFM. Jerusalem, 1990. P. 301–319.

[4] Ростовцев М. И. Указ. соч. С. 441.

[5] Ростовцев М. И. Указ. соч. С. 503.

Архимандрит Антонин (Капустин)

Древняя христианская могила в Палестине

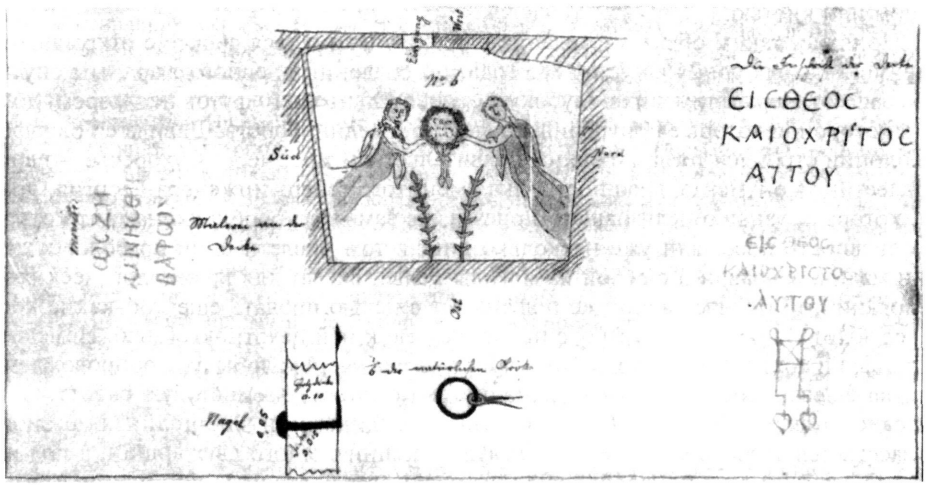
В августе 1885 года в Святом Граде стало известно, что в окрестностях его открыт могильный склеп, весь исписанный иконами по стенам и потолку, со многими надписями. Указывалось и место его, именно: по большой дороге Яффской у самого селения зовомого то Галёны, то Кулоны, а по ученому – колония, имя, доставшееся еще от римлян, по завоеваний Титом Иерусалима, основавших тут свой "поселок" – Colonia. Место это известно всякому, кто был в Иерусалиме. Это последнее селение, лежащее на пути от Яффы к Иерусалиму, – обыкновенное место встреч и проводов именитых посетителей Святого Града, и от того самого весьма всем памятного.

Горя нетерпением видеть христианский памятник, может быть, глубокой древности, пишущей сие с двумя спутниками отправились на смотр любопытной находки. Могилами-пещерами наполнена Святая Земля, особенно теми, которые должны принадлежать древнейшему, иудейскому периоду времени, большею частью похожими одна на другую, что, еще не влезая внутрь подземелья, можно угадывать все расположение частей его. Большей частью видишь малое квадратное пространство с четырьмя отвесно отсеченными веках стенками, и также ровно высеченным вверху потолком. Всегда передний пристенок имеет посредине низкую и узкую дверцу – единственный вход в могилу. Три же остальные стенки или просверлены длинными печурами в рост человека, большей частью тремя, куда клали трупы умерших, или имели при себе лавки, как бы наши лежанки, назначенные для той же цели, редко – и то в позднейшее сравнительно время – представлявшие из себя выдолбленные колоды. Никаких в подобных могильных склепах украшений – ни скульптурных, ни живописных, ни по стенам, ни по лавкам и печурам (loculi), ни на потолке – не оказывается, и никаких надписей доселе еще не удалось отыскать. Всегда, потому, интереснее казалось найти христианской эпохи могилу-пещеру, [нрзб] правильную и стройную, но за то отмеченную в каком-нибудь смысле и значении резцом или кистью.

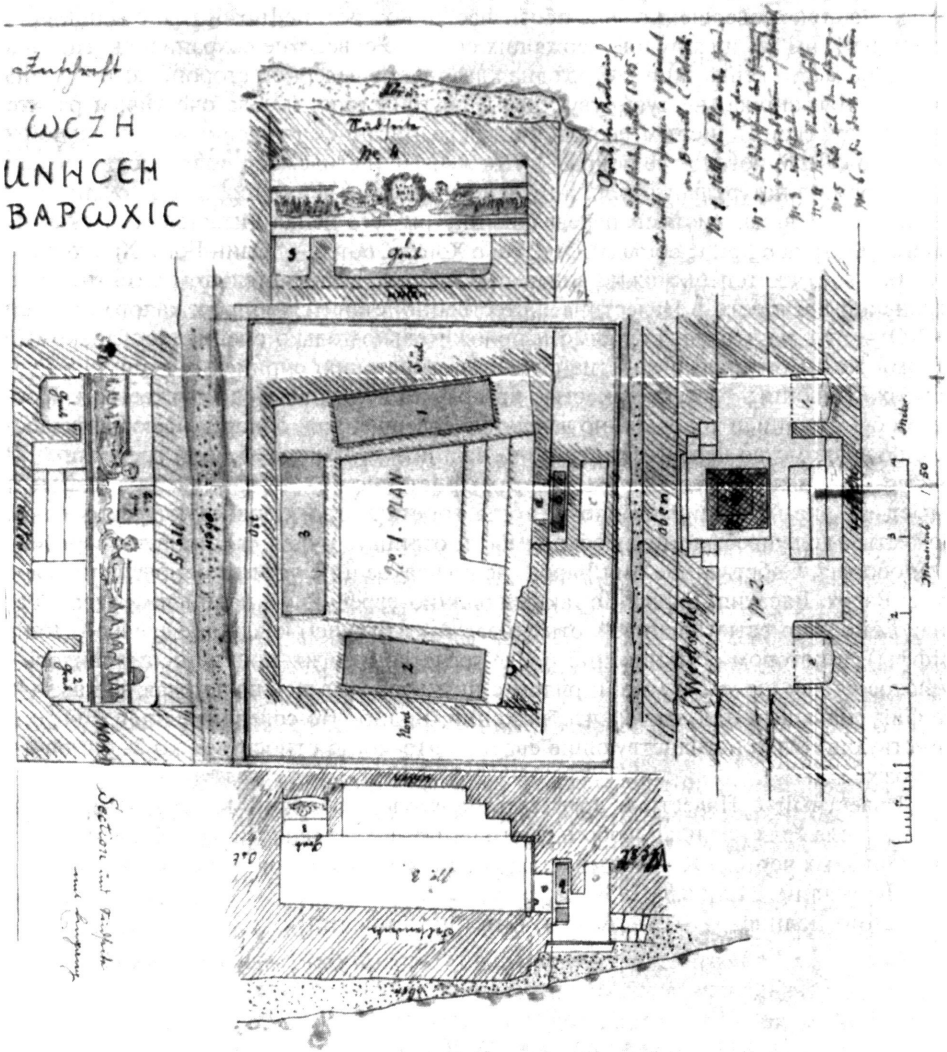
Понятно, таким образом, желание наше познакомиться скорее с открывшеюся античною находкою. 24 августа 1885 года, по спадении дневного жара, мы спускались с высот Иерусалимских в глубокую относительно (2110 футов над морем) долину, к которой некоторые приурочивают местность единоборства Давида с Голиафом. В Колонии строился тогда турецким правительством мост через Сухоречье – первая в Палестине монументальная постройка именитого теперь инженера Георгия Франгея, который, узнав о цели нашего приезда, не замедлил сообщить нам, что открытую древность посещали уже несколько лиц, в том числе и один археолог и даже один медик, забравший с собой из могилы целый скелет для краниологических исследований, и что нас давно уже поджидают с целью продать еще кой-какие кости на вес золота, а то и всю могилу с прилегающею к ней пахотною землю. Немедленно явился и хозяин места, который и повел нас на ученую добычу, в сопровождении десятка 3 зевак, соскучившихся в течении дня смотреть на мостовую работу. Отлогий склон горы к востоку от Селии'л засажен маслинами, и в прогалинах между ними засевается хлебом. Слой земли не глубже аршина, много двух аршин, а под ним скала. Хозяину места понадобилось или [нрзб] ограду строить, или другое что сделать, и он, копая землю до скалы, наткнулся на правильно отсеченный камень. Разрывая по сторонам его, он увидел малую площадку, и посередине четырехугольную, больших размеров плиту, видимо, вставленную в полость скалы. Нежданный счаст-

ливец уже рисовал себе под нею веками сбереженный для него клад в самых желанных чертах и образах, но нашел только малый вертикальный спуск и вход в сырую и душную могилу, осмотрев которую с огнем, он не нашел в ней ничего, кроме праха земного, щебня, проточных сосулек и костей, водою в одной из трех пристенных корытообразных лавок. Разочарование человека несколько ослаблено было замечанием мастеров-строителей моста, что краски, оставшиеся на стенках пещеры от времен древних, весьма ценятся европейцами.

Платоническое утешение это имело своим добрым последствием то, что ex professo враг всяких человеческих изображений, владелец магометанин оставил неприкосновенным то, что нашел в могиле, и мы могли ублажить себя представлением, что видим перед собою образцы верования, мышления, вкуса и искусства существовавших может быть за полторы тысячи лет до нас. Мы нашли полость пещеры, заваленной разными обломками скалы, осыпающейся от сырости. Точного квадрата внутреннее пространство ее (пещеры) не представляет. Западная – от входа сторона шире восточной. При южной, восточной и северной стенах есть каменные прилавки в аршин вышиною, высеченные в виде колод или корыт, наполненные землею до некоторой высоты. Восточная отличается от боковых тем, что она наполнена кроме земли костями, залитыми водою, просачивающейся из скалы. Стенки все четыре гладкие, имеющие тонкий слой штукатурки и цементовки, предназначенной для росписания красками, теперь во множестве обвалившимися, высечены совершенно отвесно; несколько выше гробов-прилавков по всем четырем стенкам на одной горизонтальной линии, животный пояс в пол-аршина шириною [нрзб], оправы из цветов, едва кое-где сохранившиеся еще, а на северной стене уже пропавший бесследно. Как видно, посередине его на всех четырех стенах был перерыв. Цветы переходили в изображение ангелов, держащих венок, наполненный греческою надписью. Вполне сохранилась эта живописная композиция только на южной стене, где в венке видится 14 греческих букв, читавшихся в три строки, и дающих чтение несколько неправо-



Южная стена склепа с композицией из двух ангелов, держащих венок с греческой надписью



План христианской катакомбы близ Иерусалима. Обследование описано архимандритом Антонином (Капустиным) 24 августа 1885 года. Обмер и чертеж архитектора К. Шика

писное ωσζη μνηυ η βαρω "кто живет, вспомни Варо..." Очень может быть, что в конце еще была буква "х", но стерлась от времени, так что полное чтение имени было бы: Варух. На стене совершенно ясно обозначается посередине [нрзб] точно венок, но ни букв в нем, ни самих ангелов, держащих его, уже совсем не сохранилось. На западной стене место венка занимает входная дверца, по северной стороне которой видно изображение ангела, не существующее с другой стороны. Благочестивый рачитель места покоя своих присных не ограничился расписанием (=росписью) могильной камеры, но самый потолок ее покрыл в том же духе и стиле. Вся поверхность его занята фигурами в натуральную величину – двух ангелов, держащих венок, с длинными, опущенными вниз, кистями перевязки. Внутри сего венка читается греческая надпись ειξ Θεοξκαι ο Χριξιξ αυιου ειξ Θεοζ και ο Χριστοζ αυτου – "Один Бог и Христос Его".

Вот все, что теперь можно видеть и разобрать в замечательном памятнике христианской древности в Палестине. Естественно, ставится вопрос: какого он времени? Ответить на это может прямо и положительно только специалист, знакомый с такими же памятниками христианскими в египетских, сирийских и римских катакомбах. Живопись блестит яркостью красок, но не отличается художеством. Постановка букв надписи хорошая, но далеко не совершенная, обнаруживающая недостаточное знакомство чертившего ее (т. е. надпись) с языком ее (т. е. греческим). Характер букв выносит ее к первым векам христианства. На то же самое указывет и смысл ее, указывающий на эпоху, когда христианство, исповедующее троичность Божества, должно было по необходимости отрицать рутинные понятия еврейского единобожия. Собственное имя Варо... не греческое и не латинское, очевидно еврейское: Варух, Варахия, Варо... ; с такими эллино-еврейскими надписями ученый свет знаком по множеству надписей, отыскиваемых в бывшем кладбище древней Иоппии (Яффы), в котором обыкновенно после греческой могильной записи ставилось еврейское слово: шелом – мир, и рядом с ним изображалась пальмовая ветка, вдвойне фигурирующая и на нашем изображении. Видно, что совершители дела были эллинствующие и христианствующие евреи, а это могло относиться ко 2–4 столетию, не позже.

Известный в Палестине архитектор-археолог господин Конрад Шикк обязательно сделал для нас план любопытного памятника древности с прибавлением к нему детальных чертежей, который мы и воспроизводим в пояснение статьи нашей.

Иерусалим. 24 января 1887 г.

(стоит подпись – "А"– [Архим. Антонин Капустин])

Подготовка к публикации С. А. Беляева

ЩАПОВ Я. Н.,
член-корреспондент Российской Академии Наук

РУССКИЕ И СЛАВЯНСКИЕ РУКОПИСНЫЕ КНИГИ В СОБРАНИЯХ ИЕРУСАЛИМА

Отмечая юбилей 150-летия Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, мы высоко ценим ее вклад в распространении Православия и христианской культуры в Палестине и расширении связей России с Ближним Востоком и Святой Землей.

Вместе с тем нельзя не обратить внимания на то, что Русская Миссия, в определенные годы возглавляемая учеными-богословами, филологами, археографами, выполняла и научную миссию археологического и исторического изучения Святой Земли, деятельности ее подвижников, собирания и исследования памятников христианской письменности. До создания в 1882 году Императорского Православного Палестинского Общества Русская Миссия была организацией, объединявшей миссионерскую, литургическую, просветительскую, дипломатическую и научную деятельность в Палестине и на Ближнем Востоке вообще. Одновременно она помогала и русским ученым, приезжавшим для работы на Святой Земле.

Оставив в стороне выдающиеся открытия в Иерусалиме, связанные с «русскими раскопками» Судных ворот города, примыкающих к древнему району горы Голгофы, которые были проведены архимандритом Антонином (Капустиным), обратимся к краткому обзору истории изучения русской и славянской рукописной книги в Иерусалиме и современному ее состоянию.

Время первого появления в монастырях и храмах Святой Земли русских рукописных книг определить трудно, но нет оснований считать, что это произошло только в XVI веке, от которого сохранились старейшие книги в собраниях Иерусалима. Эти книги привозились из России и дарились как вклады на помин души и были связаны с паломническими поездками в Палестину, а таковые известны начиная с игумена Даниила в начале XII века. Существенно также, что наиболее ранняя рукописная книга, содержащая поминания целого рода, привезенная в качестве вклада на помин души из Новгорода на Синай, пользовавшийся не меньшим авторитетом у христиан, чем Иерусалим, но значительно менее доступный и для паломников, и для коллекционеров, принадлежит концу XII – началу XIII века[1]. Нет оснований отказывать Иерусалиму в возможности привоза в него русских книг в ту же эпоху.

Значительный вклад в археографическое освоение Палестины с русской стороны еще в первой половине XIX века внес А. С. Норов (1795–1869), участник Бородинского сражения 1812 года, государственный чиновник, археограф, востоковед, министр просвещения, член Государственного совета, председатель Археографической комиссии, академик. Норов совершил две поездки в Палестину с историческими и археографическими целями: первую – в 1835 году, а вторую – через 26 лет, в 1861 году. Обе эти поездки имели значительный научный результат для выявления и введения в науку тамошних рукописей, хотя для самого исследователя и собирателя итоги их были разными.

Во время первого путешествия, которое он подробно описал[2], ему удалось не только найти в Лавре святого Саввы ряд манускриптов на славянском и греческом языках, но и приобрести, с благословения Иерусалимского Патриарха, 13 славянских рукописей и 9 греческих. Это его небольшое, но ценное собрание было описано А. Х. Востоковым и Д. П. Поповым[3] и после смерти владельца в бóльшей своей части было приобретено графом А. С. Уваровым, а частью – Публичной библиотекой в Петербурге. Уваровская часть рукописей Лавры святого Саввы хранится в Государственном историческом музее. Востоков пишет: «Каким образом они могли зайти туда (то есть славянские книги – в Палестину. – Я. Щ.), объясняется достаточно тем, что мнгогие приходившие из словенских земель поклонники Святого Гроба оставались в монастырях палестинских и оставляли там по себе свои книги». Востоков отмечает, что «из рукописей, здесь описанных, нет ни одной русской, все они болгарские или сербские»[4].

Во время второго путешествия, в 1861 году, Норов в Лавре святого Саввы «наряду с греческими рукописями, стоявшими на полке, видел разрозненные, сваленные в кучу пергаменные листы». Памятуя успешное приобретение в этом монастыре рукописей в 1835 году, он «отобрал для себя из них два почти полных евангелия IX и X веков», и игумен Лавры позволил ему взять их с собой, если Патриарх это разрешит, но за эти годы произошли заметные изменения в отношении к рукописным памятникам и Патриарх Кирилл распорядился передать их в Патриаршую библиотеку[5]. Так А. С. Норов способствовал сохранению ранних греческих рукописей, дошедших в отрывках, и пополнению библиотеки Патриархии. В своем описании путешествия он обращал внимание специалистов на то, что просмотренные им в трех хранилищах греческие книги «требуют ученой разработки».

Что касается славянских рукописей, то он упоминает виденные им в Лавре святого Саввы «три весьма древних славянских Типикона и несколько старопечатных книг». Записи на некоторых из них, дающие интересную информацию о русских вкладах в палестинские монастыри, он воспроизвел. Так, на Триоди цветной 7156 (1648) года издания находится вкладная запись Никона, «Великого Новограда и Великих Лук и прочих двунадесяти градов и всего края студеного митрополит»[6].

Изучение славянских и русских рукописных книг связано с именами исследователей Палестины, начальниками Русской Духовной Миссии в Иерусалиме – основателем ее епископом Порфирием (Успенским) (1804–1885) и архимандритом Антонином (Капустиным) (1817–1894).

Архимандрит Антонин, будучи главой Миссии в Иерусалиме без малого 30 лет (1865–1894), собирал и покупал славянские и греческие рукописи и старопечатные книги у частных владельцев, работал в библиотеке Патриархии и монастырях Палестины. Эти книги он передавал в библиотеку Киевской Духовной академии; после смерти часть его собраний была передана в Публичную библиотеку в Петербурге и другие хранилища.

Имея большой опыт археографической работы в монастырях на Балканах, где древние, не употребляемые для службы пергаменные книги, иногда в отрывках и разрозненных листах, встречались часто и не сохранялись монахами, отец Антонин выработал для себя строгие правила, касающиеся приобретения рукописей и, тем самым, сохранения их для науки. Он писал в 1862 году библиотекарю Пантелеимонова монастыря на Афоне: «Я никогда не посягал на сокровища монастырей. И в Афинах, и здесь [в Константинополе] мне доставались старые книги всегда от частных лиц. Уж где они их берут, я не знаю и знать не имею охоты. Руководствуюсь при этом я

всегда правилом: что продается или может быть продано, то приобретать не только можно, но и должно»[7]. А. А. Дмитриевский записал рассказ отца Антонина о том, как ему в Иерусалиме принесли на продажу известный пергаменный кодекс – Толкования на Книгу Иова с миниатюрами, принадлежавший библиотеке Святогробского монастыря, и как он сделал продавцу братское увещевание не зариться на чужое добро[8].

Выявление русскими археографами греческих и славянских рукописей в Лавре святого Саввы, монастыре Святого Креста, да и в самой Патриархии и привлечение к ним внимания со стороны глав Иерусалимской Церкви способствовало тому, что Патриархом Никодимом в 1880-х годах рукописи из этих монаствpей были сосредоточены в Патриаршей библиотеке, где были созданы необходимые условия для их хранения и использования.

Наибольший вклад в изучение славянских рукописей уже сложившейся Патриаршей библиотеки внес значительно менее известный по сравнению с предшественниками историк Церкви, литургист и археограф, выпускник Казанской Духовной академии, профессор Новороссийского университета в Одессе, Николай Фомич Красносельцев (1845–1898).

До работы в Иерусалиме он имел уже опыт исследования и описания рукописных книг, занимаясь изучением литургических книг Соловецкой библиотеки, хранившейся тогда в Казанской Духовной академии, греческих и славянских рукописей литургического содержания в библиотеке Ватикана[9].

Н. Ф. Красносельцев работал в Патриаршей библиотеке в Иерусалиме в 1888 году около месяца, закончил свое описание в Казани 20 октября и издал его в том же году[10]. Библиотека была организована Патриархом Никодимом, как пишет Красносельцев, «на европейский манер», то есть, вероятно, с расположением книг на полках и по формату, а не стопками или в сундуках, как это было принято прежде. Кроме печатных книг, она насчитывала более тысячи рукописей и была составлена из книг греческих монастырей Палестины, входивших в юрисдикцию Иерусалимского – самого патриаршего монастыря, библиотеки монастыря святого Саввы, а в июле 1888 года – библиотеки Крестного монастыря под Иерусалимом. Большая часть рукописей была на греческом языке, кроме того, «значительное количество» – на арабском и грузинском. Все они были систематизированы, а греческие и подробно описаны специально приглашенным для этого Патриархом известным палеографом и филологом Афанасием Пападопуло-Керамевсом. Его описание в пяти томах было издано в Петербурге[11]. Грузинские рукописи из Крестного монастыря описал А. А. Цагарели[12].

Красносельцев описал славянские рукописи Патриаршей библиотеки, хотя он пользовался, конечно, и специально интересовавшими его литургическими греческими книгами. Это прекрасное описание, в котором расписаны сборники, воспроизведены записи, указываются извод языка рукописей. Для современного исследователя не хватает филигранографического описания рукописей – указания на водяные знаки бумаги, что позволяет уточнить датировку рукописей и связать их с тем или иным источником производства бумаги. Его описание включает 22 номера, из русских – 3 рукописи.

Ф. И. Успенский указал на хранящееся в ризнице Гроба Господня «Евангелия Бориса Годунова в серебряном окладе» с вкладной записью «многогрешного Бориса сына Федора» в святую церковь «Воскресения Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа на святой престол над божественным Его Гробом иже есть во Святом Граде»

с записями на греческом языке 1605 года и о принесении книги иеромонахом Феофаном «из рук царя Бориса»[13]. Успенский не указывает, печатная ли это книга или рукописная, славянская или греческая. Но об этом даре сохранились известия и в русских архивах. Н. Ф. Каптерев привел сведения о приеме царем Борисом архимандрита Феофана с келарем Дамаскином перед их отъездом из Москвы, где сказано, что царь посылает к Гробу Господню «Евангелие греческое ... на престол»[14].

Занимаясь изучением восточнославянских рукописей, хранящихся за рубежом, как памятников культуры и культурных связей, я не мог не воспользоваться возможностью во время второй паломнической поездки в Иерусалим в октябре 1994 года для того, чтобы познакомится с русскими рукописными книгами Патриаршей библиотеки. После нескольких неудачных попыток встретиться с библиотекарем отцом Аристархом, с помощью православных палестинцев я смог, наконец, посидеть несколько часов в библиотеке и подержать в руках интересовавшие меня в первую очередь книги.

Должен с удовлетворением отметить прежде всего, что рукописи, описанные Красносельцевым, все сохранились, находятся в хорошем состоянии и доступны для работы. Мне удалось просмотреть русские рукописи, сведения о которых даются ниже. По утверждению отца Аристарха, число славянских рукописей по сравнению с XIX веком не увеличилось.

Рукопись Slav.10 – **Сборник апокрифических новозаветных сочинений,** конца XVIII века, в 4°, 11 лл., тетрадь в картонной обложке с оторванными завязками. Полуустав, церковнославянский язык русского извода.

Содержит «Повесть о пришествии из Иерусалима в Рим к Тиверию кесарю Марфы и Марии, сестер Лазоревых, и Марии Магдалины со многими дарами и о возвещении ему о распятии Христа». Нач.: По вознесении убо Господа нашего Иисуса Христа Тиверию кесарю...» После Повести следуют Послания Пилата к Тиверию (нач.: «Державному и страшному...») и Тиверия кесаря Рима к Пилату (нач.: «От державного и грозного...») В конце позднее приписанная гадательная таблица с надписями, частично воспроизведенными Красносельцевым: «Аще кто сию книгу как разложит, в ту же минуту крест на себе да положет...»; «Сия книга зеркало девом и женом».

Рукопись Slav.16 – **Молитвенник,** последней четверти XVIII века (русская бумага с датой «1779», Красносельцев датировал XIX веком), в 4°. На корешке вытиснено: «Акафист преподобному Нилу». Рукопись плохой сохранности, вся изъедена жучком.

Содержит Акафист преподобному Нилу Столобенскому, «акафистово предисловие стихами изложенное».

Нач.: «Кто мне ныне спосп҃шит
Или кто воспоможет,
Кто мне соблоговолит
Призвати тя, Боже...»

Красносельцев воспроизвел названия канонов и молитв, кроме того в книге находятся: Тропарь Иоанну Воину; «Молитвы, сочиненные самим угодником Митрофаном Воронежским»; Молитва о сохранении дома; «Молитва, найденная во гробе Иисуса Христа, действие ее суть такая...»

Рукопись Slav.17 – **Русско-греческий, греческо-русский и турецко-русский словари,** писанные русскими буквами. XIX век, скоропись, в 4°, на восточной (не русской) бумаге. Заглавие: «Сия грамматика славенского и греческого языка хотящим учитися для распознания речей». Слова расположены по алфавиту и по предметам.

Второе, более новое собрание славянских рукописей в Иерусалиме, принадлежит библиотеке Еврейского университета. Университет занимает две больших территории в городе – Монт Скопус и Гиват Рам. Объединенная «Еврейская Национальная и университетская библиотека» находится в Гиват Рам.

Это новое собрание, созданное путем покупок и даров из разных стран. Славянские рукописи находятся в фонде единичных поступлений – MS Varia, их всего три единицы – две русские и одна сербская (данные на октябрь 1994 года).

Одна из русских книг (MS Varia 426) – рукописное **напрестольное Евангелие** XVI века, в лист, 297 л., с неоконченной работой, с местами, оставленными для миниатюр и заставок. Филиграни – перчатка под короной, кораблик. Книга в парчовом переплете, со следами прибитых прежде средника и угольников, сохранилась одна застежка. Похоже на то, что переплет использован от другой, меньшей книги – доски надставлены в длину и в ширину. Под парчой доски обтянуты холстом с печатным рисунком крупными красными цветами. Начальные и конечные листы не потревожены и сохранились, утраты листов перед л. 80 и другими. В тексте употребляются два ера и два юса.

В начале, на первом листе молитва «**Гй Ис Хе сыне единородныи безначалнаг ти оца рекыи пречистыми ти усты ꙗко безмене не можете ... съгрѣшенїѧ вѣрующихъ**».

После Евангелия от Иоанна следует (без заглавия) указатель чудесам Христа с порядковыми номерами их (с пропуском киноварных букв):

[О] брацѣ бывшем в Кане Галїлѣи а҃
[О] изгнатыхъ изъ цркве в҃
[О] Никодиме г҃
[О] вопрошенїи очищени д҃
[О] самарѧнинѣ е҃
[О] црвѣ моужи ѕ҃
[О] имоущим лй лѣт в недоузѣ з҃
[О] пѧтїх хлѣбех Маѳ. к҃з Луки й
[О] морстѣмъ хоженїи ѳ҃
[О] роженемъ слѣпѣ і҃
[О] Лазари а҃і
[О] помазавшим Га миромъ в҃і
[О] них же рече Іюда г҃і
[О] ѡслѧти д҃і
[О] пришедшихъ еллинѣхъ е҃і
[О] оумыванїи е҃і [!]
[О] оутешители ѕ҃і
[О] испрошенїи телесн Гсн Маѳ. зй; Мк мй; Луц пв йі.»

В конце «**Съборник ві мсцем**». На нижних полях некоторых листов указания: «**Ѡбщее стлем еуегле ѡт Иѡнн лз**» (л. 283), «**Ѡбщим стлем еуг ѿ Ивана глав лѕ**» [! в Евангелии от Иоанна 21 глава].

Рукопись имеет следы продажи в России (запись: «Цена 20 ру.»), запись о передаче в дар библиотеке («Donated by Mr. Leon L. Gildesgame. New York»).

Вторая русская рукопись (MS Var. 437) – **старообрядческий сборник духовных стихов** (по записи: «Стиховник»), писан полууставом, конца XVIII века на русской бумаге с филигранью фабрики ЯМСЯ, знаком медведя под короной и датой 1780-х годов. Текст акцентирован. Это маленькая книга в 8 долю листа, в кожаном переплете, на 46 лл. На л. 13 об. владельческая запись скорописью XIX века: «**Сѣи стиховникъ дѣрѣвни Пѹтиловъки Василья Михаилыча сынъ Іванъ Кѹзнѣцов**». Начало ее утрачено, она начинается со

1. Стихов Богородице, с 6-го стиха (конец 5-го стиха еле виден, всего помечено (славянскими цифрами) 73 стиха (лл. 1-13). Два первых сохранившихся стиха:

2. Стихи похвальные Андрею Денисову: «**Рифмы воспоминательные о киновиарсе Выгорѣцкого общежительства Андрее Дионисиевиче вкратце всего житиа его рождениа**» (лл. 14–20 об.) Нач.:

Европа ты славънѣишаа,
мѹжа сего изнесшаа,
в Российском царьствѣ хранящи,
в Поморскихъ краехъ держащи...

Без конца, текст протографа обрывается на словах:

«Богѹ всетворцѹ изволшѹ
Так сѹдбами си».

Близкий текст опубликован В. И. Срезневским по рукописям XVIII-XIX веков[15].

3. [Стих Иоасафа царевича о пустыни], без начала, нач. со слов

«Шѹма вса лета.
Дивен бо твой прекрасный сад
И жити в тебѣ всегда рад...»

Варианты текста опубликованы[16].

4. «Стихи о прекрасном Иосифе и плач его». Нач.:

«Комѹ повѣм печаль мою,
Кого призовѹ ко рыданию...»

Последние стихи рукописи:

«Сего ради молю ти са,
да вѣчных мѹкъ свобожѹса
и царствіа небеснаго
со сватыми сподоблюса».
Всегда, и ныне, и присно и во вѣки вѣком. Аминь»

Аналогичные духовные стихи опубликованы[17].

В книгу вложены 3 листа XVIII века с филигранью Pro patria из печатной книги с текстом «Последование о второбрачных».

Третья рукопись (MS varia 186) – сербская, XVII века. Она в четверку, 19,7 на 13,5 см, писана полууставом, текст акцентирован. Начинается она (лл. 1-31 об.) лицевым (иллюстрированным) **Описанием Святой Земли** («**Поклонение частнаго** (=честнаго) **гроба Бжіа и стіихъ месть ва стем граде Іеролме**», нач.: **оуслышите васи праведни христіани, мѹжіие и жени, велики и мали...**).

В конце этого «Описания», на л. 31 об. той же рукой запись: «+ Са писах саіи Поклонник частному гробу **Г[оспо]дню ва лето ҂ЗРО** [7170], а от **Р[о]ждаства**

Х[ристо]ва ҂АХ ЗВ [1662] м[є]с[є]ца гіен[варіа] К въ с[ве]темь граде Іер[ѹ]с[а]лиме грѣшніи Гаврінл: ѳадиh:» (последнее слово добавлено другой рукой). Текст кончается углом вниз и концовкой, по бокам буквы ХС и ЗАЧ, внизу неясная монограмма из букв ЛЦЬ под титлом.

Описание делится на разделы с заглавиями, писанными киноварью:

Сказаніе о с(ве)темъ граде Іер(ѹ)с(а)лиме

Сказаніе за санитие (л. 3 об)

Сказаніе за велико трѹло

Сказаніе за стіи дхь

Сказаніе за цркв престен Біце

Сказаніе за стѹю Голгоѳѹ (л. 10)

Сказаніе о црквн стго Иіон Прѣдче (л.11 об.)

Сказаніе о чѹдеси стго дха (л.12)

Сказаніе за светіи град Виѳлеем (л.22 об.)

Сказаніе за стіи град Виѳлеем (вторично, л. 23)

Сказаніе за стѹю пещерѹ

Сказаніе о пѹстинских монастирех (л.25)

Сказаніе за лаврѹ стго и преподобнаго оца нашего Сави Осщеннаго (л.24 об.)

В конце «Описания» воспроизведено оригинальное «Сказаніе како ваздвизает се Частное древо крста ва стем граде Іерслме на праздникь его мсца сек[тембра] ід», которое принадлежит очевидцу (л. 29 об. – 31 об.)

В тексте 34 миниатюры в красках, изображающие святые места и здания Иерусалима и Палестины, которые имеют надписи-аннотации:

«Домь Двдвь»; храм гроба Господня (с обозначением его частей: «кампанел, где сѹ била звона», «частни гроб», «ста Голгоѳа» и др.); «Бжіи гроб», «црков Ста стіих», «место где предал Июда Хса»; «Ста Геѱиманніа, црков Ѹспенію прѣстіие Біце и стыи гроб ее»; «Мал Галилеа»; «Іерихонь»; «Мца»; «Предитча Іоан»; «Стіи Гіерасим»; «Самарія»; «Море Тиверіадское»; «Виѳсанда»; «Капернаѹм»; «Назареть»; «Гора Ѳаворска»; «Канна Галилеиска»; «Стіи Илія»; «Гроб Рахили»; (дом Ефратов); (монастырь св. Георгия); (Вифлеем); (монастырь св. Феодосия), (лавра св. Савы); (Храм Благовещения); (земля Авраамова); (монастырь Честного Креста); (церковь в Орини);

На полях против рисунков соответствующие надписи по-гречески, сделанные другой рукой (Τά ἁγια τῶν αγιων и μικρη Γαλιλε; Ιεριχω и т. д.).

«Описание Святой земли» в иерусалимском списке имеет в конце запись Гавриила Тадича с датой 1662 года. Является ли это указанием на автора «Описания» или на переписчика рукописи? Л. Стоянович, опубликовавший дефектный список того же «Описания Святой земли» из своего собрания, который имел владельческую запись «Іскcарь патриархов Іосиф архимандрит Пекске црькве» 1724 г., писал о содержании памятника: «В той части, которая касается Иерусалима и его ближайших окрестностей, имеем рассказ очевидца или запись... со слов посетившего... В части же, касающейся остального, например, Газы, отчасти Галилеи – с пересказом по слухам или заимствованием из более древних списков. По внутреннему содержанию это опи-

сание относится к XVI веку, скорее к первой половине»[18]. П. В. Безобразов изучил и опубликовал один из списков греческого Проскинитария, также XVII века, написанный в Лавре святого Саввы в Палестине и хранившийся в Публичной библиотеке в Риме. Он сравнил несколько списков и определил, что это разные редакции одного и того же описания Иерусалима и Палестины[19]. Первый исследователь, занимавшийся рукописью Гавриила Тадича и сравнивший ее с другими известными греческими и сербскими списками Проскинитариев, И. А. Клауснер, пришел к выводу, что «основная часть сочинения представляет ничто иное, как перевод или переработку с греческого»[20]. Дальнейшее исследование интересного памятника и рукописи, в которой он сохранился, в частности ее даты по филиграням, может дать новые сведения об истории паломничества и описаний Палестины.

Но это иллюстрирование сербское (или переводное с греческого) описание Святой Земли, сохранившееся в иерусалимском собрании, представляет интерес и для истории русской книжной культуры. Распространенное в XVIII веке в Сербии, о чем говорит существование второго его списка[21], оно оказывается основой большого круга позднейших – XVIII и XIX веков – печатных описаний Иерусалима и других святых мест Палестины, изданных в Вене на сербском языке и в Москве на русском. Это «Описание Иерусалима», составленное архимандритом Симоном Симоновичем, служившим при храме святого Гроба и гравированного известным художником, издателем и сербским просветителем Христофором Жефаровичем. Первое издание их труда вышло в Вене в 1748 году, новое издание под названием «Проскинитарион» – в следующем, 1749[22]. С 1770-х годов эти цельногравированные издания их труда становятся известными в России, где в с конца 1770-х годов и до начала 1850-х годов вышло множество (в каталоге О. Р. Хромова и Н. А. Топурия насчитано 79) их русских переизданий и перегравировок[23].

О том, что среди источников труда С. Симоновича и Х. Жефаровича, несомненно, было описание Святой Земли, аналогичное сохранившемуся с именем Г. Тадича, но не отмеченное исследователями, указывает текстологическое их сравнение, два фрагмента которого приводятся ниже:

Сличение изображений святых мест в обоих трудах может быть задачей исследователей-искусствоведов.

После «Описания Святой земли» в рукописи MS varia 186 следуют еще два произведения, писанные без миниатюр и киновари:

Л. 32: Летописец вкратце, под заглавием «+ З зри w царствіах въкратце». Его текст очень краток, вот он целиком:

«(m Хсва Възнесніа до блгочестиваго цсря Костантина царствих невер'ных мв

Рукопись Гавриила Тадича	**Сочинение С. Симоновича**
Иза санитија идеш стопа 45 дојдеш под велико труло, које је покривено оловом. То је труло над частным гробом Господньим и на врху јест откривено; и изванутар до полак древено, а од полак јест пописан златом васи пророци... (Харисијадис, с. 118)	Святаго же сонетия ходя к западу чрез стоп 40 обретаеши великое трулло, еже есть оловом. На святым гробом есть же сверху откровенно внутрь удуже суть от древес до поеса стены и от пояса нижеш суть изображен муисею златою вси пророци.. (Хромов, Топурия, прил. илл. 3)

Сказаније за црков пресвете Богородица	О храм(Ъ пресвятыя Богородицы
Како изидеш из Четвертијех врата, и санидеш скалу на 4, и идеш на север стопа 35, и обретеш места где се зову оклопе...	Сходя Четвортыми враты степенах 4 идеши к северу стоп 35 и обретаеши мЪсто глаголемое клапес...
(там же, с. 120)	(там же, илл. 4)

За лЪтъ тні wm Костантина же блгочтиваго цра бист до вазетіиа Цсриграду грчскихъ и србских црь пд

За лет /арзі толице д'ржаше блгочстиви царіие аще е и иконоборство било.

Wбаче блгочстие несть wскудевало:.»

Л. 32об.-34об: «+Повесть нека избрана» (Нач.: Начело бжствніе блгдти даннеи нам...») с вводной поучительной частью, в которую включена арифметическая тайнопись, которой зашифрован, возможно, год («Егда течаше лЪтъ въсемирнаго създаніа над лети седміе тисуще, еже іесm педесетница в-щ(е) сугубо съ седам десетицею...). Это иносказательная календарная повесть о великом царе, у которого в подчинении 4 царя, 12 князей, 52 иерарха, 365 домочадцев, 7 рабов с расчетом платы им 3, 6, 12, 84, 360, 4380 златиц и медниц. В конце другой рукой крупным полууставом приписка с датой:» Да се зна каде куга [саранча] w(т)ид(е) Бewграда в лmw /zси» [7208=1700].

Полностью текст рукописи изданн М. Харисиядис в современной сербской транскрипции и с фотокопиями листов в 1986 году[24].

Кроме рукописей этих собраний фрагмент русской рукописи, причем очень ранней, находится в библиотеке Армянской Патриархии в Иерусалиме. Изучивший и опубликовавший этот фрагмент известный иерусалимский славист профессор Моше Альтбауэр определил, что это писанные кириллицей четыре пергаменных листа древнерусского **Евангелия-апракоса**, которые на основании палеографических признаков уставного письма и языка он предположительно относит к XII или к первой половине XIII веков. Эти листы были использованы через несколько веков, когда пергаменная книга перестала употребляться в церкви, для переплета армянской рукописи, переписанной в 1600 году в Замостье (в Польше) и, вероятно, там и переплетенной. Листы содержат отдельные чтения Евангелия от Марка и Луки и Синаксарий[25].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См. о ней: Щапов Я. Н. Новое о русском книгописце Добре, современнике «Слова о полку Игореве» // «Слово о полку игореве» и его время. М., 1985. С. 375-384. Он же. Три дня в Синайском монастыре святой Екатерины // ΓΕΝΝΑΔΙΟΣ. Сборник статей к 70-летию акад. Г. Г. Литаврина. (В печати).

[2] Норов А. С. Путешествие по Святой Земле в 1835 году. Т. 1-2. СПб., 1838. Издание 2. СПб., 1844. Ч. 2. С. 59-60. Изд. 3. СПб., 1854. См.: Кудрявцев И. М. Рукописное собрание А. С. Норова (обзор) // ЗОР вып. 18, 1956. С. 54-56.

[3] Востоков А. Х. Описание рукописных и печатных книг словенских, принадлежащих господину Норову // ЖМНП, 1836. No 9. С. 529-548. О ценности собрания: Востоков А. Х. Филологические наблюдения. СПб., 1865.

[4] Востоков А. Х. *Описание...*, с. 529.

[5] Норов А. С. Иерусалим и Синай. Записки второго путешествия на Восток. СПб., 1878. С. 52.

[6] Там же. С. 148-149.

[7] Дмитриевский А. А. Наши коллекционеры рукописей и старопечатных книг В. И. Григорович, епископ Порфирий (Успенский) и архимандрит Антонин (Капустин) // Dezantinorussica-Византинороссика. М., 1994. No 1. С. 174-175.

[8] Там же. С. 189.

[9] [Порфирьев И. Я., Вадковский А. В., Красносельцев Н. Ф.]. Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской Духовной академии. Ч. I -III. Казань, 1881-1896. Красносельцев Н. Ф. Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки с замечаниями о составе и особенностях богослужебных чинопоследований в них содержащихся, и с приложением из отчета об ученых занятиях заграницей в 1882 г. Казань, 1885.

[10] Красносельцев Н. Ф. Славянские рукописи Патриаршей библиотеки в Иерусалиме. Казань, типография Императорского Казанского университета, 1889. Отдельный оттиск из журнала «Православный собеседник» за 1888 г.

[11] Papadopoulo-Kerameus A. Hierosolumitike bibliothekehetoi katalogos... T. 1-5. En Petroupolei, 1891-1915.

[12] Цагарели А. А. //Православный палестинский сборник. Т. 10.

[13] Успенский Ф. И. Отчет о деятельности Русского археологического института в Константинополе в 1896 г. // Известия ИАН, серия V, 1897, май. Т. VI. No 5. С. 473.

[14] Там же. С. 474.

[15] См.: Бонч-Бруевич В. Д. Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола. Вып. 1. СПб., 1908. С. 291-293. («Сообщил В. И. Срезневский»).

[16] Безсонов П. Калеки перехожие. Сборник стихов и исследование. М., 1861. С. 242-248. Бонч-Бруевич В. Д. Указ. издание. С. 232-235.

[17] Безсонов П. Указ. соч. С. 187-295.

[18] Сербское описание святых мест первой половины XVII века. Под ред. Л. В. Стояновича // Православный палестинский сборник. Т. 5. Вып. 2 (14). СПб., 1886. С.II.

[19] Проскинитарий по Иерусалиму и прочим святым местам безымянного начала XVIII века, изданный в первый раз, с предисловием и русским переводом П. В. Безобразова // Православный палестинский сборник. Т. XVIII. Вып. 3 (54). СПб., 1901.

[20] Klausner Y.A. Description des lieux saints de Palestine dans un manuscrit slavon // Revue des etudes slaves. T. 33. Fasc. 1-4 & Paris 1956. P. 107-108.

[21] Имеется в виду упомянутый список «Сербского описания святых мест» конца XVII – начала XVIII веков в отрывках, сохранявшийся в сборнике, принадлежавшем Л. Стояновичу, и изданный им в 1886 г. По сообщению М. Харисиядис, этот сборник, принадлежавший в XX веке Национальной библиотеке в Белграде сгорел вместе с Библиотекой во время бомбардировки 6 апреля 1991 года. (Тадиħ Гаврило. Поклоньениј̂е Частного гроба и светихмест ва светом граде Јерусалиме. Повест нека избрана/ Приредила Мара Харисијадис // Књижевна историја. Т. XIX. No 73-74. 1986. Београд. С. 114).

[22] Хромов О. Р., Топурия Н. А. Описание Иерусалима Симона Симоновича и Христофора Жефаровича в русских лубочных изданиях. Исследования и Сводный каталог книг, хранящихся в московских собраниях. М., 1996. С. 6-8.

[23] Там же. С. 59-91.

[24] Тадиħ Гаврило. Поклоньениј̂е Частного гроба и светих мест ва светом граде Јерусалиме. С. 113-132; фотокопии 1-36. Благодарю белградского историка доктора Душана Синдика за помощь в использовании этого издания.

[25] Альтбауэр М. Новооткрытый иерусалимский фрагмент древнерусского апракоса // Israeli Contributions to the 8th International Slavists Congress. Zagreb-Lubljana, 1978. Israeli Slavists' Committee. Jerusalem, 1978.

ПИОТРОВСКАЯ Е. К.,
доктор исторических наук, Санкт-Петербург

ТЕМА СВЯТЫХ МЕСТ В НОВГОРОДСКОЙ КОРМЧЕЙ XIII ВЕКА ИЗ СИНОДАЛЬНОГО СОБРАНИЯ ГОСУДАРСТВЕННОГО ИСТОРИЧЕСКОГО МУЗЕЯ

Отмечая в эти дни 150-летие учреждения Русской Духовной Миссии в Иерусалиме и отдавая долг памяти русским подвижникам и просветителям XIX века – архимандриту Порфирию (Успенскому) (1817–1885) и архимандриту Антонину (Капустину) (1817–1894), позвольте обратить ваше внимание и на тексты статей из известной Новгородской, называемой также Климентовской Кормчей.

Рукопись хранится в настоящее время в ГИМе (датируется 1280-ми годами и серединой XIV века, лл. 628–631) и была написана, как это явствует из приписки на л. 1, при Новгородском архиепископе Клименте (1276–1299) и при новгородском князе Дмитрии (1277–1281; 1284–1291)[1]. На обороте верхней доски переплета сохранился автограф митрополита Макария (XIV век), из которого узнаем, что рукопись увозили в Москву, а затем она вернулась в Новгород: «Правило Софейския старыя, дал их князь великий Василий Иванович всея Руси архиепископу Макарию, как его с Москвы в Новгород отпустил, а велел их князь великий в Софеи положить по сторине, в лета 1526»[2].

История изучения текста этой уникальной рукописи насчитывает почти два столетия. Обращение к текстам Кормчей было свойственно многим пытливым умам начала XIX–XX веков, оставившим свои ученые труды потомкам. Наиболее полная библиография изучения рукописи приведена в «Сводном каталоге славяно-русских книг XI–XIII веков»[3]. Подробный постатейный разбор текста рукописи был выполнен еще И. И. Срезневским[4]. И. И. Срезневский выполнил и археографическое описание рукописи и сделал сравнительный анализ рукописи в сопоставлении с другими дошедшими до нас древнерусскими списками Кормчей. Проблемы состава Новгородской Кормчей в связи с греческим оригиналом текста Номоканона XIV титулов были многосторонне и тщательно изучены в трудах А. С. Павлова[5], Г. А. Розенкампфа[6], В. Н. Бенешевича[7], Я. Н. Щапова[8] и др. Я же хотела бы остановиться на двух небольших статьях Новгородской Кормчей: «Никифора патриарха Царяграда, льтописец вскоре» (лл. 567 об.–576 об.; лл. 580 об.–581 об.) и «Се есть въпрошание Кюриково...» (лл. 518–538 об.).

Остановлюсь сначала на характеристике первой статьи. Как это уже давно было установлено учеными, в ее основе – перевод сочинения Константинопольского Патриарха Никифора (вторая половина VIII–начало IX веков; † 829)[9], автора многих богословских, полемических и хронологических сочинений. Основной темой богословских сочинений Патриарха Никифора является борьба против еретиков и иконоборцев. Наряду с цитатами из Библии и патристической литературы в них содержатся

и цитаты из не дошедших до нас сочинений иконоборцев (например, Константина V), что, конечно, представляет особую ценность для восстановления и анализа сочинений иконоборцев[10]. К историческим сочинениям Никифора относятся: Ἱστορία σύντομος ἀπὸ τῆς μαυρικίου βασιλείας и χρονογραφικὸν σύντομον.

В первом сочинении освещаются события от смерти императора Маврикия (с 602 до 769 года). В истории это сочинение носит название *Breviarum Nicephori*[11].

Второй исторический труд Никифора в рукописях носит название: χρονογραφικὸν σύντομον, χρονογραφικὸν ἐν σύντομω; ἐν ἐπιτόμω; ἐν συνόψει; реже χρονογραφία σύντομος.

Этот труд Патриарха Никифора представляет собой весьма сжатый хронологический перечень, начинающийся от Адама, в котором приведены имена допотопных патриархов, царей иудейских и персидских, египетских Птоломеев, римских и византийских императоров с указанием времени их правления и перечислением особо важных событий всемирной истории, имевших место во время их царствования. Кроме того, текст «χρονογραφικὸν σύντομον» содержал и имена иерархов пяти Вселенских Патриархатов – Константинополя, Рима, Иерусалима, Александрии и Антиохии. Заканчивался текст памятника изложением событий, доходящих до года смерти Никифора (829). Во второй половине IX века (870) это сочинение было переведено папским библиотекарем Анастасием на латинский язык и вошло в состав его *Chronographia tripertita*[12].

Популярность сочинения была необыкновенно велика. Переписчики часто продолжали труд Патриарха Никифора, чему способствовали установившиеся приемы изложения древних хронистов, и во многих рукописях он доходит до 866 года, 976, 994-го года и т. д. Иногда к этому присоединялись и вставки внутри сочинения (например, cod. Coisl.193. и Monac. gr. 510).

Русская традиция Хронографикона насчитывает свыше десятка рукописей[13].

Краткость и минимальная полнота сведений о событиях мировой истории, а может быть, и авторитет автора (Патриарх Царьградский) явились, вероятно, причинами того, что Хронографикон был особенно популярен у славян[14]. Небольшой по объему памятник, достаточно сухой по содержанию или, как пишут иногда исследователи, «в высшей степени тощий труд Никифора», как оказывается, нашел большое отражение в письменной культуре южных и восточных славян. Обращение к дошедшей рукописной традиции текстов показывает, что на протяжении десяти веков (известны русские списки Хронографикона XIX века) этому сочинению Патриарха Никифора суждена была долгая жизнь (в отличие от Бревиария, о котором нет данных, что он был переведен на славянский язык).

Итак, текст «Летописца вскоре» Цареградского Патриарха Никифора из Новгородской Кормчей восходит к Хронографикону Патриарха Никифора, так называемой малой византийской хронике[15]. По классификации отечественных ученых XX века, его текст представляет древнерусскую распространенную редакцию сочинения (ее второй вид), которая отличается дополнительными сведениями: 1) о семи Вселенских Соборах, где перечислены не только основные вопросы, обсуждавшиеся на каждом из Соборов и послужившие причиной их созыва, но и особенным способом определения интервала лет между Соборами (например, от Первого до Второго лет столько-то); 2) а также сведениями из византийской, славянской и русской истории, почерпнутыми из русской летописи – из текста «Повести временных лет»[16]. Очень много внимания в своих работах уделяли древнерусской редакции «Летописца вскоре» Патриарха Никифора в Новгородской Кормчей из Синодального собрания А. А. Шахматов, Я. Н. Щапов, Е. К. Пиотровская. Текст публиковался несколько раз[17].

Так что же полезного мог почерпнуть древнерусский книжник о святых местах из сочинения Патриарха Никифора? К сожалению, никакой конкретной и описательной топографии святынь описание Патриарха Никифора не содержит, но четкая и лаконичная канва фактов, по которой можно было проследить ход исторических событий ветхозаветной и новозаветной истории, выгодно отличала этот текст от других нарративных хронографических сочинений больших форм, которые, как мы знаем, занимали важное место в духовном мире древнерусских переписчиков и книжников[18]. Обращение к тексту «Летописца вскоре» Патриарха Никифора напоминало древнерусским книжникам важные события истории мира. Перечисление отдельных событий сопровождалось большими подробностями (например, пленение Иерусалима Навуходоносором, жизнь Богородицы, сведения о побиении первомученика Стефана). Более схематично дано описание жизни и страданий Господа Иисуса Христа, гонений на христиан (это характерно для редакции текста в Новгородской Кормчей). В той же части изложения текста Хронографикона, выделенной как «Крестьянское цесарство» (то есть «Христианское царство»), упоминается о разорении Иерусалима персами в 615 году, о поругании над Честным Крестом, о пленении Патриарха Захарии и многих людей, упоминается и о прекращении этого пленения. Напомню, что в «Бревиарии» Никифора под 631 годом очень подробно описан этот эпизод и, в частности, говорится: «И когда Ираклий находился в Персии, у него умерли два сына и две дочери. Он сам, взяв Животворное Древо запечатанное (так, как оно было получено и сохранилось), отправил его в Иерусалим, и Модесту архиерею и его клиру показал его. Когда же они увидели, что печати не повреждены, то за то, что не повреждены и сохранились невредимыми в нечестивых и варварских руках, возблагодарили Бога благодарственным гимном. И иерарх принес ключи от ковчега, которые у него оставались, и когда отворил его, все преклонились. И после того, как оно было здесь воздвигнуто, император сразу же отослал его в Византию. Сергий же, Византийский Патриарх, принял его, а затем из Влахерн [храма Богоматери] с литаниями (то есть с молитвами. – *Е. П.*) перенес в Великую церковь (Софии), где его и водрузил. Был второй индиктион, когда это произошло»[19].

Важной особенностью древнерусской версии сочинения Патриарха Никифора в Новгородской Кормчей было и то, что после указания числа лет царствования императора Михаила III (842–867) следовали слова: «При сего царстве приидоша Русь, Чудь, Словень, Кривичи к Варягам, реша: Земля наша велика и обильна, а наряда в ней нетуть», а далее следовали события из русской истории до 1278 года (времени смерти Ростовского князя Глеба Васильковича)[20]. Тем самым события русской истории вплетались в ткань повествования византийской христианской истории, а через нее – и мировой истории. Древнерусские писцы и книжники становились свидетелями всех значительных исторических событий (они подготавливали себя к возможным посещениям святых мест, а память сохраняла эти важные события).

Обратимся теперь к другому сочинению из Новгородской Кормчей, оригинальному тексту древнерусской письменности: «Вопрошанию Кирика». Известно, что Кирик жил в Новгороде в первой половине XII века[21] и был диаконом и доместиком Антониевого монастыря в Новгороде. Он был чрезвычайно образован в разных областях знания. Его перу, как считают ученые, принадлежит несколько сочинений: «Вопрошание Кирика», «Учение о числах» (в котором есть приписка, содержащая сведения о Кирике, а также приведена точная дата написания сочинения – 1136 год). Кроме того, считается, что с именем Кирика связаны отдельные статьи в Новгородской I летописи (под 1136–1137 годах). Выдвигалось предположение, что Кирик пере-

вел «Летописец вскоре» Константинопольского Патриарха Никифора и «Пятикнижие» Моисея. Однако современные исследователи пришли к выводам, что Кирик не переводил сочинение Никифора и «Пятикнижие» Моисея.

Одно из первых известий о Кирике в исторической науке, по-видимому, содержится в письме (1820) К. Ф. Калайдовича к государственному канцлеру, графу Н. П. Румянцеву. В начале 20-х годов XIX века К. Ф. Калайдович издал текст «Вопрошания Кирика» и заключительную часть «Учения о числах» (по рукописи, ныне хранящейся в РНБ, собр. Погодина, № 76). Впервые полный текст «Учения» опубликовал митрополит Евгений (Болховитинов) в 1828 году. В разное время в течение более 170 лет к сочинению и проблемам, связанным с отождествлением сочинения Кирика, его роли в древнерусской книжности и письменности, обращались, кроме уже названных выше ученых, В. В. Бобыин, А. Х. Востоков, Е. Е. Голубинский, Н. Н. Дурново, В. Н. Зубов, Д. С. Лихачев, Е. Ю. Перфецкий, Н. В. Степанов, Н. В. Хавский, А. А. Шахматов, Я. Н. Щапов, А. П. Юшкевич, в последние годы М. Ф. Мурьянов, Е. К. Пиотровская, В. О. Парфененков, Р. А. Симонов[22].

Именно «Вопрошание Кирика» изучено недостаточно полно как в текстологическом, так и в источниковедческом плане. Существовало мнение, что оно является составной частью «Учения о числах». Однако, по-видимому, это вполне самостоятельное сочинение, в центре которого стоят вопросы догматически-канонического характера, обсуждавшиеся в среде церковнослужителей и прихожан древнего Новгорода. Изучение текстологического и источниковедческого аспектов сочинения представляется насущной задачей современных исследователей.

Итак, в центре внимания Кирика множество разных вопросов, с которыми он обращался к епископу Нифонту. А. С. Павлов, издавший более полный текст сочинения (именно по списку из Новгородской Кормчей Синодального собрания), выделяет 101 вопрос (помимо вопросов некоего Саввы (неустановленное лицо), которому принадлежали 24 вопроса, и Ильи, который занимал епископскую кафедру в 1163–1186 годах, ему принадлежали 28 вопросов)[23]. Я же для освещения представленной темы обращаю внимание на 12-й вопрос Кирика: «А иже се пьхъ: идуть в сторону Иерусалимъ къ святым местамъ, а другим азъ бороню, не велю ити: одь велю доброму ему быти. Нынь другое уставих: есть ли мы, владыко, въ томь грехъ? Велми, рече, добро твориши: да того дьля идеть, абы порозну ходяче ясти и пити; а то ино зло борони, рече»[24]. То есть перед нами прямое свидетельство паломнических движений к святым местам в первой половине XII века из Новгорода. Здесь можно видеть также и отзвуки существования такого слоя людей в русском обществе, которых В. О. Ключевский определял как «паломники – путешественники – богомольцы, странники, питавшиеся подаянием и для того становившиеся при храмах во время богослужения»[25]. Б. А. Романов писал: «странники» – это изначала церковные люди. К концу XII века церковник уже практически чувствовал себя чем-то вроде представителя туристического бюро, регулирующего этот поток людей, которые обращались к нему за благословением на дальний путь. Поп Кирик искал руководства у епископа Нифонта и по этому больному вопросу; он и сам уже иной раз кое-кому запрещал идти в Иерусалим («сде велю доброму ему быти»). Нифонт весьма одобрил разборчивое отношение Кирика к этому сорту людей: они норовят в путевых похождениях найти легкий способ покормиться на даровщинку («того деля идет абы порозну ходяче ясти и пити»)[26].

Может представлять интерес и статья 37-я «Вопрошания»: «**Прашахъ его: гдѣ есть Крестъ Честный? Тако повѣдають, рече, намъ: яко не дошедъ Цесаряграда, егда об-**

рѣетенъ, възнеслъся на небеса; тако зовуть мѣсто то Божие Вознесение, а на земли осталося подножие»[27]. По-видимому, в этой статье отразилось несколько событий, связанных с историей Честного Креста. Как известно, Крест Честный был найден в результате археологических поисков императрицы Елены (в 325 году). Он был найден вместе с двумя другими крестами и дощечкой с надписью имени Иисуса, сохранившейся от распятия Христа. Части этого обнаруженного Креста Елена отправила сыну Константину, а оставшаяся часть хранилась в Иерусалиме. Именно эта часть Честного Креста Господня и была похищена персами, а затем возвращена Ираклием в 629 году. Этот радостный момент возвращения запечатлелся в народной памяти (а впоследствии и в источниках) показом святыни всем собравшимся. Считается, что с этим событием связан праздник Воздвижения Креста Господня (празднуется 14 сентября), хотя есть свидетельства и более раннего времени происхождения этого праздника. Кроме того, известно и чудесное явление 8 мая 351 года на небе огромного Креста, сияние которого было над Голгофой и доходило до Масличной горы (то есть над местами храмов «Воскресения» и «Вознесения»). Эта статья связана также своей «тематикой» и с предшествующими статьями «Вопрошания» – 21-й и 25-й, в которых говорится о иерархии священнослужителей, воздвигающих кресты в монастырях, и о посте этого дня, то есть «Воздвижении Креста».

Таким образом, в статье 37-й «Вопрошания» – и свидетельства географического пути хожений в Святую Землю через Царьград, и своеобразная краткая история древнейшего из христианских праздников, и топографические приметы событий после распятия Христа. Интересно, что в близком по времени написания древнерусском памятнике XII века «Хожений» игумена Даниила подробно описывается и храм Воскресения Господня с мозаичным изображением Вознесения, и Голгофа.

В заключение хотелось бы высказать и такого рода наблюдение. Как известно, в истории русского паломничества были разные периоды – более многочисленных хождений, определенные моменты их затишья. Мы знаем, что русское паломничество отличалось от западного. И вот период XIII века (время создания Новгородской Кормчей) как раз падает на период, когда хождения русских несколько приостанавливаются (захват Константинополя латинянами 1204–1262 годов, начало татаро-монгольского ига)[28]. И, может быть, для того, чтобы традиция, идущая «из веков», не прервалась, в Кормчую книгу и были внесены эти статьи – «Летописец вскоре» Патриарха Никифора и «Вопрошание Кирика», в которых тема святых мест нашла свою интерпретацию. А если вспомнить, что вся первая половина XIX века в истории русской науки была временем интенсивных археологических открытий и исследований, временем становления отечественной историко-филологической науки, славистики и византистики, то все это вместе с разного рода внешнеполитическими причинами предвосхитило учреждение Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, стремившейся впоследствии многие годы укрепить дух и силы русских паломников, воспитывать христианское смирение.

Еще несколько наших наблюдений. Известно, что уже в Летописях были свидетельства о хождении русских к святым местам. По-видимому, эта традиция сохранилась и ощущалась книжниками и переписчиками. Мы знаем, что одна из трех древнейших русских летописей – Радзивиловская, дошла до нас в рукописи конца XV века, в состав которой также вошел текст «Хожения» паломника Даниила[29]. Древнерусские списки «Летописца вскоре» Патриарха Никифора известны и от XIX века, а в 70-е годы нашего столетия в Сибири был найден список Кормчей книги с текстом «Летописца вскоре», близкого к редакции из Синодального собрания.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А. В. Горского и К. И. Новоструева). М., 1970. Ч. 1. № 577–819. С. 96.

[2] Там же.

[3] Там же. С. 208–210.

[4] Срезневский И. И. Обозрение древних русских списков Кормчей книги. СПб., 1897. С. 85–112.

[5] Павлов А. С. Первоначальный славяно-русский Номоканон. Казань, 1896.

[6] Розенкампф Г. А. Обозрение Кормчей книги в историческом виде. СПб., 1829. С. 10, 60.

[7] Бенешевич В. Н.: 1) Канонический сборник XIV титулов со второй половины VII века до 883 года. СПб., 1905; 2) Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. Т. 1. СПб., 1906; 3) Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. Т. 2. Подготовлен к изданию и снабжен дополнениями Ю. К. Бегуновым, И. С. Чичуровым и Я. Н. Щаповым. Под общим руководством Я. Н. Щапова. София,1987.

[8] Щапов Я. Н.: 1) К истории текста Новгородской Синодальной Кормчей // Историко-археологический сборник. М., 1962. С. 295–301; 2) Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII веках. М., 1978. С. 217–225.

[9] О Патриархе Никифоре см.: Alexander P. I. Patriarch Nicephorus of Constantinople. Oxford, 1985; Липшиц Е. Э. Очерки истории византийского общества и культуры VIII–первая половина IX века. М.; Л., 1961. С. 268–296. В обеих работах приведена обширная библиография исследований. См. также: Вступление к изданному тексту «Бревиария» // Чичуров И. С. Византийские исторические сочинения: «Хронография» Феофана, «Бревиарий» Никифора. Тексты. Перевод. Комментарий. М., 1980. С. 145–147. Библиография исследований и публикаций // Там же. С. 149–150.

[10] Липшиц Е. Э. Очерки. С. 268; Ostrogorsky G. Studien zur Geschichte des Bizantinischen Bilderstreites. Breslau. 1929.

[11] О рукописной традиции и изданиях текста см.: Krumbacher K. Geschichte der Bizantinischen Literatur. 2 Aufl. Munchen, 1987. S. 351; Moravcik G. Bizantinoturcica. I. Berlin, 1958. I. S. 457.

[12] Голенищев-Кутузов И. Н. Средневековая литература Италии. М., 1972. С. 161.

[13] Подробнее об этом см.: Krumbacher K. Geschichte. S. 351; Moravcik G. Bizantinoturcica. I. S. 456–457; Самодурова З. Г. Малые византийские хроники и их культурно-историческое значение. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук (машинопись). М.,1968. С. 51. Прим. 1.

[14] Авторитет Патриарха Никифора, его участие в восстановлении и отстаивании иконопочитания, безусловно, были известны древним славянским книжникам. Так, в состав «Изборника Святослава 1073 года» вошли две статьи Патриарха Никифора «На иконоборцев» (см.: Изборник Святослава 1073 года. Научный аппарат факсимильного издания. М., 1983. С. 43, 52). А среди миниатюр Киевской Псалтири, которая в свою очередь связана с кругом дошедших иллюминованных греческих кодексов типа Хлудовской Псалтири, было изображение Патриарха Никифора, утверждавшего основы Православия. (См.: Щепкина М. В. Миниатюры Хлудовской Псалтири. Греческий иллюминованный кодекс IX века. М., 1977; Вздорнов Г. И. Исследование о Киевской Псалтири. М., 1978. С. 131; Лазарев В. Н. История византийской живописи. Изд. 2-е. М., 1986. Гл. V. «Эпоха иконоборчества». С. 60. В примеч. (с. 212) – обширная отечественная и зарубежная библиография).

[15] Библиографию исследований по истории текста см.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. XI – первая половина XIV веков. Вып.1. С. 231–234.

16 Шахматов А. А. Повесть временных лет и ее источники // ТОДРЛ. М.; Л., 1934. Т. IV. С. 9–150.

[17] Степанов Н. В. «Летописец вскоре» Патриарха Никифора в Новгородской Кормчей // ИОРЯС. СПб., 1912. Т. XVII. Кн. 2. С. 250–293; Кн. 3. С. 251–320; Тихомиров М. Н. Забытые и неизвестные произведения русской письменности // АЕ за 1960 год. М., 1962. С. 234–243.

[18] См. об этом подробнее: Терновский Ф. Изучение византийской истории и ее тенденциозное приложение в Древней Руси. Киев, 1875. Вып. 1. С. 4. Автор со ссылкой на работу А. Попова: «Обзор хронографов русской редакции». Вып. 1 (М., 1966); Вып 2 (М., 1969) – говорит о четырех византийских хронистах: Иоанне Малале, Георгии Амартоле, Константине Манассии и Иоанне Зонаре, чьи сочинения, как правило, составляли большинство древнерусских хронографических компиляций, из которых книжники могли почерпнуть сведения о византийской

истории. См. также: Творогов О. В. Древнерусские хронографы. Л., 1975; Водолазкин Е. Г. Хронология русской хронографии. Ч. 1 // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. XLIX. С. 22–35.

[19] Перевод по изданию текста, выполненного Липшиц Е. Э. См.: ВВ. III. М.; Л., 1950. С. 358. Греческий текст см. в издании: C. de Boor. Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani. Opuscula historica. Lipsiae, 1880. P. 22. Этот эпизод пересказан также Н. П. Кондаковым (со ссылкой на Патриарха Никифора) в его исследовании «Иерусалим христианский. Исторический очерк и памятники.» СПб., 1905. С. 10. Работа Н. П. Кондакова и по сей день остается основополагающей при изучении христианских древностей Иерусалима.

[20] М. Н. Тихомиров считал, что текст этого списка «Летописца» – «древнейший датированный список русской Летописи»; источником для русских сведений, по мнению ученого, послужила летопись, «близкая по составу с Лаврентьевской, но отнюдь не тождественная с ней. Краткие известия в конце «Летописца», относящиеся к 60-м и 70-м годам XIII столетия, – редчайшие записи, составленные современником событий». (Тихомиров М. Н. Забытые и неизвестные произведения. С. 234).

[21] Степанов Н. В. Заметка о хронологической статье Кирика (XII век) // ИОРЯС. СПб., 1910. Т. 15, кн. 3. С. 129–150.

[22] Библиографию работ, посвященных сочинению Кирика, см.: Словарь книжников и книжности... С. 217.

[23] РИБ. СПб., 1908. Т. VI. Изд. 2. Стб. 21–62. Сохранились буллы Нифонта (1131–1156) с изображением Богоматери «Знамение» и греческой надписью: «Пресвятая, воззри на меня, Нифонта Новгородского». См.: Янин В. Л. Актовые печати Древней Руси X–XV веков. М., 1970. Т. 1. С. 53–59, 104, 119, 126, 150, 176–177.

[24] Сравни также вопрос из 22-й части, приписываемой Илье: «Ходили бяху ротѣ, хотяче в Иерусалимь– повѣле ми опитемью дати: та бо, рече рота губить землю сию» // РИБ. Т. VI. Стб. 61–62.

[25] Ключевский В. О. Собр. соч. в 9 т. М., 1989. Т. VI. С. 268.

[26] Романов Б. А. Люди и нравы Древней Руси: Историко-бытовые очерки XI–XIII веков. Изд. 2. М.; Л., 1966. С. 154–155. Не надо, по-видимому, забывать, что Б. А. Романов в своем исследовании использовал оригинальные приемы «прочтения» древнерусских текстов, сохранившихся от эпохи до татаро-монгольского ига. В центре его внимания была личность Даниила Заточника, автора одного из самых загадочных сочинений Средневековья. И поэтому во многом все исследование строилось на анализе характеров определенных социальных типов Древней Руси. Подробнее об этом см.: Лихачев Д. С. Борис Александрович Романов и его книга «Люди и нравы Древней Руси» // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. XV. С. 486–495.

[27] РИБ. Стб. 32.

[28] Подробнее об этом см.: Терновский Ф. Указ. соч. Вып. 2. Киев, 1876. С. 2–52. См. также: Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237). Издание 2, испр. и доп. для рус. пер. Пер. А. В. Назаренко; Под ред. К. К. Акентьева // Subsidia Byzantino-rossika. СПб., 1996. Т. 1. С. 318–329. В работе приведена и новейшая литература исследований.

[29] См.: 1) Радзивиловская или Кенигсбергская летопись. Фотомеханическое воспроизведение рукописи. СПб., 1902. Лл. 246–249 об.; 2) Радзивиловская летопись: в 2 т. СПб., 1994. Т. 1. С. 246–249 об.; Т. 2. С. 6.

ГРИБОВ Ю. А.,
Государственный Исторический музей

ОБРАЗ СВЯТОЙ ЗЕМЛИ В ЛИЦЕВОМ РУКОПИСНОМ «ХОЖДЕНИИ ТРИФОНА КОРОБЕЙНИКОВА»

Образ Святой Земли и града Иерусалима как ее символического центра, постоянно живущий в православном сознании, занимает важнейшее место в восточнохристианской художественной культуре, частью которой является искусство книжной миниатюры, дающее немало примеров изображения великих святынь христианского мира, связанных с новозаветной и ветхозаветной историей[1].

Особый интерес вызывает практика иллюстрирования описаний Святой Земли в памятниках древнерусской литературы, относящихся к жанру «хождений». Наиболее известны два лицевых «хождения», одно – архимандрита Грефенья (или Агрефенья) из Рогожского сборника Российской государственной библиотеки (РГБ) 40-х – 50-х годов XV века[2], другое – игумена Даниила из Хлудовского сборника Государственного исторического музея (ГИМ) первой половины XVII века[3]. В настоящей работе мы рассмотрим лицевую рукопись, которая хронологически относится к Новому времени, но при этом характеризуется стремлением ее создателей следовать древнерусской художественной традиции. Речь идет о не привлекавшем ранее внимания исследователей иллюстрированном «Хождении Трифона Коробейникова», с описанием путешествия русских людей по Святой Земле в XVI веке, в период царствования Ивана Грозного[4]. Этот список «Хождения» входит в сборник 1843–1846 годов, хранящийся в Музейском собрании ГИМ (Муз. № 152. Л. 3–72 об.; далее – Музейский сборник). Помимо «Хождения Трифона Коробейникова» в сборник включены: «Сказание о церкви святой Софии в Царь-граде», «Сказание о Иуде-предателе» и «Прение живота со смертью».

В собрании ГИМ нам удалось выявить еще около трех десятков лицевых рукописей, происходящих из того же книгописного центра XIX века, что и Музейский сборник. Эти книги включают в себя слова и поучения отцов Церкви, статьи из «Пролога» и «Великого Зерцала», патериковые повести, жития святых, а также «Святцы», «Библию вкратце», «Страсти Христовы», «Описание Иерусалима» и целый ряд других произведений.

Совокупность кодикологических и палеографических данных, состав и стилистика книжных миниатюр, а также диалектные особенности (мена в языке писцов букв «ч» и «ц») показывают, что все эти рукописи создавались в крестьянской среде, на территории, лежащей к северу от Тотьмы, между средним течением рек Кокшеньга и Кулой – правых притоков Ваги.

Составители Музейского сборника использовали в работе текст одного из многочисленных изданий «Хождения Трифона Коробейникова», выходивших в конце XVIII – первой половине XIX веков[5]. По сравнению с изданиями в лицевом списке

«Хождения Трифона Коробейникова» встречаются перестановки некоторых разделов, опущена заключительная часть текста, повествующая о паломничестве по Синаю. В таком варианте произведение озаглавлено: «Описание святаго града Иеросалима и всея Палестинския земли святых мест верными самовидцы, московскими купцы Трифоном Карабельниковым с товарищи».

В Музейском сборнике «Хождение» иллюстрируют тринадцать миниатюр. Их художественное значение невелико. Они представляют собой ремесленные, ярко раскрашенные рисунки пером, в колорите которых доминируют желтая, оранжевая и светлозеленая краски. Основной объем работы по иллюстрированию выполнен одним художником, возможно, являющимся и писцом книги. Однако многие рисунки несут следы дополнений и исправлений, внесенных не коричневыми чернилами, как у первого мастера, а черными. Теми же черными чернилами сделаны датирующие Музейский сборник записи[6], а также подписи ко многим миниатюрам. Этот писец, он же своего рода художник-редактор, скорее всего, руководил работой над книгой. Его почерк встречается и в других лицевых рукописях XIX века из собрания ГИМ, входящих в указанный выше комплекс памятников одного их книгописных центров Русского Севера.

Удалось установить, что художники Музейского сборника использовали в качестве иконографического источника иллюстрации к цельногравированному «Описанию Иерусалима» Симона Симоновича и Христофора Жефаровича, впервые изданному в Вене в 1748 году для сербов, проживавших в землях австрийской короны. Исследователи этой гравированной книги убедительно показали, что сочинение Симона Симоновича было «самым популярным изданием о «Святом граде Иерусалиме» в русском народе на протяжении почти ста лет, а иллюстрации Христофора Жефаровича послужили не только образцами для многих листовых лубочных изданий о Святой Земле, но и для иконописи»[7]. Начиная с 1770-х годов и до середины XIX века в России делались многочисленные перегравировки с венского издания, имевшие формат в пол-листа и особенно часто в 4-ю долю листа[8]. Как раз одно из таких русских изданий в 4-ю долю листа и находилось в распоряжении мастеров-книжников, живших в 40-х годах XIX века на Вологодчине[9].

Сопоставление миниатюр и гравюр показывает то, как художники рукописи воспользовались имеющимся у них иконографическим материалом. Так, например, при изображении храма Гроба Господня (Рис. 1. Муз. № 152. Л. 11) миниатюрист сохранил в значительной степени близость к гравированному образцу (Рис. 2. Гравиров. изд. Л. 9), в котором, в свою очередь, переданы реальные формы главной христианской святыни. Однако художник рукописи не стал включать в композицию сюжетные сцены с новозаветными персонажами, придерживаясь затем этого правила почти во всех иллюстрациях.

Следующая миниатюра «Хождения» (Рис. 3. Муз. № 152. Л. 32) близка к гравированному листу (Рис. 4. Гравиров. изд. Л. 23) с изображениями иерусалимских Золотых ворот и несохранившегося Иерусалимского храма «Святая Святых», при котором жила до обручения Пресвятая Дева Мария. Однако если на гравюре изображение храма и ворот разделены двумя строками текста, то в рукописи они слиты. Архитектура храма на миниатюре усложняется – теперь у него не одна глава, а четыре: три главы изображены на фоне огромного шатра, а четвертая венчает пристройку справа. Благодаря этому заполняется пространство, занимаемое на гравюре фигурой ангела, и сохраняется композиционное равновесие. Храмовый ком-

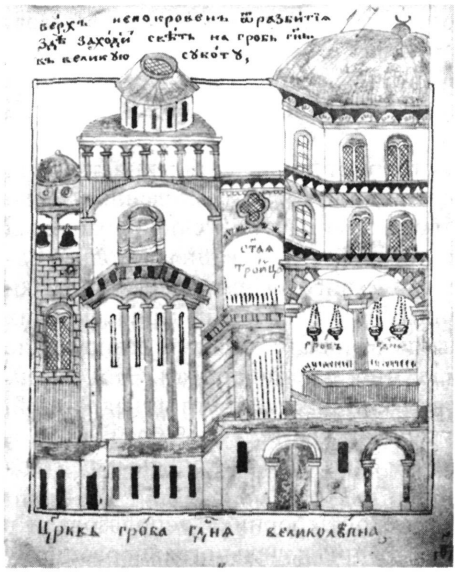


Рис. 1

Рис. 2

Рис. 3

Рис. 4

плекс фланкируется островерхими башенками-колокольнями. Все изображение складывается в грандиозный архитектурный ансамбль, более всего соответствующий словам текста «Хождения» и подписи: «Церковь «Святая Святых велми

предивна и чюдна сотворена, велми велика».

Примечательна миниатюра «Хождения» к рассказу о доме Иоакима и Анны. Русский паломник XVI века сообщает о церкви, сотворенной в жилище Пресвятой Девы Марии, о существующей там же «пещере» с двумя оконцами – месте, где родилась Богородица, и о древе, под которым святая Анна, глядя на гнездо с птенцами, молила Господа даровать ей чадо (Рис. 5. Муз. № 152. Л. 35). Выстраивая композицию, миниатюрист использовал некоторые элементы гравированной картинки со сценой Рождества Богородицы (Рис. 6. Гравиров. изд. Л. 25). Речь идето расположенном на гравюре издания столпообразном храме слева, а также о строении с тремя церковными главками и проемом сложной конфигурации в стене, на фоне которого представлено Рождество Пресвятой Девы. На иллюстрации в рукописи храм слева разросся в ширину, оказавшись при этом как бы на втором плане, за низкой оградой. У соседнего храма, занявшего центр композиции, сохранились только две крохотные главки. Это здание выглядит на миниатюре как надвратная церковь, поскольку проем в его стене превращен в открытые врата, за которыми виднеется фантастическое древо с огромными тюльпанообразными цветами. Внизу, слева, нарисована пещера Рождества Богородицы с двумя оконцами, упомянутыми в «Хождении».

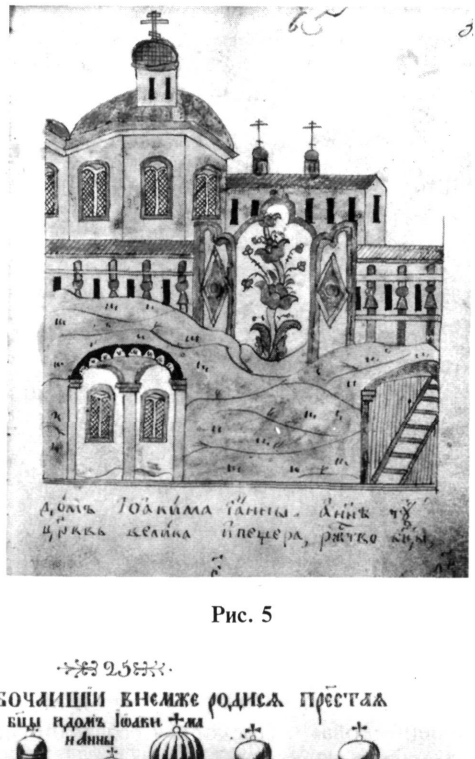


Рис. 5

Рис. 6

На первый взгляд миниатюрист не выходит здесь за рамки нарративно-иллюстративного подхода. Однако благодаря использованию мастером некоторых традиционных для христианского искусства иконографических формул, композиция складывается в «символически емкий образ»[10] , смысл которого был хорошо понятен как создателям, так и читателям рукописной книги. Сочетание мотива врат, сада и многоглавия храмов должно было вызывать у православного человека мысль о Горнем Иерусалиме, поскольку отверстые врата и цветущее древо традиционно обозначали врата райского сада. В качестве наиболее близкого соответствия ука-

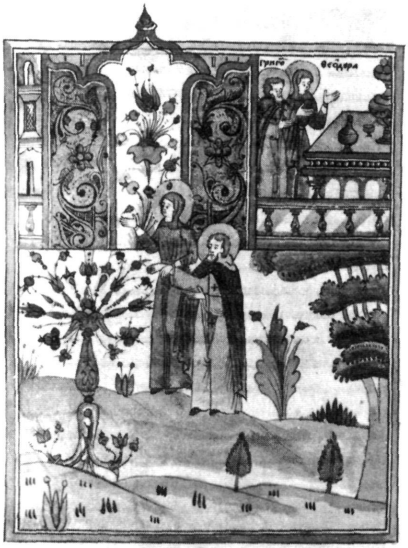


Рис. 7

Рис. 8

жем, например, изображение рая из списка *Жития* Василия Нового (Рис. 7. Барс. № 710. Л. 30, об.), созданного в 1734 году, как удалось установить, примерно в том же районе Русского Севера, что и Музейский сборник с «Хождением Трифона Коробейникова»[11]. Поскольку вся композиция миниатюры XIX века служит напоминанием об образе Пречистой Девы, то важно иметь в виду, что с ним слились такие поэтические метафоры-символы, как «Дверь спасения», «Врата Слова», «Умный рай»[12]. Обращает на себя внимание и то, что в тексте «Хождения» не упоминается о лестнице в «пещере» Рождества Богородицы, хотя на иллюстрации она присутствует, выходя к храму и огражденному саду. В контексте данной композиции рисунок лестницы также приобретает символический смысл, вызывая в памяти еще одно метафорическое определение Богородицы —«Лествица духовная»[13].

Очень интересна миниатюра с изображением святых мест горы Сион (Рис. 8. Муз. № 152. Л. 38, об.). Аналогичная иллюстрация есть и в гравированном Описании Иерусалима, где в нее включены сцены Тайной Вечери и Сошествия Святого Духа (Рис. 9. Гравиров. изд. Л.

Рис. 9

30). Миниатюрист переосмыслил иконографическую схему образца. В нижней части миниатюры он нарисовал саму гору Сион с пещерой, в которой, согласно «Хождению», «царь Давид Псалтырь сложил», а на склонах горы, слева изобразил дом Иоанна Богослова и Богородицу, жившую там после распятия Иисуса. У этого дома такая же зонтичная крыша, как и у палаты на гравюре, в сцене Сошествия Святого Духа на апостолов и Богородицу. Справа на миниатюре нарисована Сионская горница – место Тайной вечери, и церковь, композиционно соответствующие двум зданиям на гравюре.

Существенной особенностью рассматриваемой иллюстрации из «Хождения Трифона Коробейникова» является неординарная иконографическая трактовка сцены Сошествия Святого Духа. Над Сионской горницей нарисован маленький облачный сегмент с исходящими от него лучами и облако со стоящим на нем храмом, от которого также исходят вниз лучи. В этом изображении предельно конкретно и наглядно выражена идея о том, что Сошествие Святого Духа на апостолов было началом Церкви Христовой на земле, получившей «возможность расти чрез усвоение и присоединение к себе других душ»[14]. Кроме того, в изображении парящего над священной горой храма есть основание видеть отголосок представления о Сионе как месте устроения первого христианского храма, о Сионской церкви как «Матери всех Церквей»[15].

Рис. 10

На одной из идущих далее миниатюр «Хождения», привлекших наше внимание, изображен погребальный вертеп Пресвятой Девы – вверху слева (Рис. 10. Муз. № 152. Л. 51). Всю композицию по диагонали пересекает Юдоль плачевная, представленная в виде водного потока. Внизу справа нарисована пещера, где незадолго до ареста Христа уснули Его ученики. Тут же изображено, как сказано в тексте, «древо зелено, а имя ему маслина», у которой молились Христос и апостолы.

Рис. 11

Здесь примечательно то, что, рисуя место погребения Богородицы, художник ориентировался сразу на две гравюры – одну со сценой Успения Богородицы (Рис. 11. Гравиров. изд. Л. 34), а другую – со сценой Положения во гроб тела Христова

Рис. 12

Рис. 13

Рис. 14

Рис. 15

(Рис. 12. Гравиров. изд. Л. 10). Из первой гравюры взято изображение одра Богородицы и храма с купольным покрытием, а из второй – рисунок трех больших кандил, детально повторенный миниатюристом.

Для следующей миниатюры Музейского сборника (Рис. 13. Муз. № 152. Л. 53), на которой показано место Вознесения Господа на горе Елеонской, близких аналогий в гравированном «Описании Иерусалима» найти не удалось. Однако можно попытаться понять логику иллюстрирования соответствующего фрагмента «Хождения Трифона Коробейникова». С одной стороны, миниатюристы должны были ориентироваться на текст, где говорится о том, что «гора Елеонская *не вельми высока,* красна и предивна, на ней же растет виноград и древеса масличная», и где отмечается, что на са-

мом верху горы стоит церковь *«великая»* Воскресения Христова. С другой стороны, создатели рукописи, очевидно, обратившись к гравированному листу со сценой Вознесения, увидели, что там церковь вовсе отсутствует (Рис. 14. Гравиров. изд. Л. 35). В то же время в пояснительном тексте цельногравированного издания они могли обнаружить указание, что от прежнего храма осталась только ограда. Художественное разрешение встреченных противоречий было найдено в том, чтобы назвать в подписи саму святую гору «великой», а верх «великой» же церкви закрыть облаками. Появлению облаков на миниатюре, возможно, способствовало присутствие этого мотива на гравюре «Описания Иерусалима», где показана пещера у горы Елеонской, в которой скрывались апостолы (Рис. 15. Гравиров. изд. Л. 33). Читателю же облака над Елеонской горой могли служить напоминанием об облаке, закрывшем Христа от учеников в момент Вознесения (Деян. 1, 9).

Рис. 16

Рис. 17

Обратимся, наконец, к изображению места Рождества Христова в предпоследней миниатюре «Хождения Трифона Коробейникова» (Рис.16. Муз. № 152. Л. 56). Художник рукописи заимствовал из гравированного «Описания Иерусалима» (Рис. 17. Гравиров. изд. Л. 44) рисунок Вифлеемской пещеры с колонной и овальными яслями. Рядом с вертепом Рождества Божественного Младенца – пещера останков младенцев, перебитых по повелению Ирода. Над обеими пещерами возвышается храм. Как представляется, художник, рисуя этот храм Рождества Христова, ориентировался на рассмотренную выше гравюру с храмом Святая Святых (см. рис. 4), воспроизводя в несколько измененном виде ее облик. Вероятно, он пошел на это, потому что здание церкви Рождества Христова с гравюры уже становилось образцом при иллюстрировании в рукописи рассказа о разбитой турками «трапезе» Иерусалимского монастыря Архистратига Михаила (Рис. 18. Муз. № 152. Л. 42; см. также рис. 17).

Рассмотрев иллюстрации к «Хождению Трифона Коробейникова», можно сделать вывод о том, что в России и в середине XIX века в народной толще, среди крестьян Русского Севера – творцов и читателей подобных рукописей, жили традиции культу-

ры Древней Руси. Они проявлялись как в самом факте переписки и иллюстрирования книг определенного репертуара, так и в сохранении своеобразия художественного языка древнерусской миниатюры, с помощью которого рассказывалось о святынях Православного Востока. Одной из характерных черт этого языка является умение мастера, работающего по образцу, использующего устойчивые иконографические формулы, передавать не только информацию, дублирующую текст, но и вызывать у читателя более сложные образно-ассоциативные реакции, формировать символически многозначный и всегда притягательный образ Святой Земли.

Рис. 18

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Попов Г. В. Древнейший русский лицевой проскинитарий // Иерусалим в русской культуре. М., 1994. С. 87–88.

[2] Попов Г. В. Древнейший русский лицевой ... С. 86–99.

[3] Лицевой список «Хождения» Даниила паломника. СПб., 1881 (ПДПИ № XIV).

[4] «Хождение Трифона Коробейникова» представляет собой литературную обработку более раннего «Хождения Василия Познякова», сделанную не Коробейниковым, а другими книжниками. См.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 490–491; Вып. 2. Ч. 2. Л., 1989. С. 296–297.

[5] Перечень этих изданий см.: Словарь книжников ... Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 490. В сборнике с «Хождением Трифона Коробейникова», ГИМ. Муз. № 152, на л. 2 об. запись одного из писцов гласит: «С подлинной печатной истории в лето 1843 года», ниже тем же почерком: «А подписана 1846 года».

[6] См. примечан. 5.

[7] Хромов О. Р., Топурия Н. А. «Описание Иерусалима» Симона Симоновича и Христофора Жефаровича в русских лубочных изданиях. Исследования и Сводный каталог книг, хранящихся в московских собраниях. М., 1996. С. 4.

[8] Хромов О. Р., Топурия Н. А. «Описание Иерусалима» ... С. 18–19, 48–91.

[9] Следует заметить, что создатели миниатюр к «Хождению Трифона Корабейникова» в Музейском сборнике совершенно определенно не могли использовать гравированный экземпляр «Описания Иерусалима», относящийся по классификации О. Р. Хромова к Типу I изданий в 4-ю долю листа; см.: Хромов О. Р., Топурия Н. А. «Описание Иерусалима» ... С. 55–63. Этот вывод можно сделать не только на основании анализа миниатюр Музейского сборника, но и сравнив с гравированным «Описанием Иерусалима» иллюстрации двух схожих между собой рукописных «Описаний Иерусалима» середины XIX века из собрания ГИМ – Муз. № 30 и Муз. № 242. Последнее из них создано в той же мастерской, что и Музейский сборник с «Хождением Трифона Коробейникова».

[10] Лидов А. М. Образ Небесного Иерусалима в восточнохристианской иконографии // Иерусалим в русской культуре. М., 1994. С. 22.

[11] Грибов Ю. А. Вологодские лицевые рукописные книги XVIII века из собрания ГИМ // Историческому музею 125 лет. Материалы юбилейной научной конференции / Труды ГИМ. М., 1998. Вып 100. С. 193 – 200.

[12] Акафист Пресвятой Богородице, икос 10; Лидов А. М. Образ Небесного Иерусалима ... С. 20.

[13] Сказания о земной жизни Пресвятой Богородицы. М., 1904. С. 24–25.

[14] Скабалланович М. Н. Святая Земля в праздниках Православной Церкви. День Святой Троицы и Святого Духа. СПб., 1908. С. 29.

[15] Олесницкий А. А. Святая Земля. Ч. 1 Иерусалим и его древнейшие памятники. Киев, 1875. С. 49; Скабалланович М. Н. Святая Земля в праздниках ... С. 51; Тодич Бранислав Н. Тема Сионской церкви в храмовой декорации XIII–XIV веков // Иерусалим в русской культуре. М., 1994. С. 39. Примечание 1.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ (проект № 94-04-06378).

ПЕНТКОВСКИЙ А. М.,
преподаватель Московской Духовной академии

ИСТОРИКО-ЛИТУРГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПОВЕСТВОВАНИЯ ИГУМЕНА ДАНИИЛА «О СВЕТЕ НЕБЕСНЕМЪ, КАКО СХОДИТЪ КО ГРОБУ ГОСПОДНЮ»

Одним из основных источников для изучения истории богослужения Иерусалимской Церкви являются свидетельства паломников. Так, во всех исследованиях, посвященных истории иерусалимского богослужения, рассматривается описание паломничества, составленное в конце IV века Эгерией, знатной паломницей из Аквитании[1]. Записки русских паломников относятся к более позднему периоду и несопоставимы по значимости с этим памятником, но и они содержат много фактов, внимательное изучение которых может существенно дополнить сведения об иерусалимской литургической традиции.

Первым и наиболее известным памятником русской паломнической литературы является «Хожение игумена Даниила»[2], которое датируется началом XII столетия (вероятно, 1106/1107 годы). О самом Даниле известно немного: возможно, он был постриженником Киево-Печерской обители и позднее стал игуменом одного из монастырей на Черниговщине[3]. Следует отметить, что к началу XII столетия игумен Даниил был далеко не первым русским богомольцем, посетившим Святую Землю. Из жизнеописания преподобного Феодосия Печерского известно, что еще в 60-е годы XI столетия паломничество в Иерусалим совершил Варлаам, игумен киевского великокняжеского монастыря великомученика Димитрия («божествьныи же Варламии <...> иде въ Святыи градъ Иероусалимъ, таче походивъ святая та места възвратися въ свои манастырь»[4]). Возможно, повествования киевского игумена содержали и первые в русской традиции сведения об особенностях богослужения на святых местах, освященных Кровью Господа нашего Иисуса Христа. Упоминает о русских паломниках, ожидавших в Великую Субботу у Гроба Господня схождение небесного огня, и игумен Даниил в описании своего странствия: «русьтии сынове, приключьшиеся тогда въ тъ день — ногородци и кияне: Изяслав Иванович, Городислав Михайлович, Кашкича и инии мнози»[5]. Кроме того, игумен Даниил отмечает многочисленные рассказы странников об этом чудесном событии[6], наличие которых свидетельствует о том, что в XI–XII веках паломничества в Святую Землю были нередкими. Сами же паломники имели особый статус, так как в Уставе князя Владимира о церковных судах паломники («калика», «стороник», «паломник») входили в состав «митрополичьих людей церковных», пользовавшихся церковным покровительством[7].

О святых местах напоминали на Руси не только рассказы благочестивых паломников. Образ иерусалимского храма Воскресения повторяли литургические сосуды, называвшиеся «Сионами» или «Иерусалимами», наподобие сохранившихся большо-

го и малого «иерусалимов» из Софийского собора в Новгороде. Существуют различные мнения о предназначении этих предметов, однако наиболее вероятно, что они использовались при совершении Литургии — новгородский архиепископ Антоний (в миру Добрыня Ядрейкович) упоминает об «иерусалиме» при описании великого входа в Святой Софии Константинопольской[8].

* * *

Записки игумена Даниила представляют интерес прежде всего для церковной археологии, поскольку в них зафиксировано состояние построек в Иерусалиме и на Святой Земле на начало XII столетия, то есть в самом начале латинского господства. Как известно, возведенные в IV столетии постройки Константина (Анастасис и Мартириум) были почти полностью разрушены в 1009 году при халифе аль-Хакиме, а остальное было уничтожено во время землетрясения 1034 года. И если после прихода к власти византийского императора Константина Мономаха (1042–1055 годы) необходимые субсидии из государственной казны позволили реконструировать церковь Воскресения (Анастасис), то Мартириум (Большая церковь Константина) так и не был восстановлен. Работы по реконструкции церкви Воскресения были завершены к 1048 году[9]. Именно к этому времени относятся мозаики, о которых упоминает игумен Даниил («А надъ полатьми подъ верхомъ исписани суть пророци святии мусиею, яко живи стоять, а надъ олтаремъ написанъ есть Христосъ мусиею. Въ олтари же велицемъ написано есть Адамово воздвижение мусиею, горе верху написано есть мусиею Вознесение Господне, оба полы олтаря на обою столпу написано есть мусиею Благовещение»)[10].

С 15 июля 1099 года, когда в Иерусалим вошли крестоносцы, начинается новый период в истории богослужения на месте страданий и погребения Спасителя. На святых местах перед крестоносцами предстала единственная постройка — возведенная полвека назад церковь Воскресения (Анастасис). Вскоре началось строительство нового храма, сохранившегося до нашего времени. Частью этого храма, который существенно отличался от прежних построек, стала и византийская ротонда середины XI столетия. На месте ротонды (Анастасис) и базилики (Мартириум) был построен единый архитектурный комплекс (современный храм Воскресения Христова), план которого существенно отличался от плана построек IV столетия[11]. Так, в новой постройке уже не было внутреннего двора между Анастасисом и Мартириумом, а главный алтарь нового храма был развернут на 180 градусов по отношению к ориентированному на запад (ко Гробу Господню) алтарю Мартириума.

Появление новых архитектурных форм сопровождалось формированием новой литургической традиции, во многом отличной от существовавшей на святых местах до разрушений в начале XI столетия и прихода крестоносцев в 1099 году. Одно из первых свидетельств об этой традиции принадлежит русскому паломнику — игумену Даниилу, который составил подробное описание богослужения Великой Субботы. В русской традиции, как отмечал игумен Даниил, уже существовали различные рассказы о схождении благодатного огня в Великую Субботу: «мнози бо странници неправо глаголютъ о схождении света святого; инъ бо глаголет, яко Святый Духъ голубемъ сходитъ к Гробу Господню, а друзии глаголютъ: молнии сходить съ небесе и тако вжигаются кандила надъ Гробомъ Господнимъ. И то есть лжа и не правда»[12]. Подробное сказание «О свете небеснемъ, како сходитъ ко Гробу Господню»[13], составленное очевидцем и участником чудесного события, призвано было устранить все противоречия и неточности.

Согласно подробному описанию игумена Даниила[14], в Великую Пятницу после вечерни совершалось «помовение» Гроба Господня», во все лампады вливалось масло и устанавливались новые фитили, а в начале ночи храм опечатывался. В том году, когда в Иерусалиме находился игумен Даниил, на Гробе Господнем стояли 3 лампады: 1-я лампада («въ главахъ») — греческая, 2-я лампада («на персехъ») — «святаго Савы и всехъ монастырей», 3-я лампада («въ ногахъ») — поставленная игуменом Даниилом по специальному разрешению латинского короля Балдуина. Кроме того, у Гроба Господня висели и «фрязские кадила».

К середине дня в Великую Субботу (в 6-м часу дня, по свидетельству Даниила) перед церковью Воскресения собралось множество людей. Внутри храма находились священнослужители, ожидавшие прихода латинского короля и крестоносцев. В 7-м часу дня по приглашению короля Балдуина игумен и монахи из монастыря преподобного Саввы Освященного пришли из монастырского подворья в королевскую резиденцию. После взаимного приветствия в церковь Воскресения направилась процессия: впереди шли монахи-савваиты, за ними шел игумен монастыря Саввы Освященного, рядом с которым находился игумен Даниил, далее — король Балдуин, за ним следовали крестоносцы.

Когда процессия подошла к церкви Воскресения, около нее уже собралось множество молящихся и войти внутрь храма удалось только при помощи крестоносцев. Придя в церковь, греческие монахи и священники по повелению Балдуина расположились «надъ гробомъ» (то есть в верхних катехуменах, которые игумен Даниил называл «полатями»[15]), сам же Балдуин взошел на царское место, а «въ велицемъ олтари» заняли свои места латинские священнослужители. Игумен Даниил находился в верхних катехуменах вместе с греческими монахами и стоял, по его словам, «высоко надъ самыми дверми гробными, противу великому олтарю, яко дозрети ми лзе бяше въ двери гробныя», что позволяло ему хорошо видеть все происходившее около Гроба Господня.

Вечернее богослужение в церкви Воскресения началось в 8-м часу дня и в тот день совершалось по двум обрядам. В алтаре совершалось богослужение по латинскому обряду, которое возглавлял латинский епископ и в котором принимал участие король Балдуин, так как господствующее положение в церкви Воскресения занимало латинское духовенство. «На гробе горе», то есть в верхних катехуменах совершалось богослужение по византийскому обряду, которое возглавлял игумен монастыря Саввы Освященного и в котором принимали участие «попове правовернии, и черноризци, и вси духовнии мужи, и пустинници мнози». Следует отметить, что среди участников богослужения не упоминается Иерусалимский Патриарх или какой-либо православный епископ[16].

Подробности богослужения, которое совершали монахи-савваиты, неизвестны. Игумен Даниил кратко упоминает о пении в начале вечерни (вероятно, обычные псалмы вечерни и стихиры на *Господи воззвах*) и чтении паремий. На первом чтении латинский епископ и сопровождавший его диакон вышли из алтаря и подошли к дверям, ведущим ко Гробу Господню, ожидая увидеть возжегшиеся лампады. В начале чтения шестой паремии (Исх. 13, 20 – 14, 31) епископ и диакон еще раз подошли ко входу в пещеру Гроба Господня и опять ничего не увидели. В 9-м часу дня, то есть через час после начала вечерни, запели «песнь проходную *Господеви поим*» (то есть Исх. 15, 1–19 или 1-я библейская песнь, которая в данном случае завершала 6-е чтение). Неожиданно появилась туча, прошел небольшой дождь, «и тогда внезаапу восиа светъ святый во гробе святемь, изиде блистание страшно и светло изъ Гроба Господня святаго».

После появления света в пещере Гроба Господня, латинский епископ с четырьмя диаконами пришел из алтаря и открыл запечатанную дверь. Войдя внутрь пещеры, он зажег свечу «отъ света святаго», которую ранее взял у короля Балдуина. Вернувшись, епископ передал свечу Балдуину, который встал на царском месте, держа свечу «съ радостию великою». Именно от этой свечи, которую зажег у Гроба Господня латинский епископ и затем передал королю Балдуину, были зажжены все остальные свечи.

Держа в руках зажженные свечи, православные участники богослужения возвратились в свои храмы, из которых они пришли к церкви Воскресения. От свеч, принесенных от Гроба Господня, в этих храмах были зажжены лампады, после чего завершалась вечерня, за которой следовала Литургия Великой Субботы. В церкви же Воскресения остались немногочисленные священники для завершения богослужения («въ велицей церкви у Гроба Господня сами попове едини, без людей, канчиваают пение»). Сам игумен Даниил, неся горящую свечу, вернулся на подворье монастыря Саввы Освященного.

Из повествования игумена Даниила следует, что зажжение «святого огня» совершал у Гроба Господня латинский епископ, к которому после взятия Иерусалима в 1099 году перешло право совершения этого чинопоследования[17]. Церковь Воскресения была центром православного богослужения только в первой части вечерни (до 7-й паремии), так как после зажжения огня православные возвратились в свои храмы. Более того, богослужение, описанное игуменом Даниилом, было единственной службой по двум обрядам — восточному и западному, которая совершалось в начале XII столетия у Гроба Господня в Великую Субботу. На пасхальной утрени и Литургии игумен Даниил, вместе с другими участниками богослужения в церкви Воскресения, молился на подворье монастыря Саввы Освященного, а в самой церкви Воскресения, где пасхальное богослужение совершалось по западному обряду, монахи-савваиты совершили лишь небольшую литию после утрени[18].

Представляется, что приглашение греческих монахов для участия в богослужении Великой Субботы в храме Воскресения не было случайным. По свидетельству Фульхерия Шартрского, который был участником I Крестового похода и священником короля Балдуина I, попытка получения благодатного огня в Великую Субботу 1101 года, когда в церкви Воскресения богослужение совершалось только по западному обряду, закончилась для ее участников неудачно. Несмотря на наличие параллельных чтений на греческом языке, усердное моление латинского патриарха и многократное *Кирие элейсон* согласно "древнему обычаю", благодатный огонь обретен не был, что стало причиной глубокой скорби для всех присутствовавших. Только в пасхальное утро, после совершения у Гроба Господня молений православными греками и сирийцами, зажегся огонь в одной из лампад, от которого и зажег свою свечу возрадовавшийся латинский патриарх, распоряжавшийся ключами от пещеры Гроба Господня[19].

Из повествования Фульхерия Шартрского следует, что латинскому духовенству было известно о существовании некоего «древнего обычая» *(mos priscus)*, регламентировавшего возжигание огня, попытка воспроизведения которого в 1101 году не привела к ожидаемым последствиям. Этот неудачный опыт латинского духовенства указывает на существование определенной связи между возжжением огня у Гроба Господня и участием в богослужении православных греков, что, вероятно, определило приглашение монахов-савваитов для участия в вечерне Великой Субботы, вместе с которыми пришел и игумен Даниил.

В изложении различных версий богословского и исторического обоснования неудачной попытки совершения возжжения огня в Великую Субботу 1101 года, приведенном Фульхерием Шартрским, отмечается и особая значимость схождения небесного огня в период мусульманского господства в Иерусалиме: «в прежние годы (до 1099 года. — *А. П.*), при малочисленности здешних христиан, то есть греков и сирийцев, было необходимо, чтобы этот огонь сходил по обыкновению ежегодно; иначе, если бы в каком-нибудь году он не сошел, то язычники, наблюдавшие и следившие за этим, немедленно умертвили бы всех <...>. Теперь же мы (латиняне. — *А. П.*) являемся здесь преемниками, если можно так выразиться, того самого огня, потому что, при помощи Божией, мы защищаем от язычников как найденных здесь христиан, так, вместе с ними, самих себя; и если бы Бог видимым образом не утешал их, то мы не нашли бы здесь ни одного из них»[20]. Это замечание Фульхерия Шартрского, в котором подчеркивается пристальное внимание мусульман к возжжению огня в Великую Субботу, позволяет согласовать сведения о «древнем обычае» из греческих источников, с одной стороны, и источников арабских (мусульманских), наиболее полная подборка которых составлена русским востоковедом И. Ю. Крачковским[21], – с другой.

Первое в арабских источниках упоминание о схождении благодатного огня относится к IX столетию и встречается в «Книге животных» аль-Джахиза (умер в 869 году), в которую входит раздел о различных огнях:

«Хранители храмов не переставали устраивать для народа различные хитрости, вроде хитрости монахов со светильниками церкви Воскресения в Иерусалиме (утверждающих), что масло в лампадах зажигается у них без огня ночью в один праздник»[22].

Это краткое упоминание относится к тому же периоду, что и первое известное христианское свидетельство о возжжении огня в Великую Субботу, входящее в состав описания паломничества в Иерусалим монаха Бернарда (около 870 года):

«В Святую Субботу, которая есть канун Пасхи, служба начинается рано в этой церкви (в Анастасисе — *А.П.*); и по совершении службы поется *Господи помилуй* до тех пор, пока с пришествием ангела возжигается свет в лампадах, висящих над вышеупомянутым Гробом; этот свет Патриарх дает епископам и остальному народу, который им освящает себя и каждый свой дом»[23].

В X веке были составлены более подробные описания празднования Великой Субботы в Иерусалиме. Так, в книге известного арабского юриста Ахмеда ибн аль-Касса (умер в 936 году) «Признаки киблы» содержится рассказ, согласно которому в этот день в церкви Воскресения присутствовали эмир города и имам мечети:

«В день Великой Субботы люди выходят из места гроба к скале, вокруг которой хоры; (с них) они смотрят на место гроба, все молятся и преклоняются пред Богом всевышним со времени ранней молитвы до захода солнца. Присутствует эмир и имам мечети. Правитель запирает дверь к гробу и садится у нее. Они все так остаются, пока не увидят свет, похожий на белый огонь, выходящий из внутренностей гроба. Правитель открывает тогда дверь гроба и входит туда. В руках его свеча, которую он зажигает от этого огня, а затем выносит. <...> Он отдает ее имаму, тот несет эту свечу и зажигает лампады мечети. <...> Донесение об этом пишут правителю, сообщая, что огонь спустился в такое время такого-то дня. Когда он сошел во время утренней молитвы, это служит у них приметой, что год не будет плодороден, но и не засушлив; если же сошел во время полдня, это указывает на год неурожайный»[24].

К середине X столетия относится свидетельство аль-Масуди (умер в 957 году), который также отмечает особое внимание мусульман к празднованию Великой Субботы, однако ошибочно относит схождение благодатного огня к 1 октября (sic!):

«Пятого числа тишрана первого праздник церкви Воскресения в Иерусалиме. В этот праздник собираются христиане со всей земли, у них сходит огонь с неба и зажигаются от него свечи. Собирается также много мусульман посмотреть на этот праздник. <...> С этим огнем связана тонкая хитрость и великая тайна»[25].

Сведения Ахмеда ибн аль-Касса и аль-Масуди не противоречат христианским свидетельствам X века, первым из которых является письмо Арефы, митрополита Кесарии Каппадокийской, к эмиру Дамаска (начало X столетия):

«Да и доныне чудодействует каждый год в день Его (Христа) Воскресения Святой и Честной Гроб Его. Погасив всякий огонь в Иерусалиме, где находится Святый Гроб Его, христиане приготовляют кандила. <...> Эмир Иерусалима стоит около Святого Гроба при запечатанном им же самим входе, а христиане стоят вне храма Святого Воскресения и восклицают *Господи помилуй*. Тогда внезапно является молния и кандила возжигаются; от этого света берут все обитатели Иерусалима и зажигают огонь»[26].

Второе свидетельство принадлежит Никите, клирику византийского императора Константина VII Порфирородного, который в 947 году был послан по императорскому указанию к иерусалимскому архиепископу Христодулу. Из подробного повествования клирика Никиты следует, что в 947 году некий эмир (из эмиров Багдада) хотел запретить совершение богослужения Великой Субботы в церкви Воскресения, так как ежегодное возжжение благодатного огня способствовало не только сохранению, но и распространению христианской веры в период мусульманского господства. Иерусалимский архиепископ Христодул был приведен в Преторию, где багдадский эмир сообщил ему: «Не позволено тебе, архиепископ, сегодня совершать праздник. <...> Ведь ты, делая это пресловутое чудо волшебным художеством, наполнил всю Сирию верою христианскою и, испровергая наши нравы, едва не обратил (эту землю) в Романию (византийскую территорию)». Однако секретари местного эмира, которые были православными, стали убеждать эмира из Багдада отказаться от столь решительных действий, приводя в качестве основного аргумента собираемость налогов и угрожая донесением вышестоящему начальству: «Не хорошо ты делаешь, что препятствуешь архиепископу совершать праздник по его обычаю: ибо как привести в исполнение сбор тяжких казенных налогов, если не позволено ему совершать установленных праздников? Ведь если ты будешь настаивать на этом намерении, то мы имеем доложить о том первому советнику Сирии и ты навлечешь на себя немалый гнев». После некоторых раздумий эмир разрешил совершение богослужения при условии внесения значительной суммы денег.

Во время проходивших в Претории переговоров эмира и иерусалимского архиепископа чудесно зажглись две лампады на одном почитаемом месте около церкви Воскресения («где, говорят, было омыто честное Тело Господа и Бога нашего по снятии со Креста»). Получив известие об этом событии, все участники переговоров, православные и мусульмане, сразу же отправились из Претории к церкви Воскресения. Придя ко Гробу Господню, архиепископ Христодул и «поганые агаряне» заперли Божественный Гроб, после чего архиерей начал моление. В это время эмир находился наверху (в катехуменах) и, держа в руках сверкающий ятаган, наблюдал за происходящим в храме. Наконец, около 6 часов дня архиепископ увидел «Божественное светоявление»[27].

К началу XI столетия относится наиболее полное арабское описание празднования Великой Субботы, содержащее подробные сведения о роли представителей мусульманских властей и духовенства. Составителем его является известный арабский ученый-энциклопедист Абу Рейхан аль-Бируни (972/973 — 1048):

«В средине церкви Воскресения в Иерусалиме (находится) Гроб Христа, высеченный в одной (сплошной) скале со сводом; над гробом купол, поверх которого воз-

вышается другой, большой; вокруг скалы — хоры, на которых помещаются мусульмане, христиане и все, кто приходит к месту гроба в этот день, преклоняясь пред Богом и молясь ему от полдня до вечера. Приходит му'аззин соборной мечети, имам и эмир города. Они садятся у Гроба, приносят лампады, которые ставят на Гроб. А он бывает закрыт: христиане до этого тушат свои светильники и лампады и остаются так, пока не увидят, что чистый белый огонь зажег лампаду. От нее зажигают лампады в соборной мечети и в церквах, а затем пишут в столицу халифата о времени нисхождения огня. По быстроте нисхождения и близости его к полдню заключают об урожае в этот год, по запаздыванию до вечера и удалению (от полдня) — о неурожае»[28].

Внимание арабских авторов XII–XIII веков, то есть периода Крестовых походов и Иерусалимского королевства, было сосредоточено на попытках рационального объяснения чудесного события, ежегодно совершавшегося в Великую Субботу. Первый рассказ этого типа принадлежит Ибн-аль-Каланиси (умер в 1162 году); а в книге аль-Джаубари (умер в 1242 году), посвященной объяснению различных тайн и фокусов, находится описание, озаглавленное «Хитрость монахов при зажигании огня в церкви Воскресения», содержащее любопытные подробности. Эти два сообщения объединяет упоминание о масле бальзамового дерева, которое, по мнению составителей, служило для передачи огня от некоего внешнего источника. В других сообщениях, относящихся к этому же периоду — например, в рассказах Ибн-аль-Джаузи (умер в 1256 году) и Йакута (умер в 1299 году), — также высказывается предположение о наличии скрытого источника огня, от которого зажигаются и свеча, и лампады[29].

Итак, все рассмотренные свидетельства IX–XI веков, арабские и греческие, отмечают как присутствие в храме Воскресения мусульманских властей и духовенства в Великую Субботу, так и участие эмира в запечатывании входа в Гроб Господень, но ни одно из этих свидетельств не содержит подробностей совершавшегося в этот день богослужения, кроме упоминаний о пении *Господи помилуй.*

Единственное описание богослужения Великой Субботы находится в Святогробском Типиконе 1122 года[30], оригинал которого отражал литургическую практику первой половины X столетия[31], то есть времени посещения Иерусалима императорским клириком Никитой. Согласно этому Типикону, в Великую Субботу после окончания утрени, на которой читалось Евангелие о положении печати (Мф. 27, 62–66), у Гроба Господня совершалось особое приготовление кандил (лампад), возжигавшихся на вечерне. Во время приготовления лампад, происходившего в присутствии Патриарха, архидиакона, второго священника и диаконов, пелись часы. После окончания приготовления лампад и отпуста Патриарх закрывал Святой Гроб. В церкви Воскресения гасились все лампады, однако из текста Святогробского Типикона не следует, что были погашены и лампады, постоянно горевшие у Гроба Господня.

В 9-й час дня начиналась вечерня, и Патриарх вместе с клиром входил в храм Воскресения (Анастасис), без свеч и кадил. На вечерне, как обычно, пелся предначинательный псалом, *Господи воззвах* со стихирами Октоиха 1-го гласа (3 стихиры воскресные и 6 стихир восточных) и догматиком *Всемирную славу* на *Слава, и ныне*, то есть совершалась воскресная служба 1-го гласа[32]. Упоминания о самогласных стихирах 8-го гласа *Днесь ад стеня вопиет* и особой стихире на *Славу* появляются только в сравнительно поздних Мессинском[33] и Евергетидском[34] Типиконах. Далее следовали: вход, *Свете тихий*, великий прокимен *Господь воцарися* и начинались ветхозаветные чтения, набор и последовательность которых во многом совпадали с современными чтениями (**1**: Быт. 1, 1–13; **2**: Ис. 60, 1–16; **3**: Исх. 12, 1–11; **4**: Иона 1, 1 – 4, 11; **5**: Нав. 5, 1–15; **6**: Исх. 13, 20 – 15, 19; **7**: Соф. 3, 8–15; **8**: 3 Цар. 17, 8–23; **9**: Ис. 61,

10 – 62, 5; **10**: Быт. 22, 1–18; **11**: Ис. 61, 1–9; **12**: 4 Цар. 4, 8–37; **13**: Ис. 63, 11 – 64, 5; **14**: Иер. 31, 31–34; **15**: Дан. 3, 1–88)[35]. Стихи заключительной части 6-й паремии (1-я библейская песнь *Поим Господеви*, Быт. 15, 1–19) пелись отдельной группой певцов, а два хора пели припевы. Затем читались остальные паремии и на последнем чтении (Дан. 3, 1–88) исполнялась респонсорно *Песнь трех отроков* (8-я библейская песнь, Дан. 3, 57–88), подобно бывшему ранее пению *Поим Господеви*.

После окончания ветхозаветных чтений Патриарх совершал каждение Святого Гроба извне, так как он был запечатан, затем — каждение храма Воскресения (Анастасиса), после чего совершалось каждение в храме на Голгофе и в Мартириуме. По возвращении в Анастасис следовали особые моления Патриарха в алтаре и перед алтарем при всеобщем пении *Господи помилуй*, которые можно соотнести с сугубой ектенией. Затем Патриарх, а также сопровождающие его входили внутрь Святого Гроба, и там Патриарх, упав ниц, опять молился о себе и о всех людях. После этого моления Патриарх совершал особое «возжигание от святого света» (*aptei ek tou hagiou fotos*), и передавал этот огонь архидиакону, а архидиакон — народу. После зажигания огня Патриарх, архидиакон и бывшие с ними у Гроба Господня выходили и начиналась лития в Мартириум (базилику Константина). Во время литии пелись стихиры, посвященные возжиганию света и воспоминаемому событию: «Светися, светися, новый Иерусалиме, слава бо Господня на тебе возсия...» (ирмос 9-й песни Пасхального канона) и «Светися, светися, новый Иерусалиме, прииде бо твой свет и слава Господня на тебе возсия; сей дом Отец созда, сей дом Сын утверди, сей дом обнови Дух Святый, просвещающий, утверждающий и освящающий души наша» (ср. ветхозаветное чтение Ис. 60, 1–2).

В Мартириуме вечерня заканчивалась: после *Сподоби Господи* пелись стихиры на вечерней стиховне, посвященные возжиганию света на вечерне и Воскресению Христову: «Свет вечерний возсия сущим во тьме всем, тайно провозвестник Пасхи наступления и восстания, се бо яко спяй из мертвых восстает Господь....»; «Воссия нам всесветлый и честной вечер Христова восстания, просвещающий таинственно днесь мир живых и мертвых....»; «Иерусалим веселися, Сион торжествуй, небеса радуйтеся...». После *Ныне отпущаеши* пелся отпустительный тропарь 1-го гласа *Камени запечатану от иудей* и Патриарх удалялся в баптистерий для совершения крещения[36].

Итак, одна из особенностей богослужения Великой Субботы в Святогробской литургической традиции X века состояла в том, что в известном месте вечерни (после чтения пятнадцати паремий и перед литией в Мартириуме, где заканчивалась вечерня) Патриарх совершал «возжигание от святого света». Возжигание было составной частью вечерни Великой Субботы и в Святогробском Типиконе не выделялось в особое чинопоследование. Более того, в этом Типиконе не упоминается о каком-либо ожидании, связанном со схождением небесного огня, а источник огня назван «святым светом», что позволяет соотнести его с одной из неугасимых лампад, горевших у Гроба Господня. С возжиганием огня были связаны песнопения, полный текст которых приведен в Святогробском Типиконе. Однако в этом источнике, по понятным причинам, не было отмечено присутствие эмира и имама, упоминающихся в арабских и греческих свидетельствах X–XI веков.

Сравнение сведений о богослужении Великой Субботы, содержащихся в Святогробском Типиконе (практика середины X века) и в повествовании игумена Даниила (начало XII века), а также сведений о возжигании «святого света», содержащихся в этих памятниках, показывает, что русский паломник принимал участие в богослужении Великой Субботы, во многом отличном от известного по Святогробскому Типикону:

а) центральным моментом богослужения, согласно описанию игумена Даниила, было возжжение огня в лампадах, стоящих внутри Гроба Господня, от которого зажигались свечи;

б) возжигание огня, согласно описанию игумена Даниила, совершалось после первых шести паремий, а не после окончания всех пятнадцати чтений, как было ранее, то есть оно сместилось к началу вечерни;

в) пение стихир «Светися, светися», связанных с возжиганием огня, не упоминается игуменом Даниилом;

г) окончание вечерни и Литургия Великой Субботы совершались в различных монастырях и храмах, куда православные возвращались со свечами, зажженными у Гроба Господня (игумен Даниил вернулся на подворье монастыря Саввы Освященного), а не в Мартириуме, который так и не был восстановлен после разрушения в начале XI века;

д) богослужение «в велицемъ олтари» церкви Воскресения совершалось латинским епископом в сослужении латинского духовенства; «возжигание от святого света» также совершалось латинским епископом. Таким образом, в описании игумена Даниила место «нечестивых агарян», приходивших в церковь Воскресения в X–XI веках и тщательно следивших за возжжением огня, заняло латинское духовенство. Православные были изгнаны из церкви Воскресения и приглашались для совершения богослужения только в Великую Субботу (вероятно, после того, как в 1101 году лампады не зажглись). Следовательно, возжжение огня в лампадах у Гроба Господня находилось в определенной зависимости от присутствия монахов-савваитов в храме Воскресения в Великую Субботу, на что обращают внимание некоторые из упомянутых выше арабских источников[37];

е) неоднократные выходы латинского епископа из алтаря для осведомления о зажжении лампад у Гроба Господня свидетельствуют о том, что время появления огня и возжжения лампад не было известно латинскому духовенству (которое совершало богослужение в главном алтаре церкви Воскресения в начале XII века), в отличие от составителя Святогробского Типикона, однозначно указывавшего на возжигание после ветхозаветных чтений и на порядок его совершения.

***

Для определения времени формирования богослужения Великой Субботы, в которое входило особое возжигание огня, совершавшееся *после* ветхозаветных чтений, следует обратиться к различным литургическим и нелитургическим источникам, упоминающим о возжжении огня.

Первое христианское свидетельство монаха Бернарда (около 870 года) и первое мусульманское свидетельство Ал-Джахиза (умер в 869 году) позволяют рассматривать середину IX столетия как *terminus ante quem* для формирования богослужения Великой Субботы, известного по Святогробскому Типикону.

Terminus post quem определяется на основании датировок литургических источников иерусалимской традиции, содержащих сведения о богослужении Великой Субботы, которое *не совпадает* с известным по Святогробскому Типикону. Этими источниками являются Иерусалимские лекционарии (сборники ветхозаветных и новозаветных чтений, расположенных в порядке использования на богослужениях, с литургическими указаниями), сохранившиеся в армянской[38] и грузинской версиях[39].

Формирование армянской версии Иерусалимского лекционария относится к первой половине V столетия[40]. Согласно этой версии, вечером в Великую Субботу в церкви Воскресения (Анастасисе) епископ совершал особое последование, назван-

ное в одном из списков лекционария «последованием светов». В «последование светов» входило пение 112-го псалма с антифоном «Буди имя Господне благословенно отныне и до века» и зажжение светильников епископом, затем диаконами, а потом всем собранием[41]. После этого последования совершалось пасхальное бдение в Мартириуме, начинавшееся с зажжения светильника. Основу бдения составляли 12 ветхозаветных чтений (**1**: Быт. 1, 1 – 3, 24; **2**: Быт. 22, 1–18; **3**: Исх. 12, 1–24; **4**: Иона 1, 1 – 4, 11; **5**: Исх. 14, 24 – 15, 21; **6**: Ис. 60, 1–13; **7**: Иов. 38, 2–28; **8**: 4 Цар. 2, 1–22; **9**: Иер. 38, 31–34; **10**: Нав. 1, 1–9; **11**: Иез. 37, 1–14; **12**: Дан. 3, 1–90), каждое из которых сопровождалось коленопреклонением и молитвой. Состав и последовательность ветхозаветных чтений существенно отличались от упоминавшихся в Святогробском Типиконе, а на шестом чтении («Светися, светися, Иерусалиме, прииде бо твой свет...», Ис. 60, 1–13) отмечено пение особого рефрена, тематически связанного как с чтением, так и с совершенным ранее возжиганием светильника – «Вот пришел Царь славы, свет, просвещающий все творения»[42].

Возжигание светильников в церкви Воскресения, предшествующее совершению пасхального бдения в Мартириуме, было обусловлено особой традицией совершения вечернего богослужения в Иерусалиме. Согласно армянской версии Иерусалимского лекционария и описанию паломницы Эгерии (381–384 годы), иерусалимский епископ почти всегда совершал вечерню в церкви Воскресения (с исключениями для Страстной седмицы, когда вечерня совершалась в Мартириуме, что было связано с большим числом молящихся; и праздника Пятидесятницы, когда вечерня совершалась в храме на Елеонской горе). Возжигание светильника на вечерне в церкви Воскресения имело, по свидетельству Эгерии, характерную особенность: «огонь не приносится извне, но подается из внутренности пещеры, где денно и нощно горит неугасимая лампада»[43]. Следовательно, источником огня для возжигания светильника на вечернем богослужении в церкви Воскресения, в том числе и в «последовании светов» в Великую Субботу (то есть перед пасхальным бдением), была неугасимая лампада на Гробе Господнем. Значит, уже в конце IV столетия существовала определенная связь между огнем светильника на пасхальном бдении и Гробом Господним.

Описание вечернего богослужения Великой Субботы, содержащееся в грузинской версии Иерусалимского лекционария, отражает литургическую традицию, сформировавшуюся на Святых Местах к VIII столетию[44]. Согласно грузинской версии Иерусалимского лекционария, вечером в Великую Субботу епископ, священники и диаконы входили в церковь Воскресения и закрывали за собою двери (!). Внутри церкви совершалось троекратное обхождение храма (то есть хождение вокруг Гроба Господня) с каждением и пением псалмов, среди которых был и 112-й псалом, упоминавшийся в армянской версии Иерусалимского лекционария. После ектении и коленопреклоненных молитв у входа в алтарь епископ воздавал лобзание священникам и диаконам, находящимся в храме, и совершал *благословение новой свечи*, после чего зажигались лампады. Затем следовало пение постоянного вечернего псалма (*Господи воззвах*), на котором пелась стихира 8-го гласа «Светися, светися, Иерусалиме», далее — *Свете тихий* (или, более точно, «радостный свет»[45]) и 12 чтений с псалмами, молитвами и коленопреклонениями (**1**: Быт. 1, 1 – 3, 24; **2**: Быт. 22, 1–19; **3**: Исх. 12, 1–42; **4**: Иона 1, 1 – 4, 11; **5**: Исх. 14, 24 – 15, 21; **6**: Ис. 60, 1–13; **7**: Иов. 38, 2 – 39, 35; **8**: 4 Цар. 2, 1–14; **9**: Иер. 38, 31–34; **10**: Нав. 1, 1–9; **11**: Иез. 37, 1–14; **12**: Дан. 3, 1–97), близкие к чтениям армянской версии Иерусалимского лекционария[46].

Структура вечернего богослужения Великой Субботы в грузинской версии Иерусалимского лекционария более сложная, чем в армянской версии. Здесь краткое «последование светов» (или возжигание светильников перед пасхальным бдением) превратилось в сложное чинопоследование, совершавшееся епископом и священниками за закрытыми дверями церкви Воскресения, во время которого происходило благословение новой (пасхальной) свечи и зажжение свеч и светильников. В самом богослужении вечерни появляются новые гимнографические элементы, тематически связанные с возжиганием светильников и свеч: стихира 8-го гласа «Светися, светися, Иерусалиме», связанная с 6-м ветхозаветным чтением (рефрен «Вот пришел Царь славы, свет, просвещающий все творения», указанный в армянской версии, отсутствует) и вечернее песнопение *Свете тихий*[47].

Итак, одной из характерных особенностей Иерусалимского богослужения IV–VII столетий были совершавшиеся перед вечерней Великой Субботы возжигание светильника (в начале V века) или же благословение новой свечи (в VII веке), которые восходили к древнему христианскому обычаю возжигания светильника на вечерне[48]. Поскольку в литургической традиции храма Воскресения в Иерусалиме возжигание светильника на вечернем собрании совершалось от неугасимой лампады, горевшей у Гроба Господня, то в данном случае светильник (или же источник света для светильника) не вносился в собрание извне, а износился из пещеры Гроба Господня, что определило появление в Восточной Церкви обрядов изнесения из алтаря как свечи (светильника) на вечернем входе, так и свечи (светильника) с престола на Литургии Преждеосвященных Даров[49].

Еще одной характерной особенностью богослужения Великой Субботы в Иерусалимской традиции V–VII веков было наличие двенадцати, а не пятнадцати ветхозаветных чтений с молитвами и коленопреклонениями, а также псалмопением (в грузинской версии Иерусалимского лекционария) на каждом чтении.

Рассматриваемая структура пасхального бдения была характерна не только для иерусалимской литургической традиции. Сходная структура имеется и в латинском обряде, где в состав пасхального бдения входят благословение пасхальной свечи, двенадцать ветхозаветных чтений с коленопреклонениями и молитвами[50]. Древнейшие западные свидетельства о молитве, связанной с благословением свечи (*laus cerei*) в Великую Субботу относятся к IV столетию: это Послание Иеронима Стридонского к Пресидию, диакону из города Пьяченца, содержащее критические замечания относительно практики совершения этого молитвословия диаконом[51], а также несколько строк из *laus cerei* блаженного Августина[52]. Совпадение структуры пасхального бдения в восточной и западной традициях подтверждается также замечанием Эгерии о богослужении Великой Субботы: «пасхальное же бдение совершается так же, как и у нас»[53]. Следовательно, в конце IV столетия на Востоке и на Западе пасхальное бдение имело одинаковую структуру, одним из элементов которой было возжигание светильника (свечи), сопровождавшееся особым молитвословием[54].

Поскольку еще в VII веке возжигание светильника на пасхальном бдении совершалось в Иерусалиме перед началом вечерни, то VII столетие есть *terminus post quem* для формирования такого богослужения Великой Субботы, в состав которого входило особое возжигание огня после пятнадцати ветхозаветных чтений. Следовательно, формирование богослужения Великой Субботы, описанного в Святогробском Типиконе, происходило в VIII – первой половине IX столетия. Эта датировка не противоречит имеющимся данным о развитии константинопольской системы ветхозаветных чтений, которой принадлежат пятнадцать чтений на вечерне Великой Субботы,

отмеченные в Святогробском Типиконе. Эта лекционарная система, во многом отличающаяся от иерусалимской, образовалась не ранее 630 года[55], а формирование Профитология (лекционария, содержащего ветхозаветные чтения согласно константинопольской системе) происходило в Константинополе в начале VIII столетия[56].

Итак, в VIII – первой половине IX века в Святогробской литургической традиции произошла богослужебная реформа, следствием которой стали следующие изменения в богослужении Великой Субботы:

а) двенадцать ветхозаветных чтений Иерусалимского лекционария были заменены на пятнадцать чтений константинопольского происхождения;

б) появились новые элементы в структуре вечерни, происходящие из монашеского богослужения: предначинательный псалом, субботний прокимен *Господь воцарися*, вечерняя стиховна;

в) появились новые гимнографические элементы, также восходящие к монашескому богослужению: стихиры на *Господи воззвах*, стихиры на стиховне, стихиры на литии из Анастасиса в Мартириум.

Отмеченное изменение состава ветхозаветных чтений произошло в результате константинопольского влияния, а появление новых составляющих в структуре вечерни, а также новых гимнографических элементов (стихиры на *Господи воззвах*, на стиховне, на литии) произошло под влиянием палестинского монашеского богослужения (Иерусалимского савваитского Типикона). Тем не менее, в Святогробском богослужении вечерня Великой Субботы совершалась полностью, в отличие от савваитской традиции, известной по типиконам XI–XII веков, где Литургия Великой Субботы начиналась после чтения паремий (то есть оставлялись лития, *Сподоби Господи*, вечерняя стиховна, *Ныне отпущаеши*, отпустительный тропарь)[57].

Вместе с появлением новых элементов в богослужении Великой Субботы изменилось и чинопоследование возжигания светильников и свеч. Если до литургической реформы, то есть до VIII века, светильники зажигались перед началом вечерни от неугасимых лампад на Гробе Господнем, то после реформы (с середины IX века) возжигание свеч совершалось после чтения паремий и особых молений Патриарха *о людских невежествиях* со всеобщим пением *Господи помилуй* (см. Табл. I). Вслед за изменениями в богослужении стала меняться и интерпретация возжигания светильника. Если в стихирах на вечерней стиховне Великой Субботы из Святогробского Типикона возжигание светильника прообразовало Воскресение Христово, то в восприятии верующих, собиравшихся у церкви Воскресения в этот день, одним из наиболее значимых элементов богослужения стало слезное моление Патриарха *о людских невежествиях*, которое сопровождалось всеобщим взыванием *Господи помилуй* и предшествовало возжжению огня. Заметим, что продолжительное пение *Господи помилуй*, связанное с возжиганием огня, упоминается во всех христианских свидетельствах — у монаха Бернарда (870 год), в послании Арефы (начало X века), в рассказе клирика Никиты (947 год), в повествованиях Фульхерия Шартрского (1101 год) и игумена Даниила (1106/1107 годы).

В начале XII столетия покаянный аспект становится определяющим для интерпретации возжигания свеч в Великую Субботу. Как для Фульхерия Шартрского[58], так и для игумена Даниила схождение огня находилось в прямой зависимости от согрешений и раскаяния тех, кто приходил в Великую Субботу ко Гробу Господню: «И ти людие вси въ церкви и вне церкве иного не глаголют ничтоже, но токмо *Господи помилуй* зовут неослабно, и вопиють сильно, яко тутнати и гремети всему месту тому от вопля людий техъ. И ту источници слезамъ проливаются отъ верныхъ людий.

Аще бо кто окаменено сердце имать, но тогда можеть прослезити. Всякъ бо человекъ зазритъ въ себе тогда и поминаеть грехи своя, и глаголеть в собе всякъ человекъ: еда моихъ деля греховъ не снидетъ светъ святый?»[59]

Литургическая реформа, с которой связаны изменения в богослужении Великой Субботы в Иерусалиме, была следствием большой литургической реформы византийского, и прежде всего константинопольского, богослужения в VIII – первой половине IX века. Наиболее известными элементами этой литургической реформы, традиционно рассматриваемой в связи с противостоянием иконоборчеству, было появление протесиса (специального приготовления даров до начала Литургии) и нового типа литургической экзегезы («Церковная история» Патриарха Германа, около 730 года), где Литургия рассматривалась прежде всего как символическое изображение земной жизни Спасителя и основных этапов истории спасения[60]. В палестинском монашеском богослужении константинопольские нововведения были приняты вскоре после их появления[61], а через монашеское богослужение эти нововведения проникли и в иерусалимский кафедральный обряд (Святогробскую традицию), о чем свидетельствуют зафиксированные в Святогробском Типиконе элементы монашеского богослужения и гимнографии монашеского происхождения, с одной стороны, и константинопольская лекционарная система – с другой.

Однако все изменения в совершении вечерни Великой Субботы и, соответственно, изменения в интерпретации возжигания светильников и свеч невозможно объяснить одним лишь влиянием богослужебной традиции палестинских монастырей. Рассматриваемые литургические преобразования в Святогробском богослужении совпали со временем мусульманского господства в Иерусалиме, и это обстоятельство наложило особый отпечаток на ежегодно совершавшееся «возжжение от святого света», так как, с одной стороны, известно пристальное внимание, с которым представители мусульманских властей и духовенства следили за чудесным событием (выше были рассмотрены арабские свидетельства о том, что правитель города (эмир) открывал дверь, ведущую ко Гробу Господню, и зажигал свечу, от которой имам зажигал свечи в городской мечети; эмир посылал донесение в халифат о совершившемся событии, а все жители Иерусалима зажигали от этого огня светильники в своих домах). С другой стороны, христианская община воспринимала возжжение благодатного огоня как небесную защиту от «нечестивых агарян»[62].

Со временем «торжество освящения огня» на Гробе Господнем превратилось в самостоятельное последование, совершаемое в Великую Субботу предстоятелем Иерусалимской Церкви при большом стечении молящихся[63], а память о прежнем богослужении сохранилась лишь в древних богослужебных книгах (Иерусалимские лекционарии, Святогробский Типикон) и в описаниях паломников, среди которых почетное место занимает «Хожение игумена Даниила», содержащее повествование «О свете небеснемъ, како сходитъ ко гробу Господню».

Табл. 1

Основные элементы богослужения, связанного с возжением светильников и свечей в Великую Субботу у Гроба Господня в V – XIII вв.

Иерусалимский лекционарий (армянская версия)	Иерусалимский лекционарий (грузинская версия)	Святогробский Типикон	«О свете небеснемъ, како сходитъ ко гробу Господню» (игумена Даниила)
	приготовление кандил (после утрени Великой субботы) Начало вечерни (в Анастасисе), в состав которой входят ветхозаветные чтения (15): I-VI (в том числе I библейская песнь, исполняемая певцами), VII-XV, VIII библейская песнь (исполняемая певцами)	приготовление кандил (после вечерни Великой пятницы) Начало вечерни (в Анастасисе), в состав которой входят ветхозаветные чтения I-VI (без пения I библейской песни)	
	моления Патриарха, сопровождаемые пением «Господи, помилуй».	«Кирие элейсон»	
		пение «Господеви поим» (I библейская песнь)	
«последование светов» (в Анастасисе) и последующее зажигание светильников	благословение новой свечи (в Анастасисе) и последующее зажигание лампад	«возжигание от святого света»	возжжение света и последующее зажигание свеч
	лития в Мартириум с пением стихир «Светися, светися»	возвращение в храмы	
вечерня (в Мартириуме), в состав которой входят 12 ветхозаветных чтений ветхозаветных чтений	вечерня (место совершения не уточнено), в состав которой входят 12	завершение вечерни в Мартириуме	завершение богослужения в храмах

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Égérie: Journal de voyage (Itinéraire). Introduction, texte critique, traduction, notes, index et cartes par Pierre Maraval. Paris, 1982 (= Sources Chrétiennes, 296); Помяловский И. В. Паломничество по святым местам (конца IV века). СПб., 1889. (= Православный Палестинский Сборник. Вып. 20).

[2] Веневитинов М. А. Житье и хоженье Данила, Русьскыя земли игумена (1106–1107 гг.). СПб., 1885. (= Православный Палестинский Сборник. Вып. 3, 9).

[3] Творогов О. В. Даниил // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I (XI–первая половина XIV в.). Л., 1987. С. 109–112.

[4] Попов А. Житие преподобного отца нашего Феодосия, игумена Печерского, списание Нестора (по харатейному списку Московского Успенского собора) // Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском Университете. М., 1879. Кн. 1. Л. 16.

[5] Веневитинов М. А. Житье и хоженье Данила... С. 136.

[6] Там же. С. 126.

[7] Щапов Я. Н. Древнерусские княжеские уставы (XI–XV вв.). М., 1976. С. 16, 19, 21, 24, 33, 40.

[8] Стерлигова И. А. Иерусалимы как литургические сосуды в Древней Руси // Иерусалим в русской культуре / Сост. А. Баталов, А. Лидов. М., 1994. С. 46–58.

[9] Coüasnon Ch. The Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem. L., 1974. P. 19–20, 54-57, Pl. IX, XIX.

[10] Веневитинов М. А. Житье и хоженье Данила... С. 16.

[11] Coüasnon Ch. The Church of the Holy Sepulchre... P. 57–62, Pl. X.

[12] Веневитинов М. А. Житье и хоженье Данила... С. 126.

[13] Там же. С. 126–140.

[14] Там же. С. 127–136.

[15] Веневитинов М. А. Житье и хоженье Данила... С. 19; Bertoniere G. The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church. Roma, 1972. P. 19, note 48 (=Orientalia Christiana Analecta, 193). Подробнее о катехуменах см.: Ruggieri V. Katêchoumenon: uno spazio sociale // EYLOGHMA. Studies in honor of Robert Taft, S. J. Roma, 1993. P. 389–402.

[16] Иерусалимский Патриарх Симеон II скончался еще в 1098 году. Подробнее о положении Иерусалимского Патриарха в период латинского господства см.: Дмитриевский А. А. Древнейшие патриаршие Типиконы Святогробский Иерусалимский и Великой Константинопольской Церкви. Киев, 1907. С. 93, Прим. 1; С. 101.

[17] На это обстоятельство обратил внимание А. А. Дмитриевский (Дмитриевский А. А. Древнейшие патриаршие Типиконы... С. 98–99, 101).

[18] Веневитинов М. А. Житье и хоженье Данила... С. 137.

[19] Дмитриевский А. А. Древнейшие патриаршие Типиконы... С. 93–98.

[20] Там же. С. 96.

[21] Крачковский И. Ю. «Благодатный огонь» по рассказу ал-Бируни и других мусульманских писателей X–XIII веков // Христианский Восток. СПб., 1915, Т. III. Вып. 3. С. 225–242.

[22] Крачковский И. Ю. «Благодатный огонь»... С. 231.

[23] Пападопуло-Керамевс А. И. Рассказ Никиты, клирика царского. Послание к императору Константину VII Порфирородному о Святом огне, писанное в 947 году. СПб., 1894. С. I (= Православный Палестинский Сборник. Том III, вып. 2).

[24] Крачковский И. Ю. «Благодатный огонь»... С. 231–232.

[25] Там же. С. 233–234.

[26] Пападопуло-Керамевс А. И. Рассказ Никиты, клирика царского... С. II.

[27] Там же. С. 8–11.

[28] Крачковский И. Ю. «Благодатный огонь»... С. 228–229.

[29] Там же. С. 235–238.

[30] Дмитриевский А. А. Богослужение Страстной и Пасхальной седмиц во святом Иерусалиме IX–X веков. Казань, 1894; Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Α. Τυπικὸν τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐκκλήσιας. St. Petersburg, 1894, σ. 1-254 (= Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμητικῆς Σταχυολογίας, II).

[31] Дмитриевский А. А. Древнейшие патриаршие Типиконы... С. 63.

[32] О зависимости вечерни Великой Субботы и пасхальной утрени от воскресной службы 1-го гласа свидетельствует наличие четырех воскресных стихир 1-го гласа на *Господи воззвах* (3 воскресных и 1 стиховна из Октоиха, вечерня 1-го гласа) на вечерне Великой Субботы и четырех воскресных стихир 1-го гласа на *Хвалите* (4 воскресных стихиры из Октоиха, утреня 1-го гласа).

[33] Arranz M. Le typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine. Codex Messinensis gr. 115. Roma, 1969. P. 204 (= Orientalia Christiana Analecta, 185).

[34] Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Киев, 1895. Т. I. Τυπικά. Ч. I. Памятники патриарших Уставов и ктиторские монастырские Типиконы. С. 555.

[35] Rahlfs A. Die Alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche // Mittelungen des Septuaginta-Unternehmens der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Heft 5. Berlin 1915. S. 134–136 (= Nachrichten der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse 1915).

[36] Дмитриевский А. А. Богослужение Страстной и Пасхальной седмиц... С. 171–181; Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Α. Τυπικὸν... σ. 179-186.

[37] Крачковский И. Ю. «Благодатный огонь»... С. 234–238.

[38] Renoux A. Le codex arménien Jérusalem 121. I. Introduction. Turnhout/Belgique, 1969 (= Patrologia Orientalis, T. XXXV, Fasc. 1, N° 163); II. Édition comparée du texte. Turnhout/Belgique, 1971 (= Patrologia Orientalis, T. XXXVI, Fasc. 2, N° 168).

[39] Tarchnischvili M. Le grand lectionaire de l'Église de Jérusalem (V-e – VIII-e siécle). Louvain, 1959-1960, T. I–II (= Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 188, 189, 204, 205); Кекелидзе К. С. Иерусалимский канонарь VII века (грузинская версия). Тифлис, 1912.

[40] Bertonière G. The Historical Development of the Easter Vigil... P. 9; Renoux A. Le codex arménien... T. I. P. 28–33.

[41] Renoux A. Le codex arménien... T. I. P. 157, 159.

[42] Ibid. P. 165.

[43] Égérie: Journal de voyage... P. 238–239; Помяловский И. В. Паломничество по святым местам... С. 140.

[44] Кекелидзе К. С. Иерусалимский канонарь... С. 23; Bertonière G. The Historical Development of the Easter Vigil... P. 11.

[45] Подробнее об истории текста этого песнопения и его переводах см.: Mateos J. Un horologion inédit de Sant-Sabas: Le Codex sinaïtique grec 863 (IXe siècle) // Mélanges Eugène Tisserant, vol. III. Orient Chrétien. Citta del Vaticano, 1964, p. 56, 70-74 (= Studi e Testi, 233).

[46] Кекелидзе К. С. Иерусалимский канонарь... С. 88–93; Tarchnischvili M. Le grand lectionaire... T. I. P. 107–113.

[47] В любопытной приписке из греческой Псалтыри 1149 года, опубликованной А. И. Пападопуло-Керамевсом, составление песнопения *Свете тихий* непосредственно связывается со схождением благодатного огня в церкви Воскресения в Иерусалиме (Пападопуло-Керамевс А. И. Рассказ Никиты, клирика царского... С. III–IV).

[48] Успенский Н. Д. Православная вечерня. Историко-литургический очерк // Богословские труды. М., 1961. Вып. 1. С. 7–16.

[49] Успенский Н. Д. Православная вечерня... С. 15–16.

[50] Ordo in sabbato sancto. См.: Andrieu A. Le Pontifical romain au Moyen-Âge. Città del Vaticano. 1938, T. I. Le Pontifical romain du XII-e siècle. P. 238–249 (= Studi e Testi, 86).

[51] PL, t. 30, Epist. XVIII. De cereo Paschali, col. 182–188.

[52] О граде Божием, Кн. 15, гл. 22: Августин Блаженный. О Граде Божием. Киев, 1906. С. 121 (Библиотека творений святых отцов и учителей Церкви западных, издаваемая при Киевской Духовной академии. Кн. 10, ч. 3, изд. 2-е); PL, t. 41, col. 467.

[53] Égérie: Journal de voyage... P. 290–291; Помяловский И. В. Паломничество по святым местам... С. 161.

[54] Эта молитва сохранилась в западной традиции как особая пасхальная молитва (praeconium pashalis), состоящая из вступления (Exultet jam angelica turba caelorum) и собственно молитвы, начинающейся традиционным Vere dignum et justum est. Примечательно, что двухчастная структура этой молитвы близка структуре восточной евхаристической молитвы (Giraudo C. Questa è la notte di cui fu scritto: «E la notte sarà la mia luce!». Le ascendenze biblico-giudaiche dell'«Exultet» // Rassegna di theologia 25 (1984) P. 112-131, 227-243), а древнейшие сохранившиеся списки известны в виде свитков (Cavallo G. Rotoli di Exultet dell'Italia Meridionale. Bari, 1973), подобно древним византийским и иерусалимским свиткам-кондакионам, содержащим евхаристические молитвы (например, в Exultet из Салерно первой половины XIII в. имеется и изображение возженных свечей, см. Cavallo G., D'Aniello A. L'Exultet di Salerno. Roma, 1994, Tav. VI).

[55] Rahlfs A. Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche... S. 205, 219.

[56] Höeg C., Zuntz G. Remarks on the Prophetologion // Quantulacumque. Studies presented to Kirsopp Lake by Pupils, Collegues and Friends. Ed. by R.P. Casey, S. Lake and A.K. Lake. London, 1937. P. 221.

[57] Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. III (первая половина). Пг., 1917. Т III (первая половина). Τυπικά;. Ч. II. С. 20, 63–64, 69.

[58] Дмитриевский А. А. Древнейшие патриаршие Типиконы... С. 95.

[59] Веневитинов М. А. Житье и хоженье Данила... С. 131.

[60] Taft R. The Byzantine Rite. A Short History. Collegeville, 1993. P. 45–47.

[61] Ibid. P. 54.

[62] Фульхерий Шартрский подчеркивает, что «если бы в каком-нибудь году он (огонь. — *А. П.*) не сошел, то язычники, наблюдавшие и следившие за этим, немедленно умертвили бы всех». (Дмитриевский А. А. Древнейшие патриаршие Типиконы... С. 96).

[63] Дмитриевский А. А. «Благодать святого огня» на Живоносном Гробе Господнем в Великую Субботу. СПб., 1908. С. 11–23.

Блаженнейший Патриарх Иерусалимский Диодор выносит Святой Огонь из Кувуклии в Великую Субботу

ЛОСЕВА О. В.,
аспирантка Московского Государственного университета

ПРАЗДНИК ВОСКРЕСЕНИЯ СЛОВУЩЕГО В РАННЕЙ РУССКОЙ ЛИТУРГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Месяцеслов Православной Церкви складывался и развивался на основе взаимодействия богослужебных и менологических традиций Поместных Церквей. Многие празднования, ставшие впоследствии общецерковными, в древности являлись местными. Например, хорошо известный и присутствующий сейчас во всех календарях праздник Воскресения Словущего – воспоминание освящения храма Гроба Господня в Иерусалиме – долгое время совершался лишь в Иерусалимском Патриархате. Обновление храма Воскресения над Гробом Господним отмечалось 13 сентября. Празднование было установлено в честь освящения в 335 году храма Воскресения, построенного Константином Великим. По свидетельству Созомена, это событие стало отмечаться ежегодно непосредственно со времени освящения, и на него стекалось множество паломников со всех концов христианского мира[1]. В «Паломничестве по святым местам» галльской монахини (конец IV века) объясняется, что освящение храма было специально совмещено со днем Воздвижения Креста Господня (14 сентября), с тем чтобы совершать оба торжества одновременно[2] . Это было незаурядное церковное празднование. Как пишет галльская паломница, называя праздник «днем обновлений», служба в этот день совершалась столь же торжественно, как на Пасху и Рождество[3].

Однако несмотря на значение храма Гроба Господня, день его освящения долго оставался местным иерусалимским праздником. Об этом можно судить по отсутствию его в календарях других Поместных Церквей[4]. В константинопольских месяцесловах он начал эпизодически появляться лишь с XI века. Первыми датированными рукописями константинопольского происхождения, упоминающими 13 сентября праздник обновления храма Воскресения, являются месяцеслов Евангелия 1033 года из Российской Национальной Библиотеки (РНБ)[5] и парижский список Устава Великой церкви 1063 года[6].

Евангелие, как сообщается в записи писца, было закончено 30 декабря 1033 года при императоре Романе. Именно Романом III Аргиром (1028–1034) было начато восстановление храма Гроба Господня в Иерусалиме, разрушенного до основания в 1009 году по приказу халифа Хакима[7].

Устав Великой церкви (Константинопольской Софии) состоит из месяцесловной и триодной частей. Месяцесловная часть этого памятника необыкновенно пространна: под одной датой иногда содержится до 7–8 памятей святых. Дело в том, что месяцесловная часть Устава имела тенденцию к постоянному пополнению за счет включения в свой состав все новых и новых праздников. Поэтому появление на определенном этапе в Уставе Великой церкви праздника обновления храма Воскресения является закономерным. Он еще отсутствует в более древних списках Устава (Патмосском монастыря Святого Креста в Иерусалиме), но попадает на страницы

Парижского списка 1063 года. В XII веке с распространением в Константинопольском Патриархате Иерусалимского Устава праздник обновления храма Воскресения становится обычным явлением в византийском церковном календаре.

Когда же стали отмечать этот праздник на Руси? Один из древнейших и важнейших храмов русской земли – Новгородская София – был освящен 14 сентября 1050 года[8]. Исходя из этого, В. Г. Брюсовой была выдвинута гипотеза о сознательном сближении дат освящения Новгородской Софии и храма Гроба Господня в Иерусалиме и о существовании глубоких смысловых параллелей между ними[9].

Дело в том, что выбор дней освящения первых русских церквей имел символический смысл. Например, освящения Киевской Софии, построенной княгиней Ольгой (11 мая 952 г.), и Десятинной церкви (12 мая 996 г.) были приурочены к празднику «рождения» Константинополя (11 мая), то есть ко дню освящения основанной Константином Великим на месте древнего города Византия новой столицы империи (330 г.) и вручения ее заступничеству Богородицы. Первые русские князья-христиане при выборе дня для освящения главных храмов государства руководствовались идеей преемственности и равнозначности Второму Риму – Царьграду, а также идеей посвящения столицы Руси, как и столицы Византии, Богородице. Что касается символики даты освящения Новгородской Софии, то в ней Н. Н. Лисовой усматривает выбор храма Гроба Господня как прообраза Новгородской Софии и уподобление самого Новгорода, во всем соперничавшего с Киевом, уже не первому или второму Риму, а святому граду Иерусалиму[10].

Спорность данной гипотезы связана с вопросом о времени появления этого праздника на Руси. Удивительно, но праздник освящения главного храма и святыни христианского мира остается неизвестным календарям древнерусских богослужебных книг XI – первой половины XIII века.

Праздник обновления храма Воскресения появляется в русских церковных календарях очень поздно. Древнейшая рукопись – Церковный Устав последней трети XIII века (ГИМ Хлуд. 16-д). Он озаглавлен: «Устав Великыя Церкви святыя Софии, списан боголюбивым архиепископом Новгородьскым Климентом»[11]. Рукопись, от которой сохранились, к сожалению, лишь первые 8 листов, представляет собой русский перевод знаменитого Устава Великой церкви. На листе 7 об. под датой 13 сентября после празднования поклонения Честному Кресту и памятей святых Макровия, Гордиана и Зотика указано: «в тот же день память Обновление Воскресения»[12]. Как уже говорилось ранее, празднование обновления Воскресения было включено в состав Устава Великой церкви во второй половине XI века (Парижский список 1063 года). Поэтому при переводе оно было перенесено из греческого протографа в русский список. Следовательно, речь идет о заимствовании этого праздника не из иерусалимских источников, а из константинопольских церковных календарей. Примерно в это же время праздник обновления храма Воскресения появляется в южнославянских памятниках. Древнейшая датированная рукопись – болгарское Тырновское Евангелие 1273 года[13]. Таким образом, прослеживается определенная закономерность позднего появления этого праздника в славяно-русских календарях.

Наиболее ранней датированной русской рукописью, упоминающей праздник Обновления храма Воскресения, оказывается псковский Пролог 1313 года (Государственный Исторический музей (ГИМ) Син. 239). Сказание в нем отсутствует[14].

Что касается месяцесловов русских Евангелий и Апостолов, то в них память обновления храма Воскресения не встречается до середины XIV века. Древнейший датированный памятник – московское Евангелие Симеона Гордого 1343–1344 годов[15].

Праздник обновления храма Воскресения довольно часто упоминается в месяцесловах второй половины XIV века и окончательно утверждается в древнерусском календаре с введением при митрополите Киприане Иерусалимского Устава в начале XV века.

В составе Миней служба обновлению храма Воскресения появляется лишь во второй половине XIV века (РНБ Соф. 187), хотя ее автором был такой почитаемый святой и выдающийся гимнограф, как преподобный Иоанн Дамаскин.

Подобная же ситуация наблюдается и при ознакомлении с другими источниками. Так, летописи, датируя какое-либо событие 13 сентября, отмечают, что этот день – канун Воздвижения, прибавляя иногда еще память святого Корнилия Сотника[16], но умалчивают о празднике обновления. Так же и в записи Стихираря 1156–1163 годов (РНБ Соф. 384) сообщается, что книга закончена при новгородском епископе Аркадии «месяца сентября в 13 день на канон Воздвижения»[17].

Столь позднее проникновение праздника обновления храма Воскресения на Русь особенно удивительно в сравнении с широкой известностью храма Гроба Господня по переводной литературе и повествованиям паломников. Подробнейшее описание храма Воскресения оставлено игуменом Даниилом.

Единственный тип богослужебной книги, упоминающей праздник обновления храма Воскресения, – стихирарь минейный. Из 14 сохранившихся минейных стихирарей XII века (включая фрагменты) три указывают этот праздник[18]. Однако отнесение этого события к 12 сентября и его неопределенная формулировка («Обновление церкви» – в стихирарях Библиотеки Российской Академии Наук (БРАН) 34. 7. 6. и ГИМ Син. 279) позволили известному историку церковного пения начала XX века протоиерею В. М. Металлову высказать гипотезу, что в рукописях имеется в виду праздник освящения Софии Антиохийской, а не храма Воскресения[19]. Он опирался на сирофиникийские Минеи IX и X веков (Британский музей, cod. 338 и 339), которые отмечают оба освящения: 12 сентября – Софии Антиохийской, а 13 сентября – «церкви Голгофы»[20]. Однако в третьем стихираре (РНБ Q. п. I.15) праздник 12 сентября прямо назван «обновление Воскресению», что рассеивает все сомнения относительно того, освящение какого храма отмечалось в этот день. Все три стихираря новгородского происхождения.

Кроме того, существует еще одно косвенное, но неоспоримое доказательство раннего празднования обновления храма Воскресения Русской Церковью.

Под 1196 годом Новгородская первая летопись рассказывает об освящении архиепископом Мартирием храма Воскресения в Новгороде. Это событие произошло 13 сентября[21]. Если бы 13 сентября освящался храм, посвященный какому-либо иному празднику или святому, то выбор даты можно было бы объяснить стремлением приурочить церемонию к двунадесятому празднику – Воздвижению (14 сентября). Но освящение церкви Воскресения в день обновления храма Воскресения нельзя признать случайным. Более того, летописец отмечает ревностное усердие архиепископа Мартирия в создании именно Воскресенского храма: «А владыка тружаяся и горя в день зноем, а в ночь печалуяся, абы кончати и видети церковь свершену и украшену»[21].

Таким образом, праздник обновления храма Воскресения в Иерусалиме, несомненно, существовал на Руси в XII веке. Это позволяет предполагать и более раннее знакомство с ним – в XI веке. Однако сведения об этом церковном торжестве восходят, по всей видимости, к устной традиции: возможно, к повествованиям паломников. Например, создатель Новгородской Софии Ярослав Мудрый мог иметь самое точное представление о святых местах по рассказам своих родственников. Его зять – норвежский конунг Харальд Суровый Правитель – будучи на службе у византийского

императора, воевал с арабами в Палестине и «совершил богатые приношения Гробу Господню и Святому Кресту и другим святыням в Иорсалаланде»[22]. С именем Константина IX Мономаха, выдавшего свою дочь за Всеволода Ярославича, связано завершение строительства храма Гроба Господня на месте разрушенного в 1009 году[23]. Храм был восстановлен за несколько лет до русско-византийского династического брака и освящения Новгородской Софии. Обращает на себя внимание факт сосредоточения всех древнейших известий о почитании праздника обновления храма Воскресения на новгородском севере: дата освящения Новгородской Софии, новгородские стихирари XII века, освящение новгородского храма Воскресения в 1196 году, Церковный Устав новгородского архиепископа Климента третьей четверти XIII века, псковский Пролог 1313 года. Видимо, в Новгороде возникла также и иконография этого праздника[24]. Это согласуется, во-первых, с представлением о храме Воскресения в Иерусалиме как о прообразе Новгородской Софии, которое должно было давать новые импульсы для почитания и воспроизведения палестинских реалий на русском севере. А во-вторых, с необыкновенной активностью новгородских паломников (вспомним новгородских мужей среди спутников игумена Даниила, массовое устремление к святым местам при епископе Нифонте, необычное путешествие архиепископа Иоанна в Иерусалим).

Благодаря контактам со Святой Землей почти полное отсутствие праздника обновления храма Воскресения в древнейших богослужебных книгах восполнялось устными источниками. И живая информация, поступавшая прямо из Иерусалима, на несколько веков опередила сведения, полученные опосредованно из византийской письменной богослужебной традиции.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Созомен (Ермий) Саламинский. Церковная история. СПб., 1851. С. 142–143.

[2] Паломничество по святым местам конца IV века // Православный палестинский сборник. СПб., 1889. Т. VII, вып. 2. С. 171.

[3] Там же. С. 172.

[4] Праздник обновления храма Воскресения содержится в богослужебных рукописях IX–X веков восточно-средиземноморского региона: Сирофиникийской Минее (Британский музей, cod. 338) и Синайском 1-м канонарии.

[5] Родосский А. С. Греческое рукописное Евангелие первой половины XI века, хранящееся в библиотеке Санкт-Петербургской Духовной академии (под № Б 1/2) // Христианское чтение. СПб., 1892. Ч. 1. С. 99.

[6] Le Typicon de la Grande Eglise. Roma, 1962. T. 1. P. 27.

[7] Кедрин Георгий, византийский монах. Деяния церковные и гражданские от Рождества Христова до половины XV в. М., 1802. Л. 148 об.; Медников Н. А. Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов по арабским источникам // Православный Палестинский Сборник. СПб., 1897. Т. XVII, вып. 2 /2/. С. 685.

[8] Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 181; Полное собрание русских летописей. М., 1994. Т. XXXIX. Софийская первая летопись по списку И. Н. Царского. С. 46.

[9] Брюсова В. Г. О датировке древнейших фресок Софийского собора в Новгороде (XI – начала XII века) // Советская археология. М., 1968. № 1. С. 106; Она же. О времени освящения Новгородской Софии // Культура средневековой Руси. Л., 1974. С. 111–113; Она же. Толкование на IX притчу Соломона в Изборнике 1073 года // Изборник Святослава 1073 года. М., 1977. С. 304.

[10] Лисовой Н. Н. Под знаком Софии (к предыстории идеи Третьего Рима) // Римско-константинопольское наследие на Руси: идея власти и политическая практика. М., 1995. С. 63; Он же. Сказание о Софии // Лисовой Н. Н. Воспоминание о Страшном Суде (находится в печати). С. 147.

[11] Лисицын М. А. Приложения к историко-археологическому исследованию «Первоначальный славяно-русский Типикон». СПб., 1911. С. 10.

[12] Там же. С. 22.

[13] Тиханов П. Н. Терновский календарь 1273 года по списку Франца Миклошича // Памятники древней письменности. СПб., 1896. Т. CXVIII. С. 3.

[14] Соответствующее сказание появляется в Макариевских Минеях Четьях и представляет собой «Повесть об Обновлении храма Христа Бога нашего Воскресения» Евфимия, Патриарха Тырновского (Великие Минеи Четии. Сентябрь. Дни 1–13. СПб., 1868. Т. 1. С. 661).

[15] Леонид (Кавелин), архимандрит. Славянские рукописи, хранящиеся в ризнице Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. М., 1881. С. 4.

[16] Новгородская первая летопись ... С. 30, 42.

[17] РНБ,Соф. 384, л. 99.

[18] Это минейные стихирари из БРАН 34. 7. 6. Л. 12 (XII в.), РНБ. Qп. I.15. Л. 16 об.–17 (XII в.), ГИМ Син. 279. Л. 13 об. (кон. XII в.).

[19] Металлов В. М. Богослужебное пение Русской Церкви в период домонгольский. М., 1912. С. 192–193, 206–207, 216.

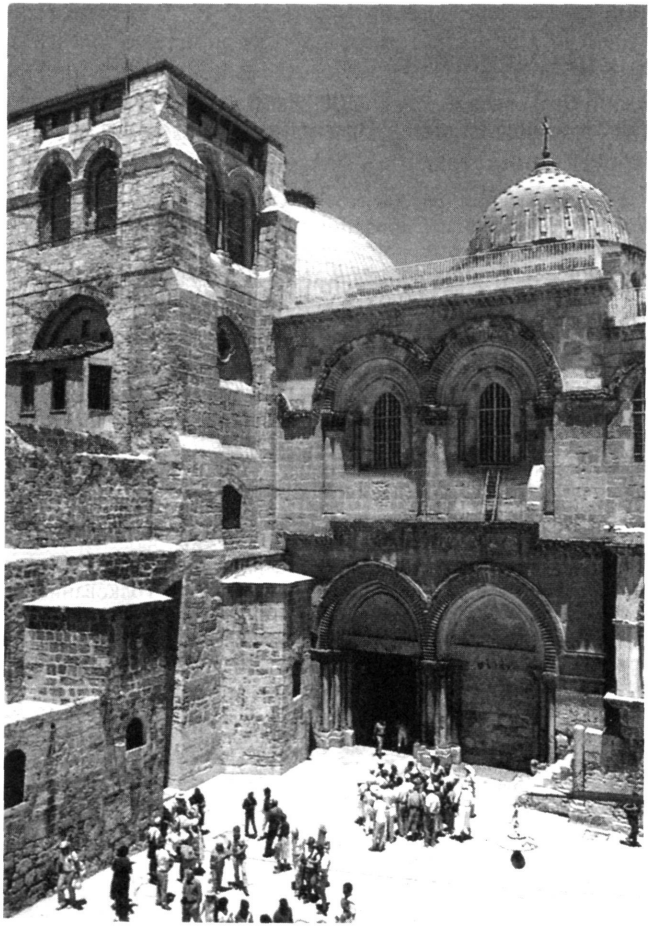
[20] Болотов В. В. Следы древних месяцесловов Поместных Церквей // Христианское чтение. СПб., 1893. Вып. 1. С. 189.

[21] Новгородская первая летопись ... С. 42.

[22] Стурлусон С. Круг Земной. М., 1995. С. 408–409.

[23] Васильев А. А. История Византийской империи. Время до Крестовых походов (до 1081 г.). СПб., 1998. С 413.

[24] Икона «Обновление храма Христа Бога нашего Воскресения» впервые упоминается среди икон, заказанных новгородским и псковским мастерам для Благовещенского собора в Кремле, пострадавшего от пожара 1547 года. Новаторская догматико-иконографическая программа этих икон вызвала в Москве непонимание и сомнения, вылившиеся в «дело дьяка Висковатого». (Сарабьянов В. Д. Иконографическое содержание заказных икон митрополита Макария // Вопросы искусствознания. М., 1993. № 4. С. 243–244).



Храм Гроба Господня в Иерусалиме, освященный 13 сентября 335 года

МОКЕЕВ Г. Я.

О ГРАДОСТРОИТЕЛЬНОМ СИМВОЛЕ «МОСКВА – ВТОРОЙ ИЕРУСАЛИМ»

Наши предки в XIV–XVII веках называли Москву разными символическими именами: Дом Пресвятой Богородицы, Второй Иерусалим, Третий Рим, наконец, Небесный Сион, или Новый Иерусалим, то есть Небесный Град. Имена эти не были слишком расхожими, так как принадлежали образованному слою населения. Каждое выражало определенную идею, и идея эта была необходима для жизни общества того времени.

Так, с прошлого века среди наших историков большой резонанс получила теория «Москва –Третий Рим». С каких только сторон она не рассмотрена! И все же еще сегодня она далека от полноценных осмысления и оценки. Например, на международном семинаре в Италии «От Рима – к Третьему Риму» наш ученый Т. В. Пашуто доложил свой вывод, что теория «к концу XVII века утратила свое политическое значение». И такое мнение распространено. Однако здесь упускают из виду, что теория лишь утеряла персоналий «Москва» и благодаря Петру I перекочевала в Петербург, а оттуда воплотилась в многонациональную (подобно Римской) империю, чего не получилось, да и не могло получиться, пока ею пытались увенчать развитие русского национального государства.

Нередко историки слишком любят сталкивать идеи в их противоборстве или отмечают их контраст: Третий Рим или Новый Иерусалим (Л. Лебедев), Старый Иерусалим и ветхий Рим (П. Паламарчук), хотя темы сами по себе недостаточно разработаны. А ведь наши предки соединяли на Москве разные теории, разные символы. Среди них можно выявить предпочтительные для разных периодов времени, а не говорить о постоянном противоборстве. Следует не забывать здесь и главного: историки, анализируя по существу градостроительные «теории», не знали хорошо самого города Москвы, иногда даже не предполагали, *как* и *насколько* эти символы были воплощены в ее градостроительной структуре.

Этот главный пробел частью был устранен в новой книге М. П. Кудрявцева «Москва – Третий Рим» (М., 1994). По ней можно видеть, сколь серьезно оценивались указанные символы нашими предками, коль скоро все символы были овеществлены в столице. Но в книге «Третий Рим» не могли быть освещены все московские символы (нет совсем Дома Пресвятой Богородицы), а главный (Третий Рим) получил доминирующее освещение по отношению к другим (Иерусалиму, Небесному Граду), поданным в ущербном и «перемешанном виде».

В данном докладе заострено внимание только на градостроительном воплощении символа «Москва – Второй Иерусалим», причем речь пойдет, конечно, о Втором земном Иерусалиме, а не о Втором Небесном. Мне представляется, что именно реальное градостроительное воплощение символа необходимо положить в основу его дальнейшего осмысления как непреложный факт. А начинать рассмотрение

необходимо, конечно, с исторических известий о нем (здесь приведена лишь часть известий).

Символически о «нашем Иерусалиме» как «нашей душе» хорошо сказал еще в XII веке святитель Кирилл Туровский: «Изыдем любовию, подобно народам, в сретение Ему, да и в наш Иерусалим вниде ныне Христос... Уготовим, яко горницу, души наши смирением, да через причастие внидет в нас Сын Божий...»

Столичный город – не только сердце страны, здесь находится и душа народа. Следовательно, столица тоже должна быть Иерусалимом, куда должен войти Христос. Это, конечно, символика духовная, но, как считали предки, неплохо при этом иметь и символы материальные, градостроительные. Традиция уподоблять город святому граду Иерусалиму была известна на Руси со времен ее Крещения. Киевский митрополит Иларион говорил в 1049 году: «Он (Константин Великий) с матерью своей Еленой крест от Иерусалима принесоша, по всему миру своему расславльша, веру утвердиста. Ты же (князь Владимир) с бабою своею Ольгою (тоже Еленой) принесоша крест от нового Иерусалима – Константинова града, по всей земле своей поставиша, оутвердиста веру». Здесь «новым», вторым Иерусалимом назван Константинополь. Но и в Киеве Золотые ворота были возведены и названы по подобию с воротами Константинополя и Иерусалима, а Золотые и Железные ворота Владимира Залесского – по подобию с одноименными воротами Иерусалима.

И вполне естественно, по словам позднего сказителя, еще митрополит Петр якобы пророчествовал, что в Москве «яко по Божию благословению Всемогущия и Живоначальная Троицы и Пречистыя Его Богоматери, и церквей будет и монастырей святых бесчисленное множество, и наречется сей град Второй Иерусалим. И многим державством обладает, не только Россиею, но и во вся страны прославится в восточные, и южные страны, и северные; и вознесется Богом державство десницы Его отныне и до скончания миру» (Цитир. по И. Забелину, ИГМ, 1905. С. 36).

В Софийской летописи в Сказании «О Московском взятии от царя Тохтамыша и о пленении земли Русскыя» говорится: «Боже! Приидоша языци в достояние Твое, оскверниша церковь святую Твою, положиша *Иерусалима*, яко овощное хранилище...» (Курсив автора. – *Ред.*).

Такого рода постоянные высказывания, символические отождествления могли бы, конечно, оставаться на уровне церковно-символической лексики, если бы не появление в структурной застройке Москвы «иерусалимских» элементов.

Сначала возле Москвы начали появляться «поклонные горы» – конечно, по подобию с Поклонной горы возле Иерусалима. Игумен Даниил еще в XII веке сообщал о последней: «И ту есть гора ровна близ пути града Иерусалима, яко версты одноя вдалее, и на той горе сседают людие с коней и пеши все людие ходят и поклоняются христиане Святому Воскресению». Учитывая установившийся обряд, М. П. Кудрявцев сделал естественный вывод, что на 12 дорогах к Москве в XVI–XVII веках существовало вокруг города и 12 поклонных гор на тех возвышенных местах, с которых впервые открывался вид на столицу; хотя широко известна у нас только Поклонная гора на Смоленской дороге (ныне срытая при строительстве мемориала Победы).

В подражание Иерусалиму в Москве появилось Лобное место. Возникло оно, вероятно, еще при Василии III († 1533), хотя впервые упоминается под 1549 годом. В то время еще не было посадских укреплений, и Лобное место появилось за городом – Кремлем, так же как Голгофа находилась снаружи стен Иерусалима. Форму круглой степени Лобное место унаследовало от наших городских «вечевых степеней» –

такая раскопана в Пскове археологом В. Белецким, показана на изображениях XV века в Москве, на Соборной площади Кремля.

Лобное место Москвы не было местом казней, как в ветхозаветном Иерусалиме, но уже обрело христианское значение места, освященного спасительной жертвой Христа. Оно служило своеобразным церковным амвоном, с которого служились молебны на всю Троицкую (Лобную) площадь вокруг этого амвона. С него оглашались народу царские указы, отпускались по Москве крестные ходы, отправлялись с молитвами и встречались войска... Оно было, наконец, «пупом» Русской земли, от которого отмерялись расстояния до всех русских городов.

Особенно знаменательным было празднование «Входа Господня в Иерусалим» на Неделю Ваий (Вербное воскресение). Иерусалимом здесь выступал Кремль, шесть ворот которого соответствовали шести вратам Святого Града. Но недавние исследования Г. А. Романова показали, что праздник постепенно изменил свою первоначальную смысловую земную суть и стал символизировать путь Церкви за Господом к спасению в Иерусалим Небесный после Второго пришествия Христа и Страшного Суда. И если поначалу Фроловские ворота Кремля символизировали Золотые ворота земного Иерусалима, то затем Спасские – врата небесного града Иерусалима.

В 1532 году также еще при Василии III возле столпа Иоанна Лествичника была заложена церковь Воскресения Христова (Обновления храма Воскресения Христова в Иерусалиме), освященная в 1544 году, но окончательно законченная в 1552 году. В 1555 году Иван Грозный и митрополит Макарий перенесли в нее также церковь Святого Рождества Христова «и собор установили». Еще в 1669 году этот собор именовался «Воскресенский, что под колоколами».

Собор Воскресения Христова занял фактически срединное положение в Кремле, посреди огромной кремлевской площади, составленной двумя площадями по его сторонам: Соборной и Ивановской. А будучи пристроен к столпу – колокольне Ивана Лествичника, позднее Ивана Великого, – иерусалимский храмовый символ стал центральным во всей градостроительной композиции Москвы. Именно ему поклонялись христиане со всех поклонных гор вокруг Москвы.

Однако его материальные формы лишь приблизительно напоминали свой иерусалимский образец, к тому же приспособленные вскоре под навеску колоколов. Прошло немного времени и встал вопрос о более точном воспроизведении образца. В начале XVII века царь Борис Годунов задумал разобрать Успенский собор и возвести здесь грандиозный храм Святая Святых наподобие храма Соломона: «и камень, и известь, и сваи – все было готово, и образец был деревянный сделан по подлиннику, как составляется Святая Святых; но вскоре его (царя) смерть застигла».

В народном сказе «Беседа Иерусалимская» есть любопытные строки: «А что с тое стороны восточныя восходит луч солнца красного осветить всю землю святорусскую, то *будет на Руси град Иерусалим Начальный* и в том граде будет соборная и апостольская церковь Софии Премудрости Божией и семидесяти верхах сиречь Святая Святых» (курсив автора. – *Ред.*).

Если в Кремле возвести Святая Святых, но не в смысле подобия ветхозаветному храму Соломона, а в христианском понимании во образ Царства Небесного, средоточием которого на земле был именно Гроб Господень – «рая краснейший», то Москва станет как бы «Иерусалимом Начальным». Окружение Бориса Годунова воспротивилось подобному замыслу. Царя обвинили в намерении разрушить уже имеющуюся святыню Москвы, а как следствие – в гордыне. Время Смуты и смерть Бориса окончательно сорвали его намерение.

В середине XVII века Патриарх Никон построил возле Москвы монастырь Новый Иерусалим с обустройством прилегающих земель во образ палестинской Святой Земли. Никону пришлось оправдываться перед обвинением в гордыне, поскольку «новым Иерусалимом» назывался Небесный Град. На земле же были возведены впечатляющие копии святых мест и храма Гроба Господня, то есть Воскресения Христова в земном Иерусалиме. Столица же осталась с прежними святынями: Успенским собором и рядом «Воскресенский собор под колоколы», очень отдаленно напоминающим иерусалимский образец.

Из святых мест, окружающих Иерусалим, наиболее образное природное воплощение в структуре Москвы получили Гефсиманский сад и часовня на месте Вознесения Господня. Гефсиманский сад как бы дублировался в Москве Большим Государевым садом, а восьмигранная часовня Вознесения Христа за Гефсиманией – нашим восьмигранным храмом Вознесения Христова в Коломенском за Государевым садом и Замоскворечьем.

Не только православные, но и католики хорошо понимали духовное значение Москвы, ее символические трансформации. Указанные элементы структуры градостроительной композиции свидетельствуют о сознательном устроении города по образу мировой христианской столицы – Иерусалима. Не случайно поляк Маскевич – свидетель и участник нападения на Москву польско-литовских интервентов в начале XVII века, записал: «Итак, мы снова запалили ее, по изречению Псалмопевца: «Град Господень измету, да ничтоже в нем останется!»

Московский Кремль

МЕЩЕРСКАЯ Е. Н.,
доктор филологических наук, Санкт-Петербург

НЕРУКОТВОРЕННЫЙ ОБРАЗ ИИСУСА ХРИСТА В ВОСТОЧНОХРИСТИАНСКОЙ АПОКРИФИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Сюжет о Нерукотворенном Образе Иисуса Христа тесно связан с сирийской апокрифической легендой о едесском царе Авгаре[1]. Эта легенда получила литературное оформление с утверждением в сирийской Осроэне христианства, став здесь идеологическим обоснованием процесса христианизации[2]. В таком своем качестве легенда положила начало серии аналогичных сказаний, наличествующих в различных христианских литературах и посвященных теме обращения монарха и подвластного ему народа в новую веру.

Первичная письменная фиксация легенды восходит к документам «Архива царей» – летописного свода, ведшегося при дворе правящей осроэнской династии Авгаров бар Ману, и относится ко времени между 202 и 214 годами н. э. Однако легенда в виде архивной записи по-сирийски не сохранилась, и ее содержание восстанавливается лишь предположительно. Хронологически же первым из всех ее версий является рассказ в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского[3]. Евсевий сообщает о том, что он заимствовал свое повествование из письменного сирийского документа, найденного им в архиве Едессы – столице Осроэны, и дословно перевел его на греческий язык. Такое признание подтверждается некоторыми языковыми особенностями этого отрывка «Церковной истории», указывающими на семитский оригинал.

В греко-византийской письменности сирийская легенда об Авгаре получила особую популярность в период иконоборческих споров. Довольно значительно число авторов, защитников иконопочитания, использовавших ее в качестве аргумента в спорах с иконоборцами. Среди них такие видные представители византийского богословия VIII–IX веков, как преподобный Иоанн Дамаскин («Первое слово об иконах», «Слово о православной вере»)[4] и преподобный Феодор Студит («Послания к папе Льву III», «Послание к папе Пасхалию», «Послание к Навкратию»)[5].

Возрождение интереса к легенде в Византии было вызвано тем, что она пережила уже, во всяком случае в VI веке, качественно коренную переделку. Сирийская основа сказания – обращение в христианство едессян во главе со своим царем – была сохранена, и видоизменение было достигнуто за счет появления нового мотива, связанного с Нерукотворенным Образом Христа. Вся дальнейшая литературная история легенды об Авгаре складывалась как сосуществование двух мотивов – переписки и Нерукотворенного Образа. Последний сюжет получил широкую известность и признание в грекоязычной письменности. Но сирийская традиция его не восприняла. Для сирийцев центральное положение всегда занимала легенда о переписке. Если же в произведении автора-сирийца мы имеем упоминание легенды об Образе, то это

происходит или под воздействием греческого источника, или в результате непосредственного заимствования (так в «Деяниях мар Мари» и в «Хронике» Михаила Сирийца).

Аналогично дело обстоит и в армянской традиции, которая тесно связана с сирийской; если и упоминается Образ, то он всегда возникает не чудесным способом[6]. Такие наблюдения могут способствовать выяснению той среды, в которой появилась легенда о Нерукотворенном Образе. Немецкий исследователь Э. фон Добшюц высказал предположение о том, что сказание возникло среди греческого населения Едессы[7]. Что касается первой части гипотезы – относительно греческого происхождения легенды, то невнимание к сказанию о Нерукотворенном Образе со стороны сирийской литературы подтверждает такую возможность. Относительно второй части места, где была создана легенда, вряд ли можно говорить столь определенно, называя Едессу.

Совершенно очевидно, что самым непосредственным толчком для возникновения легенды о Нерукотворенном Образе стал рассказ о портрете Христа, созданном Ханааном, гонцом-архивистом царя Авгаря, который, оказывается, еще был и придворным живописцем. Эта деталь авгарской легенды отсутствовала в первоначальном тексте, о ней ничего не известно Евсевию Кесарийскому. Впервые она возникает в сирийском памятнике «Учение Аддая апостола», который можно датировать началом V века[8]. Из повествования становится очевидным, что изображение, созданное Ханааном, носит чисто светский характер: Авгарь принимает его с почетом и помещает в одном из своих дворцов.

Существуют различные точки зрения на происхождение легенды о портрете. Так, Т. Цан считал, что это интерполяция («одно из незначительных, – по его словам,– изменений») в «Учении Аддая апостола» возникла под влиянием рассказа о панеадской статуе, имеющегося в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского[9]. Р. А. Липсиус полагал, что в этом эпизоде отразилась оригинальная едесская легенда, такая же древняя, может быть, как и сказание о переписке Авгаря[10]. Л. Тиксерон предложил компромиссное решение вопроса. По его мнению, исходной точкой для возникновения сказания явился рассказ Евсевия о панеадской статуе. Эта легенда достигла Едессы и ассоциировалась там с рассказом об исцелении Авгаря[11]. Как бы то ни было, легенда не могла появиться ранее конца IV – начала V века, так как «Паломничество» галльской пилигримки, посетившей Едессу в конце IV века (точнее, в 80-е годы IV века), вообще не упоминает об изображении Христа и не называет его одной из достопримечательностей Едессы[12]. Такое «красноречивое» молчание было бы совершенно невозможным, если бы легенда о портрете уже была известна. Ведь цель путешествия галльской паломницы заключалась в осмотре и описании христианских святынь.

Однако для создания и письменного закрепления в «Учении Аддая апостола» легенды об образе Христа было бы недостаточно существования примера-аналога в виде рассказа о панеадской статуе. Для этого требовалась и какая-то идейная предпосылка. Нам кажется, что возникновение сказания можно связать с периодом формирования несторианства как особого религиозного течения (начало V века). В нем несомненно стремление подчеркнуть человеческую сущность Христа, раз Его лицо, как и лицо любого смертного, можно изобразить красками на полотне. Легенда о портрете Иисуса Христа, вероятно, уже вскоре после появления была включена в «Учение Аддая апостола» и органично вошла в сирийский авгаровский цикл.

Однако, несмотря на то что легенда об Образе имеет сирийскую основу, свое развитие она получила на греческой почве. Элементами этого развития стали

превращение портрета в святыню и палладиум города, а также приписывание возникновения Образа чуду – его нерукотворность. Впервые в письменных источниках рассказ о чудесном образе мы находим в «Церковной истории» (IV. 27) Евагрия Схоластика, византийского историографа VI века[13], в той части его сочинения, где речь идет об осаде Едессы персидской армией в 540 году. Положение города было угрожающим, и его жители стали сомневаться в том, что обещание Христа, которое Он дал в письме к Авгарю, сделать город неприступным для врагов, сбудется. Но едессяне вынесли в подкоп, прорытый с целью уничтожить осадную насыпь, сооруженную персами, Нерукотворенный Образ, посланный Авгарю вместе с письмом: «Вынесли они боготворенную икону, которую не руки людей создали, но Христос Бог послал Авгарю, когда тот пожелал Его увидеть»[14]. И этот Образ спас Едессу: персы в страхе отступили от города. Приведенный отрывок, повествующий об осаде столицы Осроэны, согласно заверению самого Евагрия, а также по общему мнению ученых, восходит к Прокопию Кесарийскому[15], к его сочинению «О войне персидской» (П. 12, 26–27).

Однако рассказ Прокопия Кесарийского значительно отличается от того, что говорится в труде Евагрия о безуспешной осаде персами Едессы. Разница состоит в подходе к изображаемым событиям. Прокопий детально описывает осадные и оборонные сооружения, ход военных событий. Согласно этому историку, городу удалось избежать разорения благодаря мужеству защитников, а также потому, что его население выплатило персам во главе с шахиншахом Хосровом большой выкуп. У Прокопия нет и речи о чудесном Образе. Евагрий же не ставит своей целью реалистически описать происшедшее, поскольку для него это не главное. Он стремится наглядно и убедительно показать, что спасение Едессы было чудесным, что решающую роль в этом сыграл Нерукотворенный Образ.

Греческий историк, будучи по происхождению сирийцем и живя в Антиохии, мог услышать устную легенду, приписывающую спасение Едессы чуду, и внести ее в свое повествование. Новое сказание вряд ли сложилось среди исконного едесского населения, знавшего, что причиной того, что Хосров оставил их город в покое, был большой денежный выкуп, выплаченный ему[16]. Оно скорее возникло в среде греческого населения соседних с Едессой областей – возможно, в районе Антиохии, которая была разорена до основания армией Хосрова[17]. Претерпев столь ужасный разгром, антиохийцы стремились дать в легендарном рассказе объяснение тому, почему такая же страшная участь не постигла их соседей, над которыми также тяготела военная угроза. Легенда о Нерукотворенном Образе, по-видимому, не могла сложиться в Едессе еще и потому, что она явно представляет собой результат деятельности совершенно определенного направления христианства – халкидонитства, которое окончательно сформировалось в 451 году[18] и было направлено как против несторианства, так и против монофизитства.

Халкидонитство отстаивало тезис о неслиянном и нераздельном соединении двух начал в личности Христа – Божественного и человеческого. Существенное положение в догматике защитников халкидонитского течения занимало учение о «непреложном вочеловечении», когда Божественное в личности Иисуса Христа соединялось с природой человека. Как вывод из этого положения вытекало признание возможности того, что Его лик мог отразиться в иконографическом образе. Но, с другой стороны, чтобы оттенить Божественную природу изображения, выдвигалась идея его нерукотворного происхождения помимо человеческой воли.

Халкидонитское направление христианства после длительной, почти столетней, борьбы в период правления византийского императора Юстиниана I (527–565)

получает признанное преобладание как государственная религия империи[19]. Тезис о «непреложном вочеловечении» был включен в Малый Символ веры («Исповедание веры» Юстиниана) и изложен в форме литургического гимна *Единородный Сыне и Слове Божий*, автором которого считается сам византийский император[20]. Все это способствовало широкой популяризации догматики халкидонитского направления, что и послужило предпосылкой для отражения его идей в легенде.

В Едессе же со второй половины VI века, после периода преследований и гонений, вновь возобладало монофизитство, которое всегда имело приверженцев среди жителей города. Поэтому легенда о Нерукотворенном Образе вряд ли могла сложиться в данный период в Едессе – идейном центре монофизитства – особенно в период с 541 по 578 год, когда в городе епископом был Иаков Барадей[21]. Догматика монофизитства отрицала возможность вочеловечения и зрительного отображения Божественной природы Христа. К тому же рассказ о Нерукотворенном Образе, будь он монофизитского происхождения, не мог бы быть внесен в «Церковную историю» Евагрия, поскольку сам писатель был преданным защитником халкидонитства[22]. Косвенным доказательством связи легенды о Нерукотворенном Образе с халкидонитской традицией можно считать одну мелкитскую рукопись, переписанную в 723 году в Едессе и ныне хранящуюся в Милане. Содержание ее составляют тексты халкидонитских авторов, переведенные с греческого языка на сирийский, а в колофоне упоминается «священник и игумен храма Образа Спасителя»[23].

Исходя из идеологического обоснования, положенного в основу мотива о Нерукотворенном Образе, определяется возможное время его возникновения и соединения с легендой об Авгаре. Новое сказание могло появиться только тогда, когда халкидонитское направление христианства одержало окончательную победу над своими идейными соперниками, утвердившись в качестве государственной религии Византийской империи. А это произошло после 553 года, когда состоялся Константинопольский Собор, закрепивший успех Православия[24]. Поскольку труд Евагрия, в котором легенда об Образе была впервые письменно зафиксирована, получил завершение в 593–594 годах[25], время появления в сказании об Авгаре нового сюжета можно датировать второй половиной VI века.

Количество греческих текстов, содержащих изложение новой легенды, достаточно многочисленно. Однако в большинстве своем они представляют извлечения, сделанные византийскими писателями и хронистами из подробных полных произведений. К их числу относится прежде всего сочинение «Деяния апостола Фаддея»[26]. Оно сохранилось в двух рукописях – Парижской национальной библиотеки и Венской библиотеки. Парижский список представляет краткую редакцию произведения, Венский – пространную его версию. Самые существенные добавления и распространения пространной редакции относятся к той части произведения, в которой рассказывается о Нерукотворенном Образе. В тексте говорится о том, что, услышав о чудесах, совершаемых Иисусом Христом, царь Авгарь пожелал не исцелиться с Его помощью, а познакомиться с Ним, увидеть Его. Поэтому просьба об излечении вовсе отсутствует в письме, и царь приказывает Анании, своему послу, «точно описать Христа».

В обеих редакциях «Деяний апостола Фаддея» повествуется о самом процессе возникновения чудесного изображения, но в пространной версии этот эпизод значительно расширен за счет эпитетов и поясняющих слов. Кроме того, пространная редакция сочинения содержит дополнительный отрывок[27], рассказывающий о судьбе Образа в Едессе. В нем говорится о том, что царь Авгарь повелел убрать изображение

одного из эллинских богов, стоявшее над городскими воротами, и прикрепить на них Нерукотворенный Образ. Он также приказал, чтобы всякий, кто собирается пройти эти ворота, воздавал подобающие почести новой святыне. Такая традиция поклонения Образу соблюдалась как при жизни Авгаря, так и в период царствования его сына. Такое дополнение представляет нам новый этап в эволюции легенды об Образе. Изображение становится палладиумом Едессы, заменяет тексты писем Авгаря ко Христу и Христа к Авгарю, которые обычно высекались на камне и помещались над городскими воротами, выполняя апотропеическую функцию. Теперь таким талисманом становится икона Спасителя.

Наиболее известным и подробным изложением легенды об едесском Образе на греческом языке является «Повесть императора Константина о Нерукотворенном Образе»[28]. Это сочинение представляет собой контаминацию двух текстов, создание которых связано с историческими событиями, имевшими место в середине X века, когда Византия в борьбе с арабами пыталась восстановить свои позиции на Востоке. В 30-е годы X столетия благодаря успешным действиям полководца Иоанна Куркуаса были отвоеваны города Мелитина и Самосата и создалась угроза арабской Сирии. Всё это заставило эмира Едессы «заключить с византийцами «вечный» мир и передать им пользовавшуюся громкой известностью на Востоке святыню – Нерукотворенный Образ Иисуса Христа»[29]. Согласно же сообщению арабского историка Яхьи Антиохийского, арабы выдали мандилий в качестве выкупа, желая освободить своих пленных[30]. Отвоевание реликвии должно было символизировать успехи Византии в борьбе с арабским миром, возвещать грядущие победы. Поэтому перенесение Образа и встреча его в Константинополе были обставлены весьма торжественно. Прибытие иконы в столицу Византийской империи было сочтено столь знаменательным событием, что в его честь Греческая Церковь установила специальный праздник, отмечаемый 16 августа.

Первый текст, положенный в основу «Повести Константина», посвящался празднику Перенесения Образа и был включен в Минею под 16 августа. Автор этого сочинения изложил несколько вариантов сказания о происхождении Нерукотворенного Образа. Согласно одному, Авгарь, страдающий ревматизмом и проказой, узнает от своего слуги Анании, вернувшегося из Египта, о палестинском Целителе. Царь отправляет с Ананией письмо в Иерусалим и поручает своему слуге привести в Едессу или Самого Чудотворца, или по крайней мере Его изображение. Анания нашел Иисуса, и Тот, чудом прочитав его мысли, омыл Свое лицо и, отершись платом, отпечатал на нем Свой лик. Далее повествуется о возникновении копии Образа – это легенда об иерапольском кирпиче, на котором отпечаталась икона, спрятанная Ананией под керамидой, когда он возвращался в Едессу.

По выражению автора произведения, «к этому рассказу многих присоединяется отличающийся от первого рассказ других». Он связан с именем апостола Фаддея и повествует об исцелении Авгаря с помощью Нерукотворенного Образа, принесенного в Едессу этим апостолом. Он же получил Образ от Фомы, получившего плат, которым отерся Иисус Христос, когда шел на казнь. Текст содержит также рассказ о том, как внук Авгаря приказал замуровать изображение в стене и как по прошествии долгого времени оно благодаря чуду вновь было обретено и спасло Едессу от персидского завоевания. Завершается повествование подробным описанием перенесения Образа из Едессы в Константинополь.

Второй текст является описанием обрядов, связанных с почитанием иконы в Едессе. По мнению Я. И. Смирнова, новые дополнительные сведения об Образе,

изложенные в нем, были затребованы императором Константином с практической целью – для установления богослужебного чина нового праздника[31]. Но этот второй текст не получил широкого распространения в греческой письменности. Гораздо бо́льшую популярность приобрела компиляция, составленная на основе двух текстов. Она была осуществлена выдающимся византийским книжником X века Симеоном Метафрастом[32]. Ему же принадлежит, видимо, и надписание над составленным им произведением имени Константина Порфирогенета, что было сделано для придания бо́льшего авторитета новому тексту.

Особый интерес среди памятников восточнохристианской словесности вызывает та тенденциозная обработка легенды об Авгаре и Нерукотворенном Образе, которая связана с ее бытованием в древнеболгарской литературе, когда она стала составной частью сочинения, направленного против движения еретиков – богомилов. Оно называется «Компиляция апокрифов попа Иеремии», или «Слово» Иеремии пресвитера[33]. Легенда об Авгаре, будучи включенной в произведение этого болгарского писателя, оказалась разбитой на две части. В середине она прерывается другим апокрифическим рассказом – сказанием об иерействе Иисуса Христа. В составе «Слова» легенда об Авгаре выглядит следующим образом: купец Лука, находящийся на службе у царя Авгаря, прибывает по торговым делам в Едессу. Лука рассказывает все Авгарю, и царь посылает купца в Иерусалим снова с письмом ко Христу и заданием нарисовать портрет удивительного Целителя. Далее повествуется о приходе Луки ко Христу и о чудесном возникновении Образа Христа на полотне. Лука доставляет Образ Христа Авгарю, а сам возвращается к Иисусу Христу и становится Его апостолом и евангелистом.

Подобная версия легенды не имеет себе аналогий ни в сирийской, ни в греческой письменности – как в отдельных ее редакциях, так и в передаче этого рассказа историками и хронистами. Поэтому можно предположить, что такой вариант сказания возник на славянской почве, и его творцом, возможно, является автор компиляции – пресвитер Иеремия. Славянская версия выделяет в качестве основного мотив чудесного возникновения Образа. Изначальный сирийский сюжет о переписке царя Авгаря с Христом остается на заднем плане. Как и в период иконоборческих споров, когда авторы – защитники иконопочитания – использовали сюжет о Нерукотворенном Образе в качестве сильного противодействующего аргумента в спорах с иконоборцами, в «Слове» легенда излагается также с целью утвердить поклонение иконам. Однако по сравнению с греческими вариантами сказания славянская версия должна была по замыслу ее создателя, выглядеть еще более авторитетной. Ведь в ней в качестве посредника между Авгарем и Иисусом Христом выступает не скороход Анания (как у Евсевия Кесарийского) и даже не Ханаан – архивист, доверенное лицо царя (как в сирийском памятнике «Учение Аддая апостола»), а человек, ставший учеником Христа и Его благовестником.

Основой нового сюжетного хода является предание об евангелисте Луке как о живописце. В раннехристианской литературе Лука известен как искусный врач (Кол. 4, 14). Но уже в VI веке засвидетельствована легенда о том, что он был художником. Древнейшее упоминание об этом имеется у византийского историка Феодора Анагноста, который рассказывает о том, как императрица Евдокия прислала из Иерусалима образ Богоматери, выполненный евангелистом Лукой[34]. Согласно сообщению византийского церковного писателя Никифора Каллиста (Nic. Call. Hist. eccl. VI.16.), Лука признается автором еще нескольких икон. Такое преднамеренное усиление авторитетности мотива о Нерукотворенном Образе в «Слове» Иеремии

можно объяснить только полемикой. И объектом идейного несогласия является учение богомилов, поскольку именно они в этот исторический период отрицали иконопочитание. Болгарский писатель Козма Пресвитер, современник и ярый противник богомилов, свидетельствует об этом в своем сочинении «Беседа на новоявившуюся ересь Богумилу»: «Еретици же не кланяются иконам, но кумиры наричуть я» или «Еритици же, слышавшие апостола Павла о кумирах рекша: «Не подобаеть намь повинутися злату или сребру сьтвореному хытростью человеческою» мнять бо то окааннии о иконах речено»[35].

Антибогомильская болгарская компиляция, заключавшая сюжет о Нерукотворенном Образе, оказалась весьма популярной в древнерусской среде. О знакомстве с ней говорит одна из версий легенды об Авгаре, сохранившаяся в древнерусской рукописи XIII века[36]. Если все остальные древнерусские изводы легенды являются переводами с греческого языка, то эта представляет собой не дословный перевод какого-то греческого оригинала, а свободное его переложение, в основу которого положен славянский перевод одной из синаксарных греческих статей. Активная роль редактора этой древнерусской версии проявляется в том, что он вводит в повествование новое действующее лицо – «скорописца» Луку. Последний заменяет Ананию греческих версий легенды в той части рассказа, где говорится об истории возникновения Нерукотворенного Образа.

Появление Луки в качестве главного действующего лица новой редакции легенды находится в непосредственной зависимости от «Слова» Иеремии. Древнерусский книжник оценил, а поэтому и позаимствовал самую идею, согласно которой Нерукотворенный Образ возник при участии апостола Луки. О том, что данный сюжетный ход носит заимствованный характер, говорит то, что в русской версии он воспроизводится в уже сформировавшемся виде. Нет никаких упоминаний о купце Луке, лишь волею случая ставшего иконописцем, нет рассказа о том, как он примкнул к Христу и Его сторонникам. Древнерусская версия сразу же аттестует Луку как «скорописца горазда иконам писати», а затем и как апостола. То, что роль Луки в возникновении образа представлена как известная и заведомо традиционная, свидетельствует о том, что в Древней Руси уже в ранний период ее истории были знакомы с компиляцией апокрифов Иеремии и использовали его вариант легенды о Нерукотворенном Образе в литературных трудах.

Рассмотрение разноязычных версий сюжета о Нерукотворенном Образе наглядно демонстрирует, как успешно Церковь использовала его в борьбе с деятельностью различных сектантских и еретических течений в христианстве в разные исторические периоды.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] A. de Santos Otero. Los Evangelios Apocrifos. 4 ed. Madrid. P. 662–669; J. H. Charlesworth. The New Testament apocrypha and pseudepigrapha. N. Y.; London, 1987. P. 178–185; Мещерская Е. Н.. Легенда об Авгаре – раннесирийский литературный памятник. М., 1984.

[2] Мещерская Е. Н. Указ. соч. С. 26–36.

[3] Eusebius. Kirchengeschichte. Hrsg. von E. Schwartz. 5. Aufl., Lpz.; B., 1955. S. 32–37.

[4] Migne J. B. . Patrologiae cursus completus. Series graeca. T. XCIV. P. 1173, 1261.

[5] Migne J. B. Ibid. T. XCIX. P. 177, 1153, 1288.

[6] E. von Dobschutz Christusbilder. Untersuchunger zur christlichen Legende. Lpz., 1899. S. 120.

[7] Ibid.

[8] Мещерская Е. Н. Указ. соч. С. 57.

[9] Eus. Hist. eccl. VII. 18. Евсевий сообщает местное предание о бронзовой групповой статуе, стоявшей еще в его время в Кесарии (Панеаде). Традиция связывала эту скульптуру с евангельским рассказом о кровоточивой женщине, исцеленной Иисусом Христом (Мф. 9, 20–22; Мк. 5, 25–34; Лк. 8, 43–48). В благодарность она якобы поставила эту статую, изображавшую Христа и ее самое перед Ним.

[10] Lipsius R.-A. Zur edessenischen Abgar-Sage // Jahrbucher fur protestantische Teologie. Lpz., 1881. S. 52–64.

[11] L. Tixeront. Les origines de l'eglise d'Edesse et la legende d'Abgar. P. 120–124.

[12] Помяловский И. В. Паломничество по святым местам конца IV века. Издание, перевод и комментарии // Православный Палестинский Сборник. 1889. Т. 7, вып. 2. С. 1–172.

[13] Evagrius. The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia. Ed. J. Bidez and L. Parmentier. L., 1898. P. 174–176.

[14] Ibid. P. 175.

[15] Ibid. P. 174; Н. В. Пигулевская. Византия и Иран на рубеже VI–VII веков. М.; Л., 1946. С. 18; Удальцова З. В. К вопросу о мировоззрении историка VI века Евагрия // Византийский временник. М., 1969. Т. 30. С. 63–72.

[16] R. Duval. Histoire politique, religieuse et litteraire d'Edesse jusqu'a la premiere croisade // Journal Asistique / P., 1892. Ser. 8. T. 19. P. 23.

[17] История Византии. М., 1967. Т. I. С. 331–332.

[18] Там же. С. 196–198.

[19] Krumbacher K. Geschichte der bisantinischen Literatur. 2. Aufl., Munchen, 1897. S. 58.

[20] K. Krumbacher. Ibid. S. 663.

[21] История Византии. Т. I. С. 279–280.

[22] Удальцова З. В. К вопросу о мировоззрении византийского историка VI века. С. 66.

[23] Desreumaux A. Histoire du roi Abgar et de Jesus. Brepols, 1993. P. 38.

[24] История Византии. Т. I. С. 280.

[25] Там же. С. 45.

[26] Lipsius R.-A., Bonnet M. Acta apostolorum apocrypha. P. I. Lipsiae, 1891. P. 273–278.

[27] Ibid. P. 275–276.

[28] Migne J. B. Patrologiae cursus completus. Series graeca. T. CXIII. P. 422–453.

[29] История Византии. М., 1967. Т. II. С. 190.

[30] Розен В. Р. Император Василий Болгаробойца. Извлечение из летописи Яхьи Антиохийского. СПб., 1883. С. 392.

[31] Смирнов Я. И. Слово X века о том, как чтился образ Спаса на убрусе в Едессе // Сборник статей учеников и слушателей проф. И. В. Помяловского. СПб. С. 212.

[32] Мещерская Е. Н. Указ. соч. С. 83.

[33] Соколов М. Н. Материалы и заметки по старинной славянской литературе. Вып. I (1–4). М., 1888. С. 84–107.

[34] Lipsius R.-A. Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Bd. 2 (2). Braunschweig, 1884. S. 361.

[35] Бегунов Ю. К. Козма Пресвитер в славянских литературах. София, 1973. С. 304, 322.

[36] Мещерская Е. Н. Указ. соч. С. 227–230.

НАЗАРЕНКО А. В.,
Институт российской истории РАН

РУСЬ И СВЯТАЯ ЗЕМЛЯ В ЭПОХУ КРЕСТОВЫХ ПОХОДОВ

Под эпохой крестовых походов в данном случае мы имеем в виду вполне определенный и исторически не такой уж большой промежуток времени – около ста лет между подготовкой и началом первого крестового похода во второй половине 90-х годов XI века и роковым 1204 годом – захватом Константинополя крестоносцами четвертого крестового похода. Если последняя дата как хронологический рубеж применительно к теме «крестоносцы и Русь» (а тем самым – и к нашей теме) едва ли нуждается в обосновании, то в связи с первой вопросы неизбежны. В самом деле, что дает право думать, будто с захватом Иерусалима крестоносцами 15 июля 1099 года (кстати говоря, в день памяти святого Владимира, тогда, правда, еще не установленной) и образованием комплекса крестоносных государств от Едессы и Антиохии на севере до Газы и Акабы на юге, наступил какой-то новый этап в истории связей Руси со Святой Землей?

Прежде всего это количество и сам характер сведений о Святой Земле и о русских паломничествах в нее, которые обнаруживаются в источниках XII века (не только древнерусских!) сравнительно с предыдущим периодом.

В русском летописании XI–начала XII веков (то есть в «Повести временных лет» и в предшествовавших ей летописных сводах) все упоминания о Иерусалиме, Палестине, Сирии и так далее сводятся к литературным реминисценциям[1]. Таковы, например, отсылки к византийской хронике Георгия Амартола в контексте разговора об обычаях славян-язычников, которые «не ведуще закона Божия, но творяще сами себе закон»: они сравниваются, в частности, с древними язычниками, «от них же пьрвии сири, живущии на коньць земля, закон жуть отьць своих обычаи: не любодеяти, не прелюбодеяти, ни красти, ни оклеветати ли убити, ли злодеяти вьсьма» (отзвук литературного стереотипа о добродетельных язычниках, обитающих на краю экумены), а говоря о значении небесных знамений, указывается на таковые «при Костянтине иконоборьци», когда «в Сурии же бысть трус велик, земли раседъшися трии попьрищ, изиде дивьно из земле мьска (то есть мул. – *А. Н.*) чловечьскымъ гласъм глаголющи и проповедающи наитие языка, еже и бысть: наидоша бо срацини на Палестиньскую землю»[2]. На протяжении полувека киевского печерского летописания XI века, основанного на современных записях (1060–1110-е годы), мы не найдем в нем даже намека на какие бы то ни было контакты Руси со Святой Землей. То же верно и в отношении других источников – за единственным исключением, о котором следует сказать особо.

В Несторовом *Житии* преподобного Феодосия Печерского, написанном в 1080-е годы, сообщается, что Варлаам, первый игумен киевского монастыря святого Димитрия, примерно двадцатью годами раньше «иде в святыи град Иерусалим, таче походив святая та места, възвратися в свои манастырь». Очевидно, Варлаам был

легок на подъем, так как и скончался-то он во Владимире Волынском на обратном пути из Константинополя, везя с собой приобретенное в Царьграде, «еже на пользу манастырю своему»[3]. Этим свидетельством, в сущности, исчерпываются наши знания о русско-палестинских связях до XII века. Правда, в литературе о древнерусских паломничествах к святым местам любят ссылаться на другое известие того же источника – о встрече юного Феодосия в его родном Курске будто бы с паломниками, направлявшимися в Святую Землю: «К сим же пакы божьствьныи уноша мысляаше, како и кым образъм спасеться. Таче слыша пакы о святых местех, идеже Господь наш Иисус Христос плътию походи, и жадаше тамо походити и поклонитися им. И моляшеся Богу, глаголя "Господи Иисусе Христе мой! Услыши молитву мою и съподоби мя съходити в святая Твоя места и с радостию поклонитися им". И тако многашьды молящюся ему, и се приидоша страньници в град тъ, иже и видев я божьствеьныи уноша и рад быв, тек, поклонися им ... и въпроси я, откуду суть и камо идуть. Онем же рекъшеи, яко от святых мест есмъ и, аще Богу велящу, хощем въспять уже ити. Святыи же моляше я, да и поимуть в след себе и съпутьника и сътворять с собою»[4]. По внутренней хронологии *Жития* эти события приходятся приблизительно на 30–40-е годы XI века.

Житие преподобного Феодосия – источник вполне достоверный, но о чем же он здесь говорит? Сами «страньници» утверждают, «яко от святых мест *есмъ*» (не «идем»!), и собираются туда *возвращаться* («въспять ити»). Следовательно, перед нами не русские паломники в Палестину (или какие-либо другие святые места), а наоборот – выходцы оттуда, чего-то искавшие на Руси. Видимо, прав митрополит Макарий (кажется, единственный, кто обратил внимание на этот нюанс), считая, что Феодосий повстречался с группой христиан, беглецов из Палестины, либо спасавшихся от кровавых преследований, которые развернулись там при фанатичном халифе ал-Хакиме (996–1021) и в ходе которых была разрушена между прочими также и церковь Гроба Господня, либо путешествовавших в поисках пожертвований для восстановления разрушенного[5]. Последнее представляется нам более вероятным ввиду приведенной выше датировки этого эпизода: разрешение на возобновление церкви Гроба Господня было получено только в 1036/1037 году после мира, заключенного византийским императором Михаилом IV (1034–1041) с вдовой халифа Египта ал-Захира (Палестина находилась тогда под властью египетских Фатимидов)[6]. В том, что подобные поездки на Русь уже тогда, как и в значительно более близкие к нам времена, могли принести немалые пожертвования, убеждает аналогичный эпизод, о котором мы осведомлены несколько подробнее – щедрый взнос киевского княжеского семейства (видимо, Владимира Мономаха в 20-е годы XII века) на постройку монастырского собора святого Иакова в Регенсбурге, принадлежавшего ирландской монашеской конгрегации[7].

Разобранное свидетельство *Жития* преподобного Феодосия Печерского показательно еще в одном отношении: любопытен сам употребленный в источнике термин *страньници,* вернее сказать, отсутствие его возможного синонима *поломьници.* Не лишенная загадочности история происхождения этого слова в древнерусском языке подробно прослежена нами в другой работе[8]; здесь же отметим только основные моменты. Древнерусское *паломьници* встречается в источниках по крайней мере с XII века. «Паломник» назван рядом со «стороником» (странником) среди «церковных людей» в Синодальном и Крестининском изводах Синодальной редакции (по терминологии, предложенной Я. Н. Щаповым) Устава князя Владимира о десятинах и судах церковных[9]. Это значит, что в появлении «паломника» надо видеть

инновацию архетипа Синодальной редакции – причем независимо от того, принимаем ли мы схему взаимоотношения списков Устава, предложенную Я. Н. Щаповым[10], или остаемся при прежней стемме С. В. Юшкова[11]. Следовательно, упоминание «паломников» в Уставе Владимира относится к XIII веку, когда возник архетип Синодальной редакции[12]. С этим результатом согласуется и свидетельство Лаврентьевской летописи о «паломницех некоих гостех» в Курске в статье 6791 (1283/84 мартовского) года[13]. Вместе с тем, возникнуть в XIII веке слово «паломник» не могло. Его очевидная зависимость от среднелатинского *palmarius* – «паломник»[14] при отсутствии в древнерусском самого слова «пальма» заставляет думать, что оно было морфологическим дублетом к древнерусскому **паломарь* (< **пальмарь),* которое впоследствии и вытеснило. *Terminus ante quem* для возникновения последнего – время падения в древнерусском редуцированных в слабой позиции: к концу XII века их не было уже во всех древнерусских диалектах[15]. Будучи заимствовано из среднелатинского, с одной стороны, ранее конца XII века, слово **пальм-арь (> пальм-ьникъ), с* другой стороны, едва ли существовало еще в начале этого столетия. Во всяком случае игумен Даниил (паломничество которого в Святую Землю совершилось около 1105 года) его еще не знал, судя по тому, что там, где оно было бы уместно, неизменно употреблял либо описательные выражения («доходивше святьи сих мест», «от всех стран пришелци» и т. п.), либо нейтральное *страньник», страньнии*[16], то есть тот же термин, что и преподобный Нестор четверть века ранее в *Житии* преподобного Феодосия. Отсюда вывод: среднелатинское *palmarius* проникает в древнерусский язык именно в течение XII века.

Если дело обстоит так, то уже одно это заставляет постулировать какие-то достаточно тесные этноязыковые контакты русских людей с латинским паломническим движением эпохи крестовых походов. Значение этого факта усугубляется тем, что другим славянским языкам подобное заимствование неизвестно. Оно отнюдь не было книжным: латинское *palmarius* бытовало в живом разговорном языке, на что указывают его современные производные – итальянское *palmiere* и французское *paumier.*

В древнерусских источниках непосредственных упоминаний о I крестовом походе 1097–1099 годов нет (что, возможно, отчасти объясняется временным падением интенсивности печерского летописания на рубеже XI–XII веков). Не вызывает, однако, никакого сомнения, что о нем на Руси знали. Аллюзии на него находим по меньшей мере дважды, причем оба раза в контексте антииудейской полемики. Одна из них попала в поле зрения историков давно. В летописном рассказе об испытании вер князем Владимиром «жидове козарьстии» (то есть хазарские) в ответ на вопрос князя, по-прежнему ли земля их находится «в Иерусалиме», отвечают: «Разгневася Бог на отьце наше, и расточи ны по странам грех ради наших, и предана бысть земля наша хрьстияном»[17]. Поскольку после взятия Иерусалима легионами Тита в 70 году и особенно после поражения восстания 132 года, когда иудеям было запрещено ступать на землю Иерусалима, получившего новое римское название Элия Капитолина, «земля» иудеев была «предана» отнюдь не христианам, а язычникам-римлянам, то в процитированном месте летописи обычно видят намек на взятие Иерусалима крестоносцами в 1099 году[18], приписывая, таким образом, введение в летопись «Сказания об испытании вер» и «Речи философа» автору «Повести временных лет». Этой распространенной точке зрения противостоит, однако, авторитетное мнение А. А. Шахматова, указавшего на тождественный оборот в «Толковой Палее» в комментариях на книгу Иисуса Навина: «... земля же та обетованая вдана бысть крестьяном»[19]. При всем том исследователь не пояснил, как же следует понимать такое текстуальное совпадение. Это важно, ибо ссылки на «Толковую Палею» находим в

ранних работах А. А. Шахматова[20], когда он считал, что летопись черпала из «Палеи» и что «Сказание об испытании вер» и «Речь философа» входили уже в Древнейший летописный свод конца 1030-х годов; между тем в своем итоговом (посмертно изданном) труде он пришел к прямо противоположному выводу, в свое время сделанному В. М. Истриным[21], – о зависимости «Толковой Палеи» от летописи[22]. Если так, то указанная им параллель между летописью и «Палеей» теряет всякую доказательную силу.

Ни в коем случае не предрешая здесь остающегося спорным вопроса о взаимоотношениях между летописанием и «Толковой Палеей»[23], все же отметим, что приведенное возражение А. А. Шахматова ослабляется также еще одним весьма сходным, но притом заведомо самостоятельным древнерусским свидетельством, лишь недавно введенным в научный оборот.

Речь идет о комментарии к тексту: «Рече некогда жидовин Философу: От Сима семя благословенное, вы же несте», который (текст) является реминисценцией того места в главе 10 *Жития* святого Константина-Кирилла (прение с иудеями при дворе хазарского кагана), где Кирилл Философ, возражая иудеям, ссылающимся на благословение праотца Ноя племени Симову, говорит: «А ко Афету глагола, от него же мы есмы: да распространить Господь Бог Афета и да ся вселить в села Симова» (Быт. 9, 27)[24]. Древнерусский глоссатор не преминул отметить исполнение пророчества: 'То уже есть всем ведомо, яко крестьяне вселишася в ваши села, рекше во Иерусалим». Так как древнейший список этой антииудейской выборки из *Жития* святого Кирилла Философа с толкованиями содержится уже в сборнике XIII века[25], то ясно, что мы имеем дело с памятником, современным существованию Иерусалимского королевства крестоносцев[26]; его древнерусский автор не только был осведомлен о том, что «крестьяне вселишася» в Иерусалим, но и ссылается на этот факт как на общеизвестный («то уже есть всем ведомо»).

Помимо этих косвенных данных уже первая половина XII века дает нам целый ряд ярких известий о непосредственных (возможно, не только паломнических) связях Руси со Святой Землей – красноречивый контраст практически полному молчанию на этот счет XI столетия. Немаловажно также и то, что известия такого рода вдруг появляются в памятниках самого разного жанра: от летописи до сочинений по каноническому праву.

Полтора года в самом начале XII века (датировки колеблются от 1004 до 1008 года) продлилось паломничество в Палестину игумена Даниила, исходившего всю Святую Землю от Вифлеема до Тивериады, автора знаменитого «Хожения», одного из наиболее читавшихся на Руси сочинений (оно сохранилось более чем в полутораста списках!). О «Хожении» написано много, но основное внимание почти всегда уделялось церковноархеологической стороне дела; с точки же зрения текстологической, богословской и др. это замечательное произведение изучено далеко не удовлетворительно[27]; достаточно сказать, что наука до сих пор не располагает критическим его изданием с учетом всей рукописной традиции. К числу таких малоизученных сторон паломничества Даниила относится и его вероятная дипломатическая подоплека, о которой у нас еще будет речь.

Киевская летопись под 6642, а фактически – под 1133/34 мартовским годом[28], отмечает: «В се же лето пренесена бысть дъска оконечная Гроба Господьня Дионисьем, послал бо бе Мирослав»[29] – сообщение, ценность которого для нашей темы ничуть не уменьшается от спорности распространенного в литературе отождествления упомянутого здесь Дионисия с будущим архимандритом новгородского Юрьева монастыря (†1194); Мирослав – это, очевидно, новгородский посадник Мирослав Гюрятинич (1135–1136)[30].

О том, что подобные поездки к этому времени уже не были чем-то экзотическим, а стали делом обычным, свидетельствует адресованный новгородскому епископу святителю Нифонту (1131–1156) вопрос некоего священника Илии (дошедший в составе известного *Вопрошания Кирикова*): нет ли греха в том, что он удерживает от исполнения их намерения тех своих детей духовных, которые «ходили бяху роте, хотяче в Ерусалим»? Владыка одобрил сомневающегося Илию: «Повеле ми опитемью дати: та бо, рече, рота губить землю сию»[31]. В чем именно состоит, по мнению Нифонта, пагуба, видно из другого его ответа, на этот раз самому иеромонаху Кирику. Последний «боронил» тем, кто «идуть в сторону в Ерусалим к святым», так комментируя свое запрещение: «Сде велю ему добру быти». Епископ вполне разделял озабоченность Кирика: «Велми, рече, добро твориши: да того деля идеть, абы порозну (то есть праздно. – *А. Н.*) ходяче ясти и пити»[32].

В связи с этими интересными текстами возникает ряд вопросов, в том числе и общего характера. За что велел налагать «опитемью» святитель Нифонт? Вряд ли за само намерение отправиться к святым местам. Следовательно, паломничество рассматривалось в народе как средство покаяния, которое владыка призывал заменить более обычной епитимией. Паломничества преследовали и душеполезные цели: *там* было легче «добру быти», чем *здесь* («сде»). Далее, что за «рота» (клятва) имеется в виду? Данный по тем или иным причинам (например, в благодарность за исцеление или, как сказано, в знак покаяния) молитвенный обет паломничества ко святым местам? Едва ли. Трудно думать, что подобные обеты могли иметь характер социального явления, способного вызвать опасения со стороны церковных властей. Скорее всего, под «ротою» здесь следут понимать ту взаимную клятву, которая обычно скрепляла более или менее большие группы людей, отправлявшихся в дальний и опасный путь, превращая их в сплоченные колективы – «дружины» вроде той, о какой упоминает игумен Даниил, говоря о своих спутниках[33]. Эта «рота» хорошо описана в былине о «Сорока каликах со каликою», где члены братчины «калик перехожих» перед отправлением в путь дают «заповеди» взаимопомощи и полного подчинения «атаману»: «И в том-то ведь заповедь подписана, // Белые рученьки исприложены»[34]. Именно такие спаянные «заповедью» «дружины», члены которых на годы бросали на родине семьи и хозяйства, и вызывали раздражение святителя Нифонта Новгородского, владыки властного и принципиального, судя по его поведению в «деле» митрополита Климента Смолятича.

Наконец, следует отметить и один более общий момент. Новгородские священнослужители XII века были отнюдь не одиноки в своем, мягко говоря, осторожном отношении к паломническому энтузиазму. Позиция церковных авторитетов здесь никогда не была однозначной. С одной стороны, «в иномь месте на земли ничьто же ... Иерусалима съде несть чьстьиее», как читаем в «Афанасьевых ответах» (компиляции из высказываний святителя Афанасия Александрийского и преподобного Анастасия Синаита) в Изборнике 1076 года[35]. Поэтому неудивительно, что тот же игумен Даниил не устает благодарить Бога, сподобившего его «толику благодать видети, и походити по святым сим местом, и исполнити ми желание сердца моего»[36]. Вспомним и душевный порыв юноши Феодосия, будущего подвижника печерского. С другой же стороны, уже в древней Церкви высказывались сомнения в пользе паломничеств, в том числе и именно в Иерусалим[37]. Популярный на Руси болгарский писатель X века Козма Пресвитер, обращаясь, правда, только к монахам, убеждал их не мечтать о паломничествах в Иерусалим[38]. Прелесть перемены благодатных мест могла заслонить необходимость внутренней духовной работы. Этот соблазн был очевиден и Даниилу:

«Мнози бо доходивше святых сих мест и святый град Иерусалим и вознесшеся умом своим, яко нечто добро створивше, и погубляють мьзду труда своего»[39]. Акиндин, один из авторов Киево-Печерского патерика, впоследствии игумен Киевского Печерского монастыря, замечает: «И несмь николи же обходил святых мест, ни Иерусалима видех, ни Синайския горы, да бых что приложил к повести, яко же обычай имуть хытрословесьници сим краситися. Мне же да не буди похвалитися, но токмо о святем сем монастыри Печерьском»[40]. Внешне перед нами самоуничижительное клише, но по сути – ироническая полемика с «хытрословесниками», которые не хотят «сде добрыми быти».

Итак, на Руси, как и на Западе, резкое оживление паломнического движения в Святую Землю было вызвано успехом первого крестового похода: оно как бы выплеснулось после долгой паузы, обусловленной экспансией турок-сельджуков, овладевших в 1070 году также и Иерусалимом. В отличие от относительно лояльных арабов сельджуки препятствовали паломничеству и активно притесняли местных христиан; так, Патриарх Иерусалимский Симеон II в 1084 году был вынужден удалиться на Кипр. Собственно, ликвидация «сельджукского барьера» и была одним из мотивов крестового похода. В этой связи показательно, что первые сведения о русских паломничествах в Иерусалим, опять-таки как и на Западе, появляются *немедленно* после его отвоевания крестоносцами. Мы имеем в виду вовсе не «Хожение» игумена Даниила, вернее, не только его, но и один источник немецкого происхождения, до сих пор в контексте исследуемой нами проблематики не привлекавшийся.

Автору этих строк посчастливилось ввести в отечественную науку крайне любопытный памятник, связанный с монастырем святого великомученика и целителя Пантелеймона в Кельне и датируемый нами 20-ми годами XII века – Чудо святого Пантелеимона о князе Харальде (то есть Мстиславе Владимировиче, старшем сыне Владимира Мономаха, носившем в честь своего деда по матери также англосаксонское имя «Харальд»), дошедшее в составе более пространного сочинения в двух рукописях XII и XIII веков.

Чудо повествует об исцелении Мстислава, подвергшегося на охоте нападению медведя, святым Пантелеймоном по молитвам его матери «королевы Гиды» – известной и по другим источникам первой жены Владимира Мономаха, дочери последнего англосаксонского короля Харальда Годвинсона, которая, как выясняется, поддерживала тесные контакты с кельнским монастырем святого Пантелеимона (ее имя даже оказалось внесено в монастырский синодик)[41]. Нас в данном случае интересует только сообщение Чуда, что благочестивая Гида еще до несчастья с сыном просила его «с миром и любовью отпустить ее в Иерусалим», на что Мстислав не соглашался. После того как раненому Мстиславу в видении является святой Пантелеимон с обещанием исцеления и князь, очнувшись, рассказывает об этом матери, та выражает уверенность, что «теперь и я отправлюсь в Иерусалим, потому что ты не станешь тому препятствовать». Мстислав в самом деле выздоровел, как с удовлетворением завершает свой рассказ автор Чуда, известный богослов и проповедник Руперт из Дойца (Rupert von Deutz), а его «мать с радостию исполнила обет благочестивого паломничества»: «*et mater fidelis peregrinationis votum gaudens adinplevit*». Для нас весьма существенно, что содержащиеся в этом вполне достоверном памятнике исторические указания позволяют довольно точно датировать болезнь и исцеление Мстислава Владимировича, тогда князя новгородского: между весной 1097 и 1099 годов, причем последняя дата является в то же время наиболее поздним допустимым сроком смерти Гиды[42]. Таким образом, приходится думать, что жена Мономаха отправилась

в Иерусалим чуть ли не в обозе крестоносного войска и скончалась в Святой Земле. Этот вывод не покажется маловероятным, если принять во внимание давние связи Гиды с Фландрией, где она провела молодость и где были похоронены ее мать и старшая сестра, – той самой Фландрией, которая дала I крестовому походу основную массу войска и его главного предводителя – Готфрида Бульонского, чей младший брат, король иерусалимский Балдуин, спустя несколько лет столь ласково принимал игумена Даниила. Всего через четыре года, в 1103 году, через Русь, держа путь в Иерусалим, прошло войско датского короля Эрика I Доброго; сам он не успел добраться до Святой Земли, скончавшись на Кипре, но его жена, королева Водила, нашла себе вечное упокоение на Масличной горе, повторив тем самым судьбу супруги Мономаховой.

Место погребения киевской княгини, в отличие от датской королевы, к сожалению, остается неизвестным, но важно помнить, что будучи, видимо, первой, она оказалась не последней представительницей древнерусского княжеского дома, не просто посетившей Святую Землю, а и сподобившейся завершить там свой земной путь. Достоверно известен по меньшей мере еще один аналогичный случай: полоцкая княжна святая Евфросиния, «неокопаное корение Русьстеи земли»[43]; довольно подробные исторические сведения о ней содержатся в ее *Житии* – памятнике, созданном еще в домонгольское время, вскоре после преставления святой. Среди прочего здесь сообщается и о паломничестве княжны, тогда уже игумении основанного ею в Полоцке женского монастыря, вместе с братом Давидом и сестрой Евпраксией в Иерусалим, ее кончине там и погребении в Лавре святого Феодосия[44]. В литературе закрепилась дата паломничества святой Евфросинии – 1173 год. Однако она далеко не бесспорна. Дело в том, что, согласно *Житию*, по пути в Иерусалим полоцкая подвижница встретила византийского императора Мануила I (1143–1180), шедшего походом против венгров: «... и срете ю царь, идый на угры, с великою честью, посла ю в Царьград»[45]. Между тем византийско-венгерская война, начавшаяся в 1150 году, закончилась миром уже в 1167 году[46]. Следовательно, паломничество святой Евфросинии не могло иметь место после этого срока[47], но и до 1161 года, когда она, согласно надписи на знаменитом кресте, подаренном ею в Спасо-Преображенский монастырь[48], еще пребывала в Полоцке.

Вряд ли уместно сомневаться, что практика женских паломничеств в Святую Землю в древнерусской княжеской среде была значительно шире, чем наши скудные сведения о ней. Надо учесть, что летописи уделяют слишком мало внимания женской половине правящего семейства; так, например, об упомянутой Гиде Харальдовне из древнерусских источников мы не сможем узнать *вообще ничего* (о ней молчит в своих автобиографических заметках, вошедших в состав знаменитого «Поучения», даже сам Мономах, не забывший собщить о смерти своей второй жены, матери Юрия Долгорукого), а добротными сведениями о Евфросинии Полоцкой историк располагает только благодаря рано возникшему церковному почитанию ее, которое имело следствием скорое составление *Жития*.

Житие святой Евфросинии содержит еще одну крайне важную для нашей темы деталь: во время пребывания в Иерусалиме княжна обитала «у святыя Богородици в *русском монастыри*» (выделено нами. – *А. Н.*). Это – единственное известие о существовании в Святой Земле в домонгольское время русского монастыря. Ясно, что в начале XII века, когда Иерусалим посетил игумен Даниил, его там еще не было, иначе кропотливый автор «Хожения» конечно же не преминул бы сообщить о такой достопримечательности (сам Даниил жил в монастыре святого Саввы). Таким образом,

параллельно с расширением «русского присутствия» на Святой Горе, где в 1160-е годы в руки русских монахов переходит монастырь святого Пантелеимона, между 10-ми и 60-ми годами того же XII века возникает и русская Богородичная обитель в Иерусалиме. Видимо, это случилось ближе к концу указанного полувекового периода в связи с начавшимся политическим сближением между Иерусалимским королевством и Византией, которая в это время резко активизировала свою политику в Палестине. В 1158 году король Балдуин III (1143–1163) женился на племяннице уже упомянутого императора Мануила I Комнина Феодоре, а преемник и брат Балдуина король Амальрик (1163–1174) в 1167 году – на Марии Комнине. По приказу Мануила был поновлен храм Гроба Господня, в 1163 году здесь снова появился греко-православный причт, новыми мозаиками украшена церковь Рождества в Вифлееме, а в 1173 году в Газе восстановлена православная архиепископская кафедра. Трудно сказать, сколь значителен был русский монастырь Пресвятой Богоматери, но едва ли он пережил политический крах крестоносных государств, ставший необратимым после захвата Иерусалима султаном Саладином 2 октября 1187 года. Вероятно, именно кратковременность существования монастыря и стала главной причиной отсутствия других сведений о нем, кроме приведенного известия в *Житии* святой Евфросинии. Тем не менее ясно одно: возникновение русского монастыря в Иерусалиме – это еще одно следствие оживления связей Древней Руси со Святой Землей в XII веке, в эпоху крестовых походов.

В Новгород того же времени уводит еще одно свидетельство, говорить о котором здесь было бы уместно разве что как об одном из характерных фольклорных преломлений темы паломничества в Иерусалим, если бы не неожиданное (хотя и небесспорное) его подтверждение церковноархеологическим материалом. Мы имеем в виду «Повесть о путешествии новгородского архиепископа святого Илии (в схиме Иоанна) на бесе в Иерусалим», вошедшую, наряду со столь популярным в древнерусской культуре Чудом новгородской иконы Знамения Божией Матери (Битва новгородцев с суздальцами), в основную редакцию *Жития* Илии-Иоанна. Бес, опрометчиво явившийся смущать владыку в его келлии, сам оказался в плену, будучи «запрещен» святым в умывальнике. В качестве условия освобождения Иоанн выдвигает бесу требование: «Сее нощи донеси мя из Великаго Новаграда в Иерусалим-град и постави мя у церкви, идеже Гроб Господень, и из Ерусалима-града сее же нощи – в келии моей, в нюже дерзнул еси внити»[49]. Архиепископ Илия святительствовал в 1165–1186 годах, а о времени включения «Повести» в *Житие* можно с уверенностью сказать лишь то, что оно состоялось до 1439/40 года, когда при архиепископе Евфимии II были обретены мощи святителя Иоанна Новгородского. Казалось бы, нет никаких оснований усматривать в сюжете «Повести» что-либо, кроме позднейшей легенды, отдельные элементы которой имеют, кстати говоря, в том числе и западноевропейские корни. Однако в 1914 году И. А. Шляпкин опубликовал описание креста-мощевика XII века, по искусствоведческим признакам имеющего новгородское происхождение и издревле хранящегося в ризнице кафедрального собора в Хильдесхайме в Саксонии. Энколпион содержал частички святынь из Палестины, отчего и получил наименование «Иерусалимский крест» («*Das Jerusalemer Kreuz*»), а на ободе имел надпись: «Г[ОСПОД]И ПОМОЗИ РАБОУ СВОЕМОУ ИЛИ(И) СТЯЖАВЪШЕМОУ Х[РЬСТ]Ъ СИИ ВЪ СИИ ВѢКЪ И ВЪ БОУДОУЩИИ (...)». Богатство реликвии, а также ее приуроченность к Новгороду XII века дали право первооткрывателю связать ее с именем архиепископа Илии-Иоанна[50]. В таком случае приходится признать, что за фольклорным колоритом «Повести о путешествии... на бесе в Иерусалим»

скрываются какие-то вполне реальные контакты новгородского владыки второй половины XII века со Святой Землей – по меньшей мере как получателя святынь, доставленных в Новгород по его заказу (как была полувеком ранее привезена по заказу новгородского посадника Мирослава уже упоминавшаяся выше «доска оконечная» Гроба Господня).

Неслучайность «иерусалимского мотива» в легендарном образе святителя Илии-Иоанна подтверждается и литературным источником. В летописном сборнике, приобретенном в 1894 году Императорской Публичной библиотекой в Санкт-Петербурге и содержащем известия за 1163–1377 годы, в самом начале находим следующий текст: «В лето 6671 (1163/64. – *А. Н.*). Поставиша Иоана архиепископом Новугороду. При сем ходиша во Иерусалим калицы и при князе рустем Ростиславе (смоленский князь Ростислав Мстиславич, занимавший киевский стол в 1159–1167 годах. – *А. Н.*). Се ходиша из Великаго Новагорода от святой Софеи 40 муж калици ко граду Иерусалиму ко Гробу Господню. И Гроб Господень ꙗеловаша, и рада быша. И поидоша, вземше благословение у патриарха и святые мощи»[51]. В дальнейшем к реликвиям, доставленным этими каликами (чаша в Спасском соборе в Торжке), источник возвращается в статье 6837 (1329/30) года в связи с посещением Торжка московским князем Иваном Даниловичем Калитой; ко времени Ивана I или несколько более раннему, вероятно, и следует отнести оформление предания о «сорока мужах каликах» (число вполне эпическое, встречающееся, как мы помним, и в былинах).

Что бы ни скрывалось за эпическими намеками на какие-то связи святителя Иоанна Новгородского с Иерусалимом, вернемся на почву исторических фактов. Задача наших заметок не в том, чтобы представить исчерпывающий каталог сведений о связях Руси и Святой Земли в XII веке. Поэтому в дальнейшем мы не будем больше касаться данных, пусть и имеющих непосредственное отношение к теме, но источниковедчески уязвимых или не поддающихся исторической интерпретации, вроде эпизодических сообщений французских источников XIII века об участии русских воинов в первом крестовом походе (к которым иногда с излишним доверием относятся в литературе[52]), или вопроса о том, каких «салтанов за землями» стрелял «с отчего золотого престола» галицкий князь Ярослав Владимирович Осмомысл (1153–1187)[53]. Наша цель в другом: показать, что XII столетие, эпоха крестовых походов (в том смысле этого термина, какой мы в него здесь вкладываем), представляет собою период резкой активизации таких связей. В известном смысле, насколько о том можно судить по данным источников, она, эта эпоха, успела открыть для древнерусского общества относительно свободный и широкий доступ к палестинским святыням, но оказалась, увы, слишком краткой. Успех германского императора Фридриха II, сумевшего в 1229 году вернуть Иерусалим, оказался эфемерным: уже через пятнадцать лет, 11 июля 1244 года, он пал окончательно под натиском мусульман, что вызвало массовый исход христиан из города. Агония продолжалась еще довольно долго, завершившись оставлением в 1291 году последней крепости крестоносцев – порта Аккон и гибелью латинского Иерусалимского Патриарха Николая в волнах Средиземного моря. Но уже много раньше, когда поражения в Палестине и падение в 1204 году Константинополя, православного Царьграда, привели к своеобразному развороту крестоносной идеи от Ближнего Востока в сторону Восточной Европы, началось и неизбежное принципиальное изменение отношения к крестоносцам на Руси.

Еще во время третьего крестового похода 1187/89–1192 годов оно было вполне безоблачным; и эту безоблачность, весьма показательную на фоне не прерывавшейся

в течение XII века церковной антилатинской полемики, мы склонны объяснять в том числе и ставшей уже привычной устойчивостью русско-палестинских связей, которая была обеспечена существованием в Святой Земле крестоносных государств. В статье 1187 года Киевская летопись с горечью, но и не без надежды откликнулась на падение Иерусалима: «Того же лета бысть знамение месяца сентября 15 день, тма бысть по всей земле, яко же дивитися всем человеком, солнце бо погибе, а небо погоре облакы огнезарными... в той бо день того месяца (на самом деле – 2 октября. – *А. Н.*) взят бысть Ерусалим безбожными срацины... Мы же о сем поглаголим, аще во дни наша преда Господь град Ерусалим святыи безаконьным тем агаряном, да кто свесть тайная Его створеная? Обретаем бо в Судиских книгах, ... яко возиидоша иноплеменьници на (Е)русалим и вземше дщицю скрижали Завета Господьня... и побежени бывше Израилтяни от иноплеменьник, и святыню Завета Господьня плениша. И ни по колицех лет, якоже исповедають Цесарскыя книгы, опять возвратить Господь скрижали Завета Господьня во Иерусалим, пред нима же богоотець Давид веселия исполнися, скакаше играя. Нам же укореным сущим, понос приимающим от безаконых тех агарян, и чающе есмы Божия благодати и лика преславна»[54].

Это «мы» под пером киевского летописца, право же, нельзя не признать многозначительным. А через три года, когда чаяния древнерусского книжника, кажется, начинали сбываться с походом в Святую Землю крестоносного войска во главе с германским императором Фридрихом I Барбароссой (1152–1190), в той же летописи находим скорбный панегирик погибшему 6 июня 1190 года после блестящей победы у Иконии императору: «В то же лето иде цесарь Немецкыи со всею своею землею битися за Гроб Господень, проявил бо бяшеть ему Господь ангелом, веля ему ити. И пришедшим им и бьющимся крепко с богостудными тыми агаряны. Богу же тако попустившу гнев Свои на весь мир... и преда место святыня Своея иноплеменьником. Сии же немци яко мученици святии прольяша кровь свою за Христа со цесари своими (имеется в виду не только Фридрих, но и его сын Конрад, также погибший. – *А. Н.*). О сих бо Господь Бог наш знамения прояви, аще кто от них в брани от иноплеменьных убьени быша, и по трех дьнех телеса их невидимо из гроб их ангелом Господьним взята бывахуть. И прочий видяще се тосняхуться пострадати за Христа, о сих бо воля Господ ьня да сбысться, и причте я ко избраньному Своему стаду в лик мученицкыи»[55].

Тональность процитированных пассажей представляется весьма характерной. В древнерусских текстах XII века, повествующих о паломничествах в Палестину, мы действительно нигде не встретим даже намека на конфессиональную критику. Самое большее, что позволил себе игумен Даниил, – это легкую бытовую иронию над «латиньстими попами», которые во время Литургии в церкви Гроба Господня «в велицем олтари начата верещати свойскы», да вполне понятное удовлетворение от того, что при нисхождении Святого огня в Великую субботу его «кандило» зажглось, а от «фряжских кандил» «ни едино же възгореся»[56]. Можно, конечно, не придавать значения тому, что приведенное выше новгородское предание о сорока каликах заставляет их брать благословение у латинского патриарха Иерусалима, но нельзя с такой же легкостью игнорировать рассказ *Жития* святой Евфросинии о ее дружеской встрече с Иерусалимским Патриархом. «Владыко святый, – обращается к нему православная игумения, – сотвори милость на мне, повели, да отворятмися врата Христова». Патриарх исполняет ее просьбу, и святая Евфросиния входит в город «по стопам» Спасителя[57]. А ведь перед нами текст, созданный, скорее всего, в конце XII века. Поэтому только чрезвычайным упрощением можно объяснить уверенность историка крес-

товых походов, будто похвалы крестоносцам в Киевской летописи, «без сомнения (!), выписаны из какой-либо латинской легенды»[58], так же как и популярное в старой историографии суждение, что уже с понтификата Григория VII (1073–1085) «отчетливо обозначилось антирусское направление миродержавной политики папства»[59]. Напротив, на основе аутентичных текстов складывается впечатление, что древнерусские авторы хорошо понимали: относительной свободой паломничеств в Святую Землю русские люди обязаны власти крестоносцев. И в этом смысле никак нельзя согласиться с претендующим на афористичность тезисом В. Т. Пашуто, так комментирующим сообщение Новгородской первой летописи о том, что Добрыня Ядрейкович (будущий архиепископ Антоний) привез из разоренного крестоносцами Константинополя частицу Гроба Господня[60]: «Этот прихваченный в суматохе кусок – едва ли не единственная добыча Руси от крестовых походов»[61]. Далеко не так!

Кроме общеидеологического аспекта у приведенных здесь пространных выдержек из Киевской летописи есть еще один аспект, представляющий интерес для нас. Дело в том, что с большой степенью вероятности информация о крестоносцах в составе Киевского свода конца XII века имеет галицкий источник. По поводу знамения, предвещавшего падение Иерусалима, летописец замечает: «Тму, бывшюю в Галичи, яко и звезды видити середе дьни солнцю померкшю, в Киевьскои стороне никто же не види в тъ час», – а известию о гибели Фридриха Барбароссы в летописи непосредственно предшествует заметка о бегстве из венгерского плена галицкого князя Владимира Ярославича и его возвращении на галицкий стол с помощью Фридриха и владимиро-суздальского князя Всеволода Юрьевича (1176–1212). Внешнеполитический фон явно присутствует и в некоторых других летописных известиях о Святой Земле.

В Типографской летописи (в основе которой – Ростовский владычный свод 1489 года) сталкиваемся с уникальным сообщением о пятом крестовом походе 1217–1221 годов. В статье 6725 (1217/18) года здесь читаем: «... ходи король с угры и с немци в Иерусалим и бися за Гроб Господень с срацины, и не успев ничтоже, возвратився»[62]. Речь идет о походе венгерского короля Андрея II (1205–1235) и австрийского герцога Леопольда VI (1198–1230), высадившихся в Акконе осенью 1217 года. Военные действия успеха в самом деле не имели, и уже в январе 1218 года раздосадованный король двинулся в обратный путь. Одним из источников Типографской летописи в ее ранней части была, как выяснил А. А. Шахматов, одна из редакций Ростовского летописного свода середины XIII века[63], к которой восходят, по всей вероятности, и сведения в упомянутой статье 6725 года о смерти 2 февраля 1218 года великого князя Владимирского Константина Всеволодовича; источник же известия о крестовом походе А. А. Шахматов определить затруднялся[64]. Известие это нельзя не сопоставить с показанием родственной Лаврентьевской летописи, непосредственно предшествующим сообщению о кончине великого князя Константина: «Того же лета (1217/18 мартовского года. – *А. Н.*) приде епископ полотьскыи из Цесаряграда к великое князю Костянтину Володимерь, ведыи ею любовь и желанье до всего Божественаго церковнаго строенья ... и принесе ему етеру часть ог Страстии от Господень ... и мощи святаго Логина ... и мощи святыя Марья Магдалыии»; Константин «с радостью великою» поместил святыни в Вознесенском монастыре перед Золотыми воротами[65]. Что делал Полоцкий епископ в Константинополе, где уже тринадцать лет хозяйничали крестоносцы? Почему его обратный путь пролегал через Владимир Кляземский? Летопись не дает ответа. Но если принять во внимание традиционный галицко-суздальский союз, если учесть, что именно в это время

смоленские Ростиславичи (давние оппоненты суздальских Юрьевичей) готовили отвоевание Галича, где с 1214 года сидел венгерский королевич Кальман, сын Андрея II (Галич действительно был в 1219 году взят войсками Мстислава Мстиславича Удалого)[66], то владимиро-суздальское «эхо» галицких симпатий к крестоносцам не будет неожиданным. Мы, конечно, поостережемся утверждать, что Полоцкий владыка стал послом Андрей II, который свой поход в Святую Землю связывал между прочим с надеждами занять константинопольский престол Латинской империи[67], к Константину Всеволодовичу – для этого данных недостаточно. Но одно можно сказать с достаточной определенностью: связи Руси со Святой Землей не исчерпывались паломничествами, а имели и политическую сторону. Это обстоятельство заставляет задуматься над возможной дипломатической подоплекой также и других связанных с нашей темой сюжетов. И тут настает пора вернуться к паломничеству игумена Даниила. «Хожение» Даниила – памятник, бесспорно, уникальный как по ценности содержащейся в нем исторической, церковноархеологической и прочей информации, так и по своим литературным достоинствам, и потому обсуждать его можно с разных точек зрения. Здесь мы зададимся только одним вопросом: были ли у миссии игумена Даниила какие-либо иные цели, помимо чисто паломнических? И если да, то каковы они? Эта сторона дела в довольно обильной литературе, посвященной «Хожению», затрагивается не часто.

Между тем давно замечено, что положение и поведение Даниила в Святой Земле, насколько они отразились в его сочинении, часто далеко выходят за рамки приличествующих просто паломнику, пусть даже и монастырскому настоятелю. Даниил дважды удостоился аудиенции у иерусалимскою короля Балдуина I (1100–1118) («познал мя бяше добре и люби мя велми» – не без гордости замечает об этом автор «Хожения»), который не раз оказывал ему и другие знаки исключительного внимания. Так, в Великую Субботу во время шествия ко храму Гроба Господня король «игумену святаго Савы и мне худому близь себе поити повеле, а иным игуменом и черньцем всем повеле пред собою поити, а дружине своей повеле позаду поити»: Даниилу было разрешено осмотреть башню («столп») Давида, цитадель и арсенал Иерусалима, который «блюдуть ... вельми и не дадять влести никому же вонь лапь (то есть просто так, без особого дозволения. – *А. Н.*); мне же худому, недостойному пригоди Бог в столп-от святый, одва могох ввести с собою единаго Издеслава (одного из своих спутников. – *А. Н.*)»; по Палестине русский игумен путешествует под охраной то войск Балдуина, то «старейшины срациньскаго» «со оружием» (который вряд ли бы стал опекать Даниила без приказа свыше)[68]. Подобные наблюдения наводили некоторых исследователей на мысль, что тогдашний киевский князь Святополк Изяславич (1093–1113) использовал паломничество Даниила в дипломатических целях, а Балдуин был якобы заинтересован в политической или материальной поддержке Руси[69], что неудивительно ввиду ее «широкого участия в средиземноморской политике»[70]. Такого рода догадки сильно выиграли бы, будь они хоть немного конкретнее. Понятно, для этого нужны новые данные. Попытаемся представить их.

В свое время Д. С. Лихачев высказал предположение, что за путешествием Даниила кроется инициатива черниговских князей, искавших поддержки у латинского Иерусалимского Патриарха (!) против Владимира Всеволодовича Мономаха, опиравшегося на свои связи с Византийской Церковью[71]. Это курьезное мнение служит разве что яркой иллюстрацией сложности проблемы, но и в нем есть рациональное зерно – мысль, что миссию Даниила, если уж искать за ней политические цели, совершенно необязательно связывать с дипломатией именно киевского князя. Пред-

ставление о черниговском происхождении Даниила общепринято; неоднократные сравнения Иордана со Сновом, впадающим в Десну чуть выше Чернигова, указывают на то, что монастырь, в котором игуменил Даниил, находился, вероятно, не так далеко от самого стольного города. В этой связи имело бы смысл обратить внимание на кое-какие данные о ближневосточных связях черниговских князей XII века.

В Киево-Печерском патерике читаем, что один из сыновей черниговского князя Давыда Святославича (1097–1123) Святослав (Святоша-Николай) «имяще, ... еще в княжении сый, лечьца хытра вельми, имянем Петра, родом *сурянина*» (выделено *нами. – А. Н.*); *после вступления Святоши в Печерский монастырь этот врач-сириец* перебрался вслед за князем в Киев и долгое время безуспешно уговаривал его оставить монашество как род подвижничества, не подобающий княжескому достоинству[72]. Это известие, любопытное уже само по себе, обретает дополнительную весомость, когда мы вспомним, что именно князь-инок Николай-Святоша заказал некоему Феодосию Греку (вероятно, тому самому, который несколько позднее, в середине XII века, известен в качестве настоятеля Киево-Печерского монастыря) перевод Послания Папы святого Льва Великого Константинопольскому Патриарху Флавиану о ереси Евтихия, о чем сообщается в предисловии к самому переводу[73]. С этим практически не изученным памятником связано немало загадок. Непонятно, что же побудило Николая-Святошу обратиться к памятнику христологических споров середины V века? Почему греческий оригинал пришлось нарочно для этой цели выписывать из Рима (!) («еже от Рима твоея веры ради к нам прииде», – замечает переводчик, обращаясь к князю-заказчику)? Ведь Послание Папы Льва вошло в деяния IV Вселенского Собора в Халкидоне и потому, надо думать, было в библиотеке Киевской митрополии. Как бы то ни было, ясно, что один из главных документов исторической полемики против монофизитства был почему-то актуален для черниговского князя, постриженика Печерского монастыря, в первой половине XII века. «Лечец-сирианин» Петр, судя по имени, был христианином, а, стало быть, с большой долей вероятности – яковитом, то есть представителем западносирийской монофизитской Церкви, которая при арабах имела даже своего Патриарха в Антиохии, но при крестоносцах всячески третировалась (яковиты, в отличие от других монофизитов – армян, не допускались ко Гробу Господню). При этом дружба-вражда Николы-Святоши и «сирианина» Петра не могла стать непосредственной причиной интереса князя к антимонофизитской литературе, так как перевод Послания Папы Льва I был заказан князем много спустя после смерти Петра, ближе к концу жизни, то есть около 1140 года (в конце перевода Феодосий поминает князя-заказчика как покойного). Следовательно, сирийско-яковитский «раздражитель» в окружении Николая-Святоши, Святослава Давыдовыча Черниговского, был устойчивым, предполагая какие-то его (или черниговских Святославичей в целом) более или менее постоянные контакты со средой сирийских монофизитов.

Может сложиться впечатление, что эти наши умозаключения, сколь бы увлекательны они ни были, ведут в тупик, ибо для ответа на естественный вопрос, что же это были за контакты, данных не видно. Видимо, это не совсем так. В этой связи, полагаем, надо обратить внимание на одно интересное известие «Славянской хроники» Арнольда Любекского (ум. в 1211 г.), до сих пор, насколько нам известно, в науке вообще никак не комментировавшееся. Мы имеем в виду подробный рассказ о паломничестве в Иерусалим саксонского герцога Генриха Льва, главы рода Вельфов, грозного соперника императора Фридриха Барбароссы. Рассказ настолько насыщен местными деталями, что это заставляет видеть в его авторе участника описанных собы-

тий, имевших место в 1172 году. Интересующий нас эпизод заключается в следующем. Когда на обратном пути из Палестины Генрих двигался через Киликийскую Армению и приближался к Тарсу, к нему явились посланцы сельджукского султана Килидж-Арслана II (1156–1192), предлагая безопасный путь через владения своего господина. Через три дня неподалеку от Ираклии состоялась встреча герцога с самим иконийским султаном, «который обнял и расцеловал его, говоря, что они – кровные родственники». Вельфы отличались особенно внимательным отношением к своему родословию; их генеалогическая традиция одной из первых в Европе получила письменную фиксацию (в 20-е годы XII века). Поэтому понятно, что заинтригованный Генрих стал допытываться, сколь близко их родство, и вот что рассказал ему султан: «Некая знатная дама из Немецкой земли (nobilis matrona de terra Theutonicorum) вышла замуж за короля Руси (rex Ruthenorum), который родил от нее дочь, чья дочь оказалась в нашей земле – от нее-то я и происхожу»[74]. Немецкая часть генеалогической связи в источнике уточняется; видимо, именно по этой причине комментаторы старательно обходили данный сюжет. Однако после появления в самое последнее время новых и бесспорных данных о браке около 1070 года черниговского князя Святослава Ярославича (сына Ярослава Мудрого) с немкой Одой (изображение которой в составе семейства Святослава, кстати говоря, сохранилось на выходной миниатюре Изборника Святослава 1073 года[75]), племянницей германского императора Генриха IV (1056–1106)[76], такая связь выстраивается без труда. Дело в том, что мать Оды, Ида из Эльсдорфа, была родной сестрой майсенского маркграфа Экберта I, графа Брауншвайгского, который в свою очередь являлся прямым прадедом по женской линии Генриха Льва. Таким образом, Генрих приходился пятиюродным братом иконийскому султану Килидж-Арслану II, если матерью последнего действительно была внучка Святослава Черниговского и Оды – но другого подходящего брака «русского короля» со «знатной дамой из Немецкой земли» в занимающем нас хронологическом промежутке попросту нет. Сведения же о том, что матерью Килидж-Арслана II была христианка, подтверждаются и другими источниками. Оставляем в стороне вопрос о том, как внучка черниговского, а затем киевского князя могла стать женой сельджукского султана: в контексте нашей темы он неважен, хотя кое-какие соображения на этот счет, уводящие нас в область русско-византийской политики, возможны[77].

Итак, после всего сказанного уместно было бы спросить, не была ли именно эта вольная или невольная (в случае плена) династическая связь черниговского княжеского дома с сельджукскими султанами причиной его отмеченных выше сирийских контактов? Ведь для сообщения между «сельджукской» внучкой Святослава Ярославича и ее родным дядей Давыдом Святославичем Черниговским или тем же Николой-Святошей, ее двоюродным братом, было бы естественно использовать местных сирийских христиан-яковитов – народ чрезвычайно подвижный, из среды которого во множестве выходили купцы и особенно (как и из числа восточносирийских несториан) врачи. И далее: явно вырисовывающийся из «Хожения» *посольский статус* черниговского игумена Даниила не следует ли отнести не на счет Святополка Изяславича Киевского, а на счет черниговского князя Давыда Святославича, который искал следов или связи со своей сестрой или племянницей (последняя, родившаяся по расчету лет около 1090/1100 года, именно тогда могла попасть в сельджукский плен)? Это, понятно, всего лишь предположение, но предположение, выводящее рассуждения о политической подоплеке миссии Даниила из сферы догадок и общих соображений в сферу конкретно обоснованных построений, которые тем самым задают направление возможных будущих поисков.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Ряд такого рода свидетельств собран и проанализирован в ст.: Айналов Д. В. Некоторые данные русских летописей о Палестине // Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества. 1906. Т. 17, вып. 3. С. 333–352.

[2] Полное собрание русских летописей (далее: ПСРЛ). 2-е изд. Л., 1928. Т. 1. Стб. 14, 165; СПб., 1908. Т. 2. Стб. 10, 154–155. Отвлекаемся от той несущественной для нас здесь тонкости, что первая из приведенных цитат восходит к «Повести временных лет», а вторая – к предшествовавшему ей «Начальному своду», то есть первая воспроизводит текст хроники Георгия Амартола непосредственно, а вторая – через посредство так называемого «Хронографа по великому изложению».

[3] Успенский сборник XII–XIII веков / Изд. подгот.: О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Лянон; Под ред. С. И. Коткова. М., 1971. С. 95 (лев. стб.).

[4] Там же. С. 75 (прав. стб.).

[5] Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Изд. 2-е. СПб., 1868. Т. 2. С. 230–231; см. также комментированное переиздание. (Кн. 2: История Русской Церкви в период совершенной ее зависимости от Константинопольского Патриарха (988–1240). М., 1995. С. 114–115).

[6] Regesten der Kaiserurkunden des Oströmiscen Reiches von 565–1453 / Bearb. von F. Dölger. T. 2: Regesten von 1025–1204 / 2. erweit. und verbess. Auflage von P. Wirth. München, 1995. № 843.

[7] Vita sancti Mariani Scoti, cap. 4 (17) /Ed. J. Gamansius // Acta Sanctorum quotquot toto orbe coluntur. Paris, 1864. Februarii. T. 2. P. 369 C; см. также издание 4-й главы этого жития L. Bieler'ом: The Irish Ecclesiastical Record. , 1961. Vol. 95. P. 176–177; русский перевод соответствующего фрагмента см.: Назаренко А. В. Русско-германские связи древнейшей поры (IX–XI вв.): состояние проблемы. М., 1995. С. 40–41. (Доклады Научного центра славяно-германских исследований. Вып. 1).

[8] Назаренко А. В. Древне-русский *паломникъ* // Сб. статей в честь 70-летия чл.-корр. РАН Я. Н. Щапова. М., 1999 (в печати).

[9] Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / Изд. подгот. Я. Н. Щапов. М., 1976. С. 24, 33, 40.

[10] Щапов Я. Н. Княжеские уставы и Церковь в Древней Руси XI –XIV вв. М., 1972. С. 12–135 и стемма на с. 37.

[11] Юшков С. В. Исследования по истории русского права. Вып. 1: Устав князя Владимира. [Саратов, 1925]; стемму соотношения редакций по С. В. Юшкову см.: Щапов Я. Н. Указ. соч. С. 23.

[12] Щапов Я. Н. Указ. соч. С. 38–48.

[13] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 481.

[14] Срезневский И. И. Русские калики древнего времени // Записки Императорской Академии наук. 1861. Т. 1. С. 205–206; Он же. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1895. Т. 2. Стб. 870, ст. «паломьникъ»; Преображенский А. Этимологический словарь русского языка. М., 1900. [Т. 2], вып. 10. С. 405, ст. «пальма»; Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. 2-е изд. М., 1987. Т. 3. С. 193, ст. «паломник»; Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. 2-е изд. М., 1994. Т. 1. С. 618, ст. «паломник»; Шанский Н. М., Боброва Т. А. Этимологический словарь русского языка. М., 1994. С. 222, ст.»паломник» и мн. др.

[15] Древнерусская грамматика XII–XIII вв. М., 1995. С. 20–29 (автор раздела В. В. Иванов); Зализняк А. А. Древненовгородский диалект. М., 1995. С. 47–52.

[16] Житье и хожение Данила Русьскыя земли игумена: 1106–1107 гг. / Изд. М. Веневитинов. СПб., 1883–1885. С. 3, 13, 61, 130, 136 и др. (Православный Палестинский Сборник. Т. 1, вып. 3; Т. 3, вып. 3).

[17] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 85–86; Т. 2. Стб. 73.

[18] Соловьев С. М. Сочинения. Кн. 1, т. 1–2: История России с древнейших времен. М., 1988. С. 306. Примеч. 241 (к т. 1); Иловайский Д. И. Разыскания о начале Руси. 2-е изд. М., 1882. С. 103, 160; Ключевский В. О. Курс русской истории. М., 1987. Ч. 1. С. 98; Повесть временных лет / Подгот. текста, статьи и коммент. Д. С. Лихачева; Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. Изд. 2-е, исп. и доп. СПб., 1996. С. 454; и др.

[19] Палея Толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г.: Труд учеников Н. С. Тихонравова. М., 1896. Вып. 2. Стб. 649.

[20] Шахматов А. А. Корсунская легенда о крещении Владимира. СПб., 1906. С. 77. Прим. 1 (Отд. отт. из: Сб. ст., посвящ. акад. и заслуж. проф. В. И. Ламанскому по случаю пятидесятилетия его научн. деятельности. СПб., 1908. Ч. 2. С. 1029–1153); Он же. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 674–675 (Отд. отт. из: Летопись занятий имп. Археографической комиссии. Т. 20).

[21] Истрин В. М. Редакции Толковой Палеи // Известия Отделения русского языка и словесности Имп. АН. 1905. Т. 10. Кн. 4. С. 135–203; Т. 11. 1906. Кн. 1. С. 1–43; Кн. 2. С. 20–61; Кн. 3. С. 418–450.

[22] Шахматов А. А. Повесть временных лет и ее источники // Труды Отдела древнерусской литературы Института литературы АН (далее: ТОДРЛ). 1940. Т. 4. С. 131–139. Интересно, что среди приводимых здесь текстуальных схождений между «Повестью временных лет» и «Толковой Палеей» обсуждаемого нами нет.

[23] Творогов О. В. Палея Толковая // Словарь книжников и книжности Древней Руси (далее: СлККДР). Л., 1987. Вып. 1. С. 285–288 (особ. с. 287) (здесь и литература вопроса).

[24] Лавров П. А. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930. С. 54.

[25] Сборник толкований преимущественно на библейские тексты. РНБ, Q. п.1.18. Л. 42 об.– 43. (Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР, XI –XIII вв. М., 1984. № 309).

[26] Турилов А. А. Древнейшие отрывки пространного жития Константина-Кирилла Философа // Балканы в контексте Средиземноморья: Проблемы реконструкции языка и культуры. М., 1986. С. 95–100.

[27] Литературу о Даниеле см.: Творогов О. В. Даниил // СлККДР. Вып. 1. С. 111–112 (неполно); Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.) / Изд. 2-е, испр. и доп. для рус. пер.; Пер. А. В. Назаренко; Под ред. К. К. Акентьева. СПб., 1996. С. 321. Прим. 849.

[28] Бережков Н. Г. Хронология русского летописания. М., 1963. С. 135.

[29] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 295. Что такое «доска оконечная», пытался разъяснить Д. В. Айналов (Указ. соч. С. 344–345), ошибочно полагая, правда, что комментирует сообщение Новгородской первой летописи. По мнению известного специалиста но церковной археологии, речь идет об одной из тех боковых мраморных плит кувуклии Гроба Господня, в которых *были оконца,* как то описано и у Даниила (Житье и хожение Данила... С. 17–18); видимо, это был один из обломков, оставшихся после уже упоминавшегося нами разрушения храма 28 сентября 1008 года по приказу халифа ал-Хакима и продолжавших храниться как святыни.

[30] Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. А. Н. Насонова. М.; Л., 1950. С. 23–24.

[31] Памятники древнерусского канонического права. 2-е изд. СПб., 1908. Т. 1. Стб. 61–62. (Русская историческая библиотека. Т. 6).

[32] Там же. Стб. 27.

[33] Житье и хожение Данила... С. 136.

[34] Срезневский И. И. Указ. соч. С. 188–189.

[35] Изборник 1076 г. / Изд., подгот.: В. С. Голышенко, В. Ф. Дубровина, В. Г. Демьянов, Г. Ф. Нефедов. М., 1965. Л. 117.

[36] Житье и хожение Данила... С. 1–2 и др.

[37] Kötting B. Peregrinatio religiosa. Münster, 1950. S. 421–426. (Forschungen zur Volkskunde. H. 33–35); Подскальски Г. Указ. соч. С. 318–320.

[38] Беседа на новоявленную ересь богомилов // Бегунов Ю. К. Козма Пресвитер в славянских литературах. София, 1973. С. 351, 359.

[39] Житье и хожение Данила... С. 3.

[40] Патерик Киевского Печерского монастыря / [Изд. Д. И. Абрамович]. СПб., 1911. С. 110. (Слово 32).

[41] Coens M. Un sermon inconnu de Rupert, abbé de Deutz, sur S. Pantaléon // Analecta Bollandiana. 1937. T. 55. P. 264–267; Назаренко А. В. Неизвестный эпизод из жизни Мстислава Великого // Отечественная история (далее ОИ), 1993. № 2. С. 78 (латинский оригинал по списку Histor. Archiv Köln, cod. Wallraf. 320, fol. 138 v-139 r) 65–66 (русский перевод); Rheinische Urbare: Sammlung von Urbaren und anderen Quellen zur rheinischen Wirtschaftsgeschichte. Bonn, 1902. Bd. 1: Die Urbare von St. Pantaleon in Köln. S. 18 (запись о смерти Гиды в синодикесв. Пантелеимона под 10 марта).

[42] Назаренко А. В. Неизвестный эпизод... С. 69–70.

[43] Из древнейшего (XII в.) славника святой Евфросинии. Цит. по: Серегина Н. С. Песнопения русским святым: по материалам рукописной певческой книги XI–XIX вв.: «Стихирарь месячный». СПб., 1994. С. 346.

[44] Памятники старинной русской литературы, издаваемые гр. Г. Кушелевым-Безбородко. СПб., 1862. Вып.4: Повести религиозного содержания, древние поучения и послания / Извлеч. из рукоп. Н. Костомаровым. С. 177 (лев. стб.)–179 (лев. стб.). Критического издания *Жития* святой Евфросинии Полоцкой до сих пор нет.

[45] Там же. С. 178 (лев. стб.).

[46] Browning R. A new source of Byzantine-Hungarian relations in the XIIth century // Balcan Studies. 1961. Vol. 2, № 2. P. 202–203. (Речь Михаила Анхиала).

[47] На это обстоятельство недавно было указано: Шалина И. А. Богоматерь Ефесская–Полоцкая–Корсунская–Торопецкая: Исторические имена и архетип чудотворной иконы // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 225. Прим. 5. Впрочем, надо иметь в виду, что эпизода встречи с императором Мануилом нет в первой редакции *Жития*, к которой относится и древнейший из сохранившихся многочисленных списков (конца XV в.), он появляется только во второй редакции (Воронова Е. М. Житие Евфросинии Полоцкой // СлККДР. Вып. 1. С. 147–148); однако эпизод этот не производит впечатления вставки.

[48] Орлов А. С. Библиография русских надписей XI–XV вв. / С доп. М. П. Сотниковой. М; Л., 1952. № 16 (публикация надписи).

[49] Дмитриев Л. А. Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв.: Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л., 1973. С. 152–153.

[50] Шляпкин И. А. Русский крест XII века в г. Гильдесгейме // Вестник археологии и истории, издаваемый Имп. Санкт-Петербургским археологическим институтом. 1914. Т. 22. С. 36–45. Ср. последующие попытки, не всегда удачные, уточнить или оспорить выводы И. А. Шляпкина: Мясоедов В. К. «Иерусалимский крест» в ризнице собора в Гильдесгейме // Зап. Отделения русской и славянской археологии Русского археологического общества. 1918. Т. 12. С. 7–22 (автор обследовал крест de visu); Amman A. M. Ein wenig bekanntes byzantino-slavisches Enkolpion aus dem Domschatz in Hildesheim // Ellenica. 1954. T. 7. S. 126–133 (автор не знает предшествующих русских публикаций); Ludat H. Das Jerusalemer Kreuz: Ein russisches Reliquiar im Hildesheimer Domschatz. Köln; Graz, 1956 (Archiv für Kulturgeschichte. Bd. 38/1) (ср. ценную рецензию: Poppe A. // Studia Źródłoznawcze–Commentationes. 1960. T. 5. S. 137–139; Медынцева А. А. Древнерусский крест-мощевик из Хильдсегейма (так в тексте! – *А. Н.*) // Церковная археология: Материалы 1-й Всероссийской конференции (Псков, 20–24 ноября 1995). СПб.; Псков, 1995. Ч. 2. С. 63–66 (более поздняя датировка).

[51] Отчет Императорской Публичной библиотеки за 1894 год. СПб., 1897. С. 113–115 (публикация отрывков о новгородских каликах и доставленных ими иерусалимских святынях; перепечатано: Айналов Д. В. Указ. соч. С. 346, 348; Платонов А. И. Древнерусские паломники из среды духовенства и мирян // Там же. С. 524).

[52] Li Estoire de Jerusalem et d'Anitoche, cap. 9 // Recueil des Croisades: Historiens occidentaux. T. 5. Paris, 1895. P. 630; Rodolfe de Caen. Gesta Tancredi in expeditione Hierosolymitana // Ibid. Paris, 1866. T. 3. P. 676; Lozinskij G. La Russie dans la littérature française du Moyen Age // Revue des Etudes Slaves. 1929. T. 9. P. 256; Пашуто В. Т. Внешняя политика Древней Руси. М., 1968. С. 140–141.

[53] Слово о полку Игореве / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1950. С. 66–67. Д. С. Лихачев (Там же. С. 443–444) считает возможным понимать эти слова как свидетельство об участии галичан в борьбе против султана Саладина в ходе третьего крестового похода 1187/1189–1192 гг. Место темное, но ввиду связей Галича с Фридрихом Барбароссой (о которых скажем чуть ниже) гипотеза Д. С. Лихачева не выглядит невероятной. Во всяком случае, возражения М. А. Заборова (Известия русских современников о крестовых походах // Византийский временник. 1971. Т. 31. С. 85. Прим. 3), усматривающего в ней анахронизм (поход Игоря – 1185 год, фактическое начало третьего крестового похода – 1189 год), бьют мимо цели: Ярослав обязан был «стрелять салтаны» до создания «Слова», но не до похода Игоря.

[54] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 655–656.

[55] Там же. Стб. 667–668.

[56] Житье и хожение Данила... С. 129, 133.

[57] Памятники старинной русской литературы... Вып. 4. С. 178 (лев. стб.).

[58] Заборов М. А. Указ. соч. С. 86. Прим. 10.

[59] Там же. С. 85 (со ссылкой на: Рамм Б. Я. Папство и Русь в X–XV вв. М.; Л., 1959. С. 60 и след.).

[60] Новгородская первая летопись... С. 52 (под 1211 г.): «Тъгда же бяше пришьл ... Добрына Ядреиковиць из Цесаряграда и привезе с собою Гроб Господень, а сам пострижеся на Хутине у Святого Спаса».

[61] Пашуто В. Т. Указ. соч. С. 264.

[62] ПСРЛ. Пг., 1921. Т. 24. С. 87.

[63] Шахматов А. А. Обозрение русских летописных сводов XIV– XVI веков. М.; Л., 1938. С. 285–291.

[64] Там же. С. 288.

[65] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 441.

[66] Пашуто В. Т. Указ. соч. С. 246–247.

[67] С 1215 г. Андрей II был женат вторым браком на Иоланте, дочери императора Латинской империи Пьера II де Куртенэ, летом 1217 г. попавшего в плен к Феодору Дуке Комнину, правителю Эпира, откуда он так и не вернулся. Сыновья Пьера II были к тому времени еще детьми.

[68] Житье и хожение Данила... С. 25–26, 81, 92–93, 127–132.

[69] См., например: Данилов В. В. К характеристике «Хождения» игумена Даниила // ТОДРЛ. 1954. Т. 10. С. 92–94; Водовозов Н. Н. «Хождение» игумена Даниила и I крестовый поход // Ученые записки Московского государственного педагогического института. 1962. Вып. 178. С. 16–34; Глушакова Ю. П. О путешествии игумена Даниила в Палестину // Проблемы общественно-политической истории России и славянских стран: К 70-летию акад. М. Н. Тихомирова. М., 1963. С. 79–87.

[70] Пашуто В. Т. Указ. соч. С. 141–142.

[71] Лихачев Д. С. Литература второй половины XI–первой четверти XII вв. // История русской литературы. М.; Л., 1941. Т. 1. С. 85.

[72] Патерик Киевского Печерского монастыря. С. 83–85, 183. (Слово 20).

[73] Бодянский О. Славяно-русские сочинения в пергаменном сборнике И. Н. Царского // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1848. Т. 3, № 7. С. 1–22 (славянской пагинации).

[74] Arnoldi Chronica Slavorum, cap. I, 9 / E rec. I. M. Lappenbergii ed. G. H. Pertz. Hannoverae, 1868. P. 23–25.

[75] Миниатюра издавалась неоднократно. См., напр.: Изборник Святослава 1073 г. / Факсим. изд. под ред. Л. П. Жуковской. М., 1983. Л. 1 об.

[76] См. подробнее: Назаренко А. В. О династических связях сыновей Ярослава Мудрого // ОИ. 1994. № 4/5. С. 181–194.

[77] В. Г. Васильевский указал в свое время на послание византийского императора Михаила VII Дуки, относящееся к первой половине – середине 1070-х годов, в котором василевс предлагает анонимному адресату брак его дочери со своим братом; предложенная русским византинистом идентификация адресата со Святославом или Всеволодом Ярославичами (Васильевский В. Г. Труды. СПб., 1909. Т. 2/1. С. 3–55; первая публикация – 1875 г.) до сих пор остается непоколебленной. Попытки поставить ее под сомнение (Kashdan A. Rus'-Byzantine princely marriages in the eleventh and twelfth century // Harvard Ukrainian Studies. 1988/1989. Vol. 12/13. P. 418–419. [Proceedings of the Intern. Congress commemorating the Millennium of Christianity in Rus'-Ukraine]) основаны на недоразумении (см. нашу рецензию на этот юбилейный том: ОИ. 1992. № 4. С. 205). Если предположить, что планировавшийся династический брак дочери Святослава Черниговского (а к моменту переписки – князя Киевского: с 1073 по 1076 год) с членом императорской фамилии состоялся, то можно думать, что именно от него и произошла будущая мать иконийского султана.

КОБИЩАНОВ Ю. М.,
Институт Африки РАН

ВСТРЕЧА ХРИСТИАНСКИХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ В СВЯТЫХ МЕСТАХ ПАЛЕСТИНЫ И ЕГИПТА (ГЛАЗАМИ РУССКИХ ПАЛОМНИКОВ XV–XVIII ВЕКОВ)

В средние века и даже позднее, до XIX века, немалую часть христианского мира составляли люди восточнохристианских цивилизаций Азии, Африки и Кавказского региона. Их развитие было подобно благородной культурной прививке христианства к подвою древних цивилизаций Востока, территории которых располагались за пределами Римско-Византийской империи. После включения ряда христианских стран в состав исламских империй и почти полной изоляции других (Эфиопия, Южноиндийская Керала и т. п.) от основной части христианского мира, «восточнохристианские» черты их цивилизаций либо усилились, либо вовсе законсервировались. Захват Византии и Балканских стран османами также привел к их изоляции от христианской Европы и культурному сближению с восточнохристианскими общинами Османской империи; в социально-церковной культуре подданных империи появились многие характерные «восточные» черты, возможно, перекочевавшие и в Россию.

Однако даже не все греки стали восточными христианами: к примеру, жители Ионических островов, никогда не порывавшие своих связей с европейским христианским миром и свято хранившие традиции Византии, исторически занимавшей центральное (а не восточное) место в средневековом христианском мире. То же самое можно сказать о румынских, украинских и белорусских землях.

Наконец, и саму Россию нельзя безоговорочно относить к восточнохристианскому миру. Уже со времени своего формирования в XV – XVI веках, а затем в эпоху династии Романовых она заняла особое место по отношению к центральному, западному и восточному христианству, сочетая черты того, другого и третьего вместе с рядом неповторимых «северных» особенностей. Это не означает ни отрицания некоторых вполне восточнохристианских черт русской цивилизации, ни умаления роли центрального православного христианства, ни игнорирования части «восточных», евразийских истоков этой цивилизации и восточных нехристианских культурных веяний, которым она подвергалась в период своего формирования[1].

Нельзя забывать, что с самого своего зарождения (в золотоордынское и даже более раннее время) Россия была системой цивилизаций, включавшей в себя очаги тюркской ветви исламской цивилизации и др.; именно внутри этой системы одна из периферийных областей славянского христианского мира превратилась в особую русскую цивилизацию.

Уже в этот начальный период русские люди общались с представителями восточнохристианских цивилизаций, а именно: с татаро-монголами – несторианами, частью переходившими на службу к русским князьям и принимавшими Православие;

армянами-монофизитами и православными народами Кавказа. Все они, оказавшись на Руси, подчеркивали свое единоверие с русскими и активно ассимилировались с ними.

Те же из русских людей, кто совершал паломничество в Святую Землю – Палестину и Египет, видели здесь и местных христиан, и паломников со всего христианского мира, и монахов разных Церквей, совершавших Литургию в храме Гроба Господня. Они встречали и африканских христиан: коптов и эфиопов[2].

Изучение сообщений русских паломников в Святую Землю, а также дневников и других работ архимандрита Порфирия (Успенского), позволяет отметить, как с течением времени развивалось отношение русских к африканским христианам и к тем цивилизациям, которые они представляли[3].

Впечатление от первой встречи русского с коптами – равнодушие. В декабре 1465–январе 1466 годов в Сирию, Палестину и Египет совершил паломничество русский купец высшего разряда – гость Василий. Кроме святых мест (в Египте это была древняя смоковница близ Матарии, под сенью которой отдыхало Святое Семейство) особое внимание русского гостя привлек Каир – один из величайших городов средневекового мира. В иерусалимском храме Гроба Господня на Пасху 1466 года Василий наблюдал «куфидскую» (коптскую) Литургию, но в тексте «Хождения» не связывал ее с египетскими христианами[4].

Не было равнодушия у киевского архимандрита Агрефенья, пришедшего ко Гробу Господню около 1370 года, видевшего здесь среди прочих христиан также и «хабежей» (эфиопов) и «хабежскую» церковную службу.

Небольшое пояснение. Итальянские паломники XIV века видели в храме Гроба Господня часовню, еще одну наружную часовню на Голгофе при церкви Богородицы и в Вифлееме, в базилике Рождества, – алтарь, где совершали богослужение эфиопские христиане. Э. Черулли считал, что около 1340 года эфиопы организовали в Иерусалиме свой монастырь, а в 1370–1378 годах – скрипторий при этом монастыре. Агрефений застал эфиопскую монашескую общину в Палестине в период ее первого расцвета. В то время другие африканские христиане – копты и нубийцы – владели здесь меньшим числом святых мест[5].

Агрефений отметил у Гроба Господня кроме «присно наших православных грецкая и иверская» (грузинская) «службы проклятых ереси», в том числе «по праву страну Гроба Божия за столпы, при церкви Святого Воскресенья» 6 попов греческих, иверьские и фряжьские (у которых «служба латыньская»), арменьские, яковетьский (сирийских яковитов. – *Ю. К.*), хабежьский. Тамо у них и воды и кильи (кельи. – *Ю. К.*), и заходы. Отворяють церковь, когда придут поклоници»[6].

Тем же отвращением к проклятым ересям и обычаям еретиков проникнуто описание святых мест Иерусалима в «Хождении купца Василия Познякова». Родом из Смоленска, Василий Позняков торговал в Москве. В Святой Земле он оказался так. В 1556 году в Москву за царской милостыней прибыли Восточные православные Патриархи: Иоаким Антиохийский и Иоаким Александрийский – и Синайский архиепископ Макарий. Когда в 1558 году они отбыли на родину, царь Иван Грозный дал им в спутники Василия Познякова с сыном и товарищами, которым было поручено доставить в Иерусалим, Сирию, на Синай и в Египет поистине царские дары: икону, златотканные ризы, сотни соболей, деньги и пр. После долгого и трудного путешествия летом или осенью 1559 года Василий и его спутники прибыли в Египет. Местом постоянного пребывания они избрали Александрию, откуда Позняков совершал поездки в Каир (в октябре 1559 года), на Синай (в ноябре 1559 – начале

1560 годов) и в Палестину. Весной 1560 года Василий Позняков, его сын и прочие спутники с караваном паломников вступили в Иерусалим, где отпраздновали Пасху.

В сделанном Позняковым описании иерусалимской церкви Вознесения (в храме Гроба Господня) и богослужения в нем среди других неправославных христиан неоднократно упомянуты хабежи и кофти (копты) и «прочая их проклятая ересь со своими попы».

Особое удивление русского паломника вызвала эфиопская Литургия: «Дивно же видехом в ту нощь в церкви еретиков бесящихся и неистовство их. Армяне ходят и един от них ходит перед их владыкой – большой их поп, а звонит в колоколец, а дьякон их ходит перед тем же владыкою назад пяты с кадилом и кадит его... Хабежи же ходят вокруг Гроба Господня и есть у них бубны великие; и ходят вокруг гробницы и биют по тем бубнам и скачут и пляшут яко бы скомораси; а иные назад пяты идут и скачут. И дивахомося Божию человеколюбию, како терпит: не мочно бе человеку и на торжищи таковая беснования видети. Сих же окаянных видехом в церкви тако круг Гроба Божия бесящихся»[7].

В «Хождении купца Трифона Коробейникова» к этому добавлено замечание о коптской Литургии в церкви Вознесения: «А кофти во свое пение как козли гласуют, биют молотком в билце или в камень, аки трещоткою»[8].

Таким было впечатление москвича XVI века от древнейшей из сохранившихся в христианском мире коптской литургической музыки.

Трифон Коробейников был не купцом, а приказным дьяком. Выдвинулся он при Иване Грозном. В 1583 году Коробейников ездил с дипломатической миссией в Стамбул, а в 1593–1594 годах, при царе Федоре Иоанновиче, он совершил новую поездку в Стамбул, Иерусалим и на Синай. По возвращении в Москву он написал отчет. Однако не этот отчет, а другое сочинение, в основу которого было положено «Хождение Василия Познякова», получило широкую известность как «Хождение купца Трифона Коробейникова».

Позняков доставил в Иерусалим царские подарки Патриарху Герману. В ответном письме царю Патриарх, между прочим, писал: «Многие здесь у Святого Гроба носят митры: армяне и хабежи и прочие; только мы одни ее не носим»[10].

После Смутного времени паломничества из России в Палестину и Египет возобновились и продолжались, с перерывами на время русско-турецких войн, до советского периода. Одним из первых был купец из Плеса-на-Волге Василий Яковлев Гагара. Он торговал в Казани, посылая по Каспийскому морю корабли с товарами в Иран. В 1634 году Гагара, исполняя обет, отправился в паломничество по святым местам Востока, посетил Армению, «да много Палестинския земли прошел, и Грузинскую землю, и Сурьянскую (Сирию. – *Ю. К.)*, и копты, и Эфтопскую (Нубию? – *Ю. К.*), и Маронскую (Горный Ливан. – *Ю. К.*). Гагара побывал как в Нижнем, так и в Верхнем Египте и оставил замечательное по точности и содержательности описание этой страны – одно из самых подробных во всей средневековой географической литературе (кроме арабской). Возможно, свое паломничество к святым местам Василий Гагара сочетал с торговлей. В Египте он выкупил из рабства москвитянина Иеремию, о чем получил грамоту от Александрийского Патриарха Герасима. Этот документ, датированный 1636 годом, сохранился до нашего времени[11]. Надо думать, кроме Иеремии (или Еремея) в Египет попадали и другие русские «полоняники».

Рассказывая о Каире, Гагара не забывает сообщить о коптах: «А в Старом Египте (имеется в виду Старый Каир. – *Ю. К.*) создан храм во имя Пречистой Богородицы, а

служат в нем копты, нашея веры», – это единственное в русской литературе XVII века признание коптов единоверцами русских православных христиан. Явно со слов каирских коптов приведен следующий рассказ: «А на коей доске учился Господь наш Иисус Христос грамоте, и за ту доску по много лета немцы давали казны много, и копты немцам не продали, и немцы тое доску украли и увезли к себе. А кой священник коптовский водил тех в церковь, и его копты хотели камением побити до смерти и был в великом наказании...»[12].

Через полтора десятилетия Палестину и Египет посетили несколько русских людей. В 1651–1652 годах в Иерусалиме побывал иеродиакон из Троице-Сергиевой Лавры Иона Маленький. Сюда он прибыл, сопровождая возвращавшегося из Москвы Иерусалимского Патриарха Паисия. Спутником их до Константинополя был один из самых выдающихся людей тогдашней России – архимандрит Арсений (Суханов). В составленном Ионой описании церкви Вознесения Христова и пещеры Гроба Господня приведены сведения о светильниках и часовнях коптов и эфиопов[13].

Сходные сведения, относящиеся к тому же времени, приведены и в проскинитариях святых мест Иерусалима архимандрита Арсения (Суханова) и Назаретского архиепископа Гавриила, а также в челобитной В. В. Полозова. В книге Суханова, трижды посетившего Палестину и Египет, мы находим обширное описание Александрии, Каира с подворьем православного Александрийского Патриарха, Александрийской Патриархии в православном монастыре, Матарии, пирамид и пр. По словам Суханова, в то время «всех христиан в Египте, арабов и греков, тутошних жильцов, сказывают, сто шесть, а с приезжими будет и тысячу»; так ему сказал Синайский архиепископ Иоасаф, имевший в виду только православных без коптов. Зато при описании празднования Рождества Христова в иерусалимской церкви Святого Георгия упомянуты африканские христиане: «копты и хабежи на одном месте праздновали за один, а хабежский престол (алтарь. – *Ю. К.*) стоял порожень... Утреню хабежи с коптами служили, а обедню хабежи на своем престоле особно пели». В храме Гроба Господня упомянута «церквицы не велика; держат то место хабежи, люди черные, иже от великой Эфиопии христиане»[14].

Если определение коптов как единоверцев в устах Василия Гагары можно объяснить незнанием догматов и церковной истории, то высокообразованный архимандрит Арсений (Суханов) своим точным и объективным определением эфиопских христиан поднялся до того уровня, который был более характерен для Европы и России XIX–XX веков.

Гавриил Назаретский около 1651 года кратко сообщал, что «около же Гроба Христова... имут еретици тоя олтари: габеже, близу же тех копти», а также другие[15].

Еще меньше сообщил Василий Васильев Полозов, костромской сын боярский, совершивший паломничество в Палестину и Египет после того, как спасся из турецкой каторги. В храме Гроба Господня среди других христиан он видел коптов. В Египте Полозов жил полтора года, но рассказал об этом слишком кратко, не упоминая местных христиан. У Полозова мы находим то же братское мирское отношение к восточным христианам: грекам, сербам, грузинам, армянам (с армянами он общался так же часто, как и с греками)[16].

Между тем в Москве создавалась иностранцами: греками, немцами и др. – переводная литература об Эфиопии, Палестине и соседних странах. В 1686 году, когда саксонец Л. Рингубер уже подал царю свои записки об Эфиопии вместе с проектом установления тесных отношений между этой страной и Россией, а в русской столице готовились переводы «Истории Эфиопии» Иова Лудольфа, монах Чудовского монастыря Евфимий выполнил перевод изданного семью годами ранее в Венеции греческого проскинитария Арсения Каллуды Критского. Здесь русские

люди находили довольно точное описание своеобразных церковных обычаев «хампесов» – эфиопских христиан[17].

Несмотря на войны с Турцией, паломничества русских и украинцев в Палестину и Египет продолжались и в XVIII веке. В царствование Петра I сообщения об африканских христианах либо исполнены отвращения к проклятым ересям, либо нейтральны. К числу первых относится сообщение священника, отца Андрея Игнатьева, служившего в российском посольстве в Стамбуле, от 1707 года: «Есть во святой церкви велицей дву ересей скверные два капища: первая элосмадная и зловонная, приделана к самым стенам каплицы, идеже внутрь есть живоносный Гроб Христа Бога нашего, кофская, а ересь их есть монофелитская, яже исповедуют единую волю, и имеют три стены, а четвертая – Гроба Господня, а тии проклятые кофты имеют такоже пободного им в Египте своего патриарха, и большие имут проклятии к нечестивым туркам дерзновение, нежели греческий Александрийский Патриарх, и много их есть во Египте; а другая такая же есть скверная божница позади тоя кофтская на западе, идеже иссечены гробы два святых Иосифа и Никодима, глаголемая Сирьянская... Тамо же пещера Пресвятыя Богородицы... А ныне оную церковь и пещеру держат кофты и своим богомерзким приношением оскверниша».

В Александрии Игнатьев обнаружил, что «несть христианского дому ни единого»[18]. По сравнению со своими предшественниками он имел больше сведений о египетских коптах, но зато и больше всех усердствовал в их обличении.

К числу вторых относится сообщение иеромонаха Киево-Печерского монастыря Варлаама, служившего капелланом при фельдмаршале Б. П. Шереметеве: «В церкви велицей Воскресения Господня... многих вер собственные престолы: греческий, римский, арменский, кофтский, маронитский, несторианский»[19]. Кстати сказать, Варлаам не путает монофизитов, к которым относились армяне, сирийские яковиты-сурьяни, копты, эфиопы и малабарские христиане, с монофелитами, чью доктрину исповедовали марониты до заключения унии с Римской Церковью.

Самым интересным сообщением из всей группы памятников паломнической литературы петровского времени можно считать записки московского староверческого священника Иоанна Лукьянова (1711 год). Из паломнической литературы он читал лишь «Коробейникову книгу», никогда прежде не покидал Москвы и не общался с иноземцами. Чужие лица и нравы приводили его в ужас, о родном же городе он постоянно вспоминал на чужбине. Но когда этот москвич поближе познакомился с турками, они для него «как русские стали». «А когда мы шли на корабли со арапи... а мы, трое нас, что пленники, языка не знаем, а куда нас везут, бог весть». Но все обошлось хорошо. В Дамиетте хозяин судна – араб, «кликнул гречанина, да и отдал меня в руки... так гречанин нанял арапов под нашу рухлядь, да и пошли в метоху в монастырское подворье. Тут нас игумен принял с любовью и трапезу добрую учредил, а языка не знает, да старец у него повар сербин, он, спасибо, язык русский знает, так нам отраднее стало». В Иерусалимской церкви Воскресения Лукьянов видел коптское и «хабежское» богослужения[20].

В 1770–1794 годах начинаются паломничества в Святую Землю саровских монахов. Первым из них был сын курского купца Игнатий (в миру Иван) Деншин. Собственно, до паломничества он был афонским монахом, лишь позднее стал саровским. В путь он отправился в 1766 году, в 1770–1772 годах был в Палестине, затем посетил Египет. Его отношение к инославным христианам лишено фанатизма. Он пишет, что «около большой церкви (Воскресения Христова) устроены маленькие церкви разных христиан, и служат они на своем языке». Игнатий истово поклонился святым местам, заключенным внутри этих часовен, обойдя их все по очереди, в числе прочих «церковь коптских христиан, в ней приделана палатка, где Гроб Господень».

В Вифлееме, где «место от Ирода избиенных младенцев содержут армяне, сирияне и копты», Игнатий также помолился. В Египте, в Каире, он «поклонихся святому месту, где Пресвятая Богородица с предвечным младенцем Господом нашим Иисусом Христом и со Иосифом бежавши от Ирода в Египет и пребывали на оном месте, тут есть пещера и монастырь, который содержут христиане кофтские»[21].

Немного больше сведений об африканских христианах в Палестине приводит другой саровский иеромонах (впоследствии архимандрит) Мелетий, побывавший здесь в 1793–1794 годах. Написанное им «Путешествие в Иерусалим» было издано лишь однажды, больше не переиздавалось и давно стало библиографической редкостью. Образованный светски и духовно, Мелетий часто ссылается на описания паломничества его предшественников: Арсения Суханова, Василия Григоровича-Барского, Радзивилла-Сиротки (которого он читал в русском переводе), а также греческий проскинитарий Досифея (повторявший Арсения Каллуду) и русский академический «Лексикон географический». В Палестине Мелетий был принят в кругу греческого и коптского духовенства и получил от него информацию об эфиопских христианах и их взаимоотношениях с коптами и греками. Точно так же в Астрахани от местных индийцев Мелетий слышал об «индианах» – христианах Кералы. Отчасти книжного, греческого, отчасти устного происхождения сведения Мелетия о «хампесах, или абиссинцах» и «эфиоплянах», которых он считает двумя разными народами[22].

Главную ценность представляют личные наблюдения Мелетия: «Копты... В бытность мою в Иерусалиме поп у них был эфиоплянин, другой аравитянин, третий египтянин... (6/17 марта 1794 года) бедный хампес, пребывающий некие дни внутри церкви у коптов, поставил над Гробом Господним на армянском месте свечу на ночь, а сам, приседя в притворе в восточно-полуденном углу, молился. Кандиловозжигатель, францисканский арап, пришед внутрь для осмотрения своих светильников и увидевши хампесову свечу, схватил и выбросил вон. Хампес, вскочив, ухватил арапа, сей же оного, и тако схватясь, начали биться, кричать и ругать друг друга. На крик их сошлись все живущие в церкви греки, армяне и копты. Греческий прежний слепой скевофилакс присоветовал францисканцам наискорее бьющихся разнять, дабы не услышали турки, и поутру послать в монастырь к начальнику, чтобы он турков попросил отпереть врата и хампеса из церкви вывести. Посему так и исполнено. Но хампес, выходя из церкви, довольно ругал и проклинал францисканов. Сей же бедный человек не многих дней жаловался грекам и показывал уязвленные на теле места, но как сии его языка не знали, то ясно о вещи понять не могли, и уже после через драку враг его открылся... 22 дня, сидя я с монахами в братской трапезе у окошка и смотря на Хампесское подворье, находящееся за стеной церковною от востока, вдруг увидел хампесов с коптами, воздвигнувших великую ссору, и первые последних с двора прогнали палками. Сему причина была та, что один из коптов не благочинное у церковной стены ученил дело... Хампесов, или абиссинцев, я положил тех, кои восприяли православную греческую веру; из числа коих я видел одного молодого человека, жившего в патриаршем монастыре... Копты и хампеси, вкупе в великой церкви отправляющие мольбу, при изумленных своих напевах употребляют на Пасхальной утрени и разные инструменты, приплясывая и бия в ладони. Когда я на Пасху, после Литургии выходя из церкви, остановился посмотреть, как армяне, копты, хампеси и сирияне, яко единого исповедания люди, один за одним, делая литию, обходили место Снятия Господня... [В монастыре святого Авраама] между стены великой церкви и двух молитвенниц, коптской и хампесской, проходят на Хампесское подворье. Оно довольно просторно и имеет несколько келий, или чуланов«[23].

Отношение Мелетия к инославным восточным христианам-монофизитам, хотя и «разноверцам», но «людям вселенской единоверной нашей братии» – это глубокое

уважение, сочувствие в страдании, христианская братская любовь. В своем отношении к ним Мелетий является прямым предшественником архимандрита Порфирия (Успенского). Вместе с тем, довольно зная о различиях Православия и монофизисма, Мелетий видит прежде всего этническое многоцветие христианства: «Скажу теперь, какие роды людей вселенской единоверной нашей братии были в собрании во Святом Сионе и составляли совокупное празнество. Греки двух языков, то есть собственного и турецкого; аравитяне, или арапы палестинские, египетские и сирийские; египтяне; хампеси; славяне разных пород: болгары, сербы, россияне, малороссияне и прочие; волохи, молдавцы; грузины; сириане, или халдейцы, и армяне»[24]. Такое восприятие станет господствующим у паломников-писателей XIX века.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Кобищанов Ю. М. Место исламской цивилизации в этноконфессиональной структуре Северной Евразии –России // Общественные науки и современность. М., 1966. № 2. С. 91 и сл.

[2] Изучение исторических документов об эфиопской, нубийской и коптской колониях в Палестине началось еще в XIX веке, первоначально в общих работах по истории святых мест, из которых следует отметить: Муравьев А. Н. История Иерусалима. СПб., 1858. Т. I–II; Соловьев М. По Святой Земле // Русское обозрение. 1892. Т. 2. С. 291–637; Тураев Б. А. Абиссинский монастырь в Иерусалиме и его библиотека // Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества. СПб., 1903. Т. XIV, ч. II, № 1. С. 115–132. Важнейшие более современные исследования: Cerulli E. Etiopi in Palestina. Roma. 1943, V. I; 1947, V. II; Monneret de Villard U. «Liber peregrinationis» di Jacopo da Verona // «Nuovo Ramusio». Roma, 1950; Abuna Philippos Mangistu. The Ethiopian Holy Places in Jerusalem. Jerusalem, 1955; Petracek K. Die Athioper in Jerusalem in den Tschechischen Reisebeschreibugen des XV und XVI Jhdrts; Meinardus O. The Copts in Jerusalem. Cairo, 1960; Peridis S. P. La presence ethiopienne a Jerusalem-son statut juridique et ses droits de propriete sur lr monastere de Dayr es-Sultan. Addis Ababa, 1961; Tedeschi S. Profolo storica di Dayr as-Sultan // Journal of Ethiopian Studies (Addis Ababa). V. II, № 2. P. 92–160. Во всех этих работах использована лишь малая часть русских «хождений» и других источников и ни одного украинского источника.

[3] Кобищанов Ю. М. Первые встречи русских с африканцами: Египет глазами русских путешественников XV–XVIII веков // Кобищанов Ю. М., Куббель Л. Е. Африка глазами наших соотечественников. М., 1974. С. 37 и сл. Аналогичное исследование записок украинских паломников см.: Кобищанов Ю. М. Украинцы в Африке // Африка: встречи. С. 318 и сл.; Его же. Украинские путешественники XVIII века в Египте // Африка глазами... С. 59 и сл.; Его же: Записки украинских паломников в Святую Землю как источник по истории связей Украины с африканским христианством // Православный Палестинский Сборник (далее: ППС). М., 1992. Вып. 31(94). С. 64–67.

[4] Хождение гостя Василия, 1465–1466 гг. // ППС. СПб., 1884. Т. II. Вып. 3. С. 10. Кроме того, перечислены службы: греческая, иверская (грузинская), сербская, «фряжская», сирьянская, яковитская, «мелфедиская» (маронитская), несторианская. Предшественники Василия, совершившие паломничество в Иерусалим, – Игнатий Смолянин (около 1405 года) и инок Зосима (1419–1422 годы) – перечисляют здесь службы разных христианских народов и Церквей, но неафриканских христиан.

[5] Cerulli E. Ibid. V. I. P. 1230; V. II. P. 381–382; Monneret de Villard U. Ibid. P. 39, 60–61.

[6] Хождение архимандрита Агрефенья обители Пресвятыя Богородицы (около 1370 г.) / Под ред. архимандрита Леонида // ППС. 1896. Т. XVI, вып. 3(43). С. I–X, 6, 10.

[7] Хождение купца Василия Познякова по святым местам Востока, 1558–1561 гг. Под редакцией Х. М. Лопарева // ППС. СПб., 1887. Т. VI, вып. 3. С. 36, 39–40, 42–43.

[8] Хождение Трифона Коробейникова, 1593–1594 гг. / Под ред. Х. М. Лопарева // ППС. 1889. Т. IX. Вып. 3(27). С. 23. Если «Хождения Василия Познякова» сохранилось всего три списка, причем все дефектные, то «Хождения купца Трифона Коробейникова» открыто более двухсот списков, не считая множества изданий.

[9] Там же. С. I, XIX–XX.

[10] Каптерев Н. Ф. Сношения Иерусалимских Патриархов с русским правительством с половины XVI до конца XVIII столетий. ППС. 1895. Т. XV. Вып. 1(43). С. 11.

[11] Записки о паломничестве Василия Гагары сохранились в двух редакциях. Более ранняя озаглавлена «Хождение в Палестинских местах убогого Василия»; более поздняя, сильно

переработанная и расширенная – «Житие и хождение в Иерусалим и Египет казанца Василия Гагары» // ППС. СПб, 1891. Т. XI, вып. 3.

[12] Там же. С. 17–18.

[13] Повесть и сказание о похождении в Иерусалим и во Царьград Троицкого Сергиева монастыря черного диакона Ионы по реклому Маленькова. 1649–1652 // ППС. 1895. Т. XIV. Вып. 3(42). С. 8, 9–10, 17, 37, 39, 42, 48.

[14] Проскинитарий Арсения Суханова, 1649–1653 гг. // ППС. 1889. Т. VII, вып. 3. С. 57, 156. Арсений Суханов был сначала архидиаконом, позднее настоятелем монастыря, известным сподвижником и критиком Патриарха Никона. Московское правительство неоднократно использовало его знания и дипломатический талант. В 1636 году он участвовал в русском посольстве в Грузию. Его паломничество в Иерусалим в 1649–1652 годах было одновременно дипломатической миссией: в Иерусалим он привез «два сорока» соболей и письмо Патриарху Паисию от царя. На Украине, в Молдавии, Турции и Египте он вел официальные и полуофициальные переговоры с правителями государств и главами Церквей. В 1654 году Суханов совершил третью поездку на Ближний Восток по благословению Патриарха Никона.

[15] Повесть о святых и Богоприходных местах Святого Града Иерусалима, приписываемая Гавриилу, архиепископу Назаретскому, 1651 г. / Под ред. С. О. Долгова // ППС. 1900. Т. VIII. Вып. 1(52). С. 6. Три сохранившихся списка XVII века не дают имени автора «Повести», три списка XVIII века называют его Назаретским епископом Гавриилом. Гавриил прибыл в Восточную Европу за милостыней и здесь остался. Он жил в России, на Украине, снова в России; в обеих странах изучал славянский язык и овладел им настолько, что в присутствии Богдана Хмельницкого прочел по-старославянски молитвы. Язык «Повести» – русский с элементами старославянского, украинского и греческого – говорит в пользу версии об авторстве Гавриила Назаретского (там же. С. II–IV).

[16] Чумаченко Э. Г. Путешествие В. В. Полозова по странам Ближнего Востока в 70-е годы XVII века: Источниковедческий анализ челобитных Полозова // Палестинский сборник. История и филология стран Ближнего Востока. М.; Л., 1966. Вып. 15 (78). С. 221–225. В 1651 году В. В. Полозов, будучи подростком, попал в плен к крымским татарам. Через полтора года был подарен турецкому султану, а через 12 лет за тайное исповедание христианства был отправлен на каторгу, где находился 9 лет и 2 месяца – таким образом, он пробыл в плену более тридцати лет. Около 1672 года галера, на которой гребцами были Василий Полозов и другие «московские невольники», потерпела караблекрушение, но Полозов и другой невольник спаслись на том же бревне, к которому были прикованы. Тогда-то он и отправился в паломничество, а совершив его, двинулся на родину и в конце ноября 1676 года пришел в Москву. Через некоторое время В. В. Полозов подал царю Алексею Михайловичу челобитную, позднее переделанную в «хождение» (Чумаченко Э. Г. Указ. соч. С. 210–227).

[17] Памятники древней письменности. Проскинитарий святых мест Святого Града Иерусалима, на греческом языке написал критянин Арсений Каллуда и напечатал в Венеции в 1679 году; с греческого на славянский диалект перевел чудовский монах Евфимий в 1686 году. Изд. архимандрит Леонид (Кавелин). СПб.,1883. С. 28, 31–32.

[18] Путешествие из Константинополя в Иерусалим и Синайскую гору находящегося при российском посланнике, графе Петре Андреевиче Толстом, священника Андрея Игнатьева и его брата Стефана в 1707 г. // Паломники-писатели петровского и послепетровского времени или путники во Святой Град Иерусалим. Ср.: Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. М., 1873. Кн. 3, отдел 5. С. 39 и сл., 44.

[19] Паломники-писатели ... С. 63.

[20] Путешествие в Святую Землю старообрядца, московского священника Иоанна Лукьянова в царствование Петра Великого (1711 г.) / Изд. С. А. Соболевского. М., 1864. С. 52 и сл., 71.

[21] Описание путешествия отца Игнатия в Царьград, Афонскую Гору, Святую Землю и Египет, 1766–1776 гг. // ППС. СПб., 1891. Т. XII. Вып. 3(36). С. 17–18, 20, 23.

[22] Путешествие во Иерусалим Саровския общежительныя пустыни иеромонаха Мелетия в 1793 и 1794 годах. М., 1800. О том, в каком состоянии находилась в то время эфиопская колония в Палестине, говорит следующий эпизод. Екатерина II готовила словарь всех языков мира. В 1784 году русское правительство направило запрос Патриархам Иерусалимскому и Антиохийскому со списком 285 слов и с просьбой сообщить их перевод на «абиссинские языки с разными диалектами». Однако ответ, вероятно, не был получен: следов его в архивах не обнаружено. Первое (1787 г.) и последующие издания словаря вышли без эфиопских материалов.

[23] Там же. С. 124–127, 145, 169.

[24] Там же. С. 161–162, 174, 224–226, 279.

ЧИЧУРОВ И. С.,
доктор исторических наук,
Институт российской истории РАН

ЕПИСКОП ПОРФИРИЙ (УСПЕНСКИЙ) КАК ВИЗАНТИНИСТ

Когда говорят о том наследии, которое оставлено для нас выдающимися деятелями Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, то, естественно, не забывают и о том вкладе, который сделан ими в отечественную гуманитарную науку и в отдельные ее отрасли. Применительно к Преосвященному Порфирию говорить о нем как о византинисте, пусть это покажется парадоксальным, необычайно трудно. Трудно, во-первых, потому, что не просто вычленить из обширного наследия епископа Порфирия какую-то одну отрасль гуманитарного знания, даже столь обширную как византиноведение; трудно вычленить эту отрасль, не нарушив многогранности обширнейшего его творческого наследия. Трудно и потому, что Преосвященный Порфирий представлял еще то поколение ученых, которое отличалось энциклопедизмом знаний, умением работать в эрудитском направлении и сочетало в себе все это гармонично, что потом, увы, в значительной степени было утрачено.

Но, пожалуй, самое трудное заключается в том, что наследие епископа Порфирия (Успенского) как византиниста является, увы, удручающим примером того, как много было утрачено в нашей академической ученой традиции за последующее столетие.

Для того, чтобы составить себе представление о вкладе Преосвященного Порфирия в византиноведение, причем, в византиноведение не только отечественное, но много шире – в византиноведение международное, надо вспомнить о том, что в те годы, то есть еще с середины 40-х годов прошлого столетия, когда начинал епископ Порфирий, византинист еще не располагал описанием рукописных собраний не только Афона или Синая, но и ряда европейских. В те годы еще не существовало тех справочных пособий, к которым обращается византинист нынешнего столетия; в те годы, естественно, многое даже и в жизни бытовой выглядело совсем иначе, и условия работы, ученой работы в том числе, были в определенном смысле значительно сложнее.

Так вот, епископ Порфирий начинал нельзя сказать чтобы совсем с нуля, этого, конечно, не было. Приехав в первый раз на Афон, он сразу же вспоминает, что прибыл в тот год, когда завершилось столетие с момента, как отец Василий Григорович-Барский посетил Афон, то есть, конечно же, он начал не с самого начала, но тем не менее Владыкой Порфирием были заложены прочные и надежные основы для дальнейшего развития отечественного византиноведения и, повторю: то, что им было сделано уже в середине 40-х годов прошлого столетия, сохраняло свое значение и многие десятилетия спустя. Так что пытаясь как-то оценить вклад Преосвященного Порфирия в развитие византиноведения, надо в первую очередь помнить о том, что, действительно, он многое делал впервые и многое делал один; не следует забывать и о том, что многое из того, что он делал как ученый, он делал в те немногие часы, чаще всего ночные или полуночные, как он писал, которые ему оставались либо от богомолья на Афоне, либо от бесед с духовными старцами, либо от всех тех

обязанностей, которые ложились на него, когда он возглавлял Русскую Духовную Миссию.

Но в чем-то ему, несомненно, везло, потому что применительно к епископу Порфирию можно без преувеличения сказать, что значительную часть его вклада в развитие византиноведения составляют многие и весьма важные, первого класса открытия, которые выпадают на долю далеко не каждого гуманитария. Вспомним, что именно с именем Преосвященного Порфирия связана находка самого древнейшего кодекса– Синайской Библии. С именем епископа Порфирия связана находка древнейшей рукописи Четвероевангелия 835 года, написанного минускулом, а также и находка древнейшей датированной унциальной рукописи, которая помогает восстановить историю греческого книжного письма, особенно в очень сложной фазе ее перехода от унциала к минускулу; не последней является и находка в переплете одной из греческих книг, глаголических отрывков. Собственно говоря, даже простой перечень этих открытий мог бы занять немалое время.

Я не могу себе позволить забыть и о том, что именно епископом Порфирием были открыты беседы Константинопольского Патриарха Фотия, в которых упоминается о первом крещении Руси в 60-е годы IX столетия. Еще раз скажу: действительно, из одних только открытий, сделанных Владыкой Порфирием, может быть составлен такой перечень, для оглашения которого потребуется много времени. Но этим отнюдь не ограничивается вклад епископа Порфирия в развитие – именно в развитие – византиноведения. Открытия открытиями, но он умел и многое предвидеть в развитии византиноведческой науки, о чем свидетельствует уже первое его посещение Афонских монастырей.

В первый раз Преосвященный Порфирий был на Афоне чуть менее года, да притом два месяца из этого срока ему пришлось провести в Константинополе по причине тяжелой болезни, то есть совокупный срок его работы на Афоне был еще меньше. Повторюсь: он пишет о том, что все 20 Афонских монастырей, которые ему довелось посетить, все скиты и отдельные келлии, – все это он посещал в часы, свободные от богомолья и бесед с духовными старцами, но все это он удивительным образом успел сделать. И самое главное: уже в середине 40-х годов им совершенно четко и подробно было сказано, какой переворот в византиноведческой науке может сделать публикация Афонских актов. Причем, размах и глубина этого переворота им подробно описывается таким образом, что, обращаясь к этому ретроспективно, видишь, как много им было предсказано, насколько он умел предвидеть все те направления в изучении Афонских актов, которые, без преувеличения можно сказать, осуществляются и по сей день, правда, увы, уже не у нас на Родине, а за ее пределами – во Франции.

Но как бы то ни было, уже в 1846 году епископ Порфирий совершенно четко себе представляет, что публикация грамот Афонских монастырей, которыми он в тот первый свой приезд занимался особенно интенсивно, прежде всего поможет выверить всю хронологию Византийской империи, поможет восстановить очень важные разделы ее хозяйственной жизни, поможет осветить демографические проблемы и особенно то, на что он всегда обращал свое пристальное внимание, а именно на то, что любым образом связывает Византию либо со славянством, либо с Древней Русью. Епископ Порфирий сразу же увидел, *что* могут дать Афонские акты для прояснения роли славянства в истории Византии.

Его внимание, когда он работал с Афонскими актами, было обращено и на собственно филологические проблемы, на проблемы терминологические; он при знакомстве с Афонскими актами сразу же определил, какова может быть их роль в

изучении, например, латинской терминологии в составе греческой лексики Византийского периода и как это может быть использовано для решения проблем о том, в какой степени римское право влияло на Византию и на славянские народы.

Только за этот первый приезд на Афон, за те немногие месяцы, ему удалось прочитать, описать и отчасти переписать без малого 500 грамот. Представьте себе, что это совсем не книжные тексты, и даже по сравнению с рукописной книгой читать грамоты – труд нелегкий; и тогда, когда за это дело взялись уже в послевоенные годы нынешнего столетия во Франции, то пришлось создавать большой коллектив современных византинистов, оснащенных много серьезнее и щедрее, нежели это имело место с Владыкой Порфирием.

Но не только грамоты, хотя и грамоты в первую очередь, интересовали его тогда на Афоне. Равным образом он успел за этот небольшой срок прочитать без малого 250 надписей, опубликовать десятки славянских печатей и т. д. и т. п. Уже один объем того, что им было сделано, впечатляет, равно как и то, насколько он мог предвидеть те направления в изучении Афонских актов, которые будут осуществляться через многие десятилетия после его кончины.

Надо еще также сказать, если иметь в виду значение работ епископа Порфирия (Успенского) применительно к актам Афонских монастырей, что, по сути дела, за очень непродолжительное время он создал основу для публикации Афонских актов, которая потом и осуществлялась с конца прошлого столетия до 1913 года у нас на Родине. В нынешнем столетии это направление нами было утрачено, то есть все то, что создавалось Владыкой Порфирием на солидной основе и с перспективой на многие десятилетия, все это перешло несколько позже уже в другие руки.

Еще одна из несомненных заслуг епископа – это сохранение греческого и греко-православного письменного литературного наследия в монастырях Святой Земли. Здесь в первую очередь следует вспомнить о том, сколько им было сделано для сохранения, и именно сохранения, духовного наследия Синайского монастыря.

В ученой литературе, и в том числе литературе последних десятилетий и даже последних лет, можно проследить некоторый скептицизм в оценке этого вклада епископа Порфирия (Успенского). Скептицизм, на мой взгляд, совершенно неоправданный, потому что, как об этом уже после кончины Владыки писал Бенешевич, издавая первые два тома описания греческих рукописей Синайского монастыря, история библиотеки этого монастыря напоминала скорее историю ее разграбления. Епископ Порфирий много сил потратил, во-первых, на то, чтобы самому подготовить описание более чем 550 списков. Во-вторых, когда в 1858 году обсуждался вопрос о том, что же делать дальше, и когда за 2 года до этого лейпцигский профессор Тишендорф через министра народного просвещения пытался добиться поддержки России с тем, чтобы он мог получить доступ к этим сокровищам Синайского монастыря, Владыкой Порфирием было совершенно четко сказано и предложено, что прежде всего России надо обратиться к архиепископу Синайскому и рекомендовать ему не продавать рукописи и не выдавать их из монастыря, но послать туда русских ученых для составления каталога описания библиотеки Синая. И что, по его мнению, было тоже важно – для наиболее значительных драгоценных кодексов рукописного собрания Синая поступить так, чтобы под гарантию Русской Миссии получить их на некоторое время для воспроизведения с последующим возвращением их на Синай.

Все это было чрезвычайно актуально к тому времени, когда шел спор между Тишендорфом и епископом Порфирием о том, как надо поступить с Синайской библиотекой и с описанием рукописей этой библиотеки. Но все это, к сожалению,

оставалось актуальным и десятилетия спустя после смерти епископа Порфирия, что еще раз показывает, насколько прозорлив он был в этом направлении. Я приведу лишь два примера: после Владыки Порфирия монастырь посещали и Гартхаузен, – знаменитый специалист по палеологии, и Бенешевич, и всякий раз при всяком посещении, между которыми было 10 или чуть более 10 лет, оказывалось, что каждый из посетителей мог получить доступ к разному количеству рукописей: по всей видимости, даже в какие-то незначительные, небольшие десятилетия, оно не оставалось постоянным. И не удивительно, что в 1915 году, в разгар Первой мировой войны, в одной из немецких газет появилось объявление о том, что мюнхенский антиквар Людвиг Розентальф предлагает к продаже собрание арабских и сирийских рукописей Синайского монастыря IX–XII столетий, – то есть то, к чему призывал Преосвященный Порфирий, имело смысл и значение не только при его жизни, но сохраняло свое значение и десятилетия спустя после его смерти.

Я хотел бы еще раз подчеркнуть то обстоятельство, что ученые занятия епископа Порфирия (Успенского) и на Афоне, и на Синае, и на Святой Земле далеко не всегда были непосредственной целью его официальной деятельности, особенно как главы Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. Он отрывал на это от своей собственной жизни, действительно, без преувеличения ночные и полуночные часы, о которых он, еще работая на Афоне, писал, что многое из того, что им сделано, делалось во многие часы ночные и полуночные, «когда не спали только мы двое: я да море Афонское».

Если сравнить отношение к Преосвященному Порфирию его современников, специалистов по византиноведению, по греческой рукописной книге, то тут, к стыду своему, мы опять-таки должны признаться в том, что уже современники Владыки, например, лейпцигский тогда еще приват-доцент Виктор Гартхаузен, обращался к епископу Порфирию как к одному из лучших знатоков греческого письма. Гартхаузен работал тогда над подготовкой классического теперь уже пособия по греческой палеологии и обращался к Преосвященному за советом и с просьбой прислать одну фотографию с Порфирьевского Четвероевангелия 835 года, на что тот откликнулся молниеносно, если учитывать то, что это были 60-е годы прошлого столетия, и прислал Гартхаузену не одну фотографию, на которую тот рассчитывал, а несколько, чтоб он действительно смог увидеть переход от греческого унциала к минускулу. Владыка Порфирий из тех немногих строк, которые ему Гартхаузен направил, моментально понял, *что* может быть необходимо специалисту, работающему над историей греческого минускула.

Когда пытаешься в наши дни, по нашей отечественной литературе нынешнего столетия, по византиноведческой литературе, выяснить, каким был вклад епископа Порфирия (Успенского) в нашу науку и в науку международную, то с удручением констатируешь, что имя это практически не упоминается. Более того, там где оно вдруг появляется, происходит просто постыдная путаница, когда для русского византиноведения 90-х годов прошлого столетия утверждается мысль о том, что именно на эти годы приходится плодотворная издательская деятельность, я цитирую: «П. С. Успенского, которого относят к ученикам Васильевского и Федора Ивановича Успенского». Преосвященный Порфирий, конечно же, этого не заслужил, и нам грех мириться с таким положением дел, и (не) в последнюю очередь потому, что епископом Порфирием (Успенским), также как и архимандритом Антонином (Капустиным), в нашу гуманитарную науку и в науку византиноведческую был сделан вклад, который трудно переоценить.

КОРОВИН Д. В.,
аспирант Института российской истории РАН

«МОСКОВСКИЕ ВЕДОМОСТИ» О РУССКИХ В СВЯТОЙ ЗЕМЛЕ

Одним из наиболее печальных парадоксов современной российской исторической науки является практически полная неизученность истории Русской Православной Церкви ближайшего к нам периода: конца XIX – начала XX веков.

Несмотря на значительное и репрезентативное обеспечение источниками, в этой области отсутствуют тематические исследования, не выработан метод, не создана система подходов. Создалась ситуация, когда различные аспекты церковной жизни XI, XV, XVII веков нам более знакомы, чем Церковь того времени, когда жили наши прадеды.

Причиной создавшегося положения можно считать опасность возникновения определенных политических аналогий церковно-исторической проблематики, вызванных хронологической близостью эпохи. Ситуация, которая в настоящее время не может быть терпима, ставит перед исследователем задачу выявления и введения в широкий научный оборот максимально полного комплекса источников, охватывающего по возможности все стороны жизни Церкви, в особенности проблемы миссии в современном ей российском обществе, для глубокого осмысления которой не представляется возможным пройти мимо разработки такой темы, как «Средства массовой информации как церковно-общественный источник».

В обозреваемый период (1880–1905 годы) фактически единственным средством массовой информации была общественно-политическая периодика, время расцвета которой пришлось на последнюю четверть прошлого века. Тогда же шел и процесс формирования позиции по церковным вопросам основных столичных газет: «Московских ведомостей», «Нового времени», «Русских ведомостей», «Русского слова», «России». В то же время оформились и новые типы церковной периодики.

Говоря об освещении проблем Церкви светскими изданиями, в нашем случае газетами, необходимо прежде всего отметить, что церковная позиция того или иного органа печати складывалась как результат взаимодействия следующих трех факторов:

– идеологического;
– персоналистического;
– информационного.

Под идеологическим фактором разумеем идейное направление газеты, под персоналистическим – роль редактора и авторов, под информационным – количество и способы подачи информации на определенную тему, частота публикаций. Невозможно не учитывать также авторитетность газеты, определяющуюся давностью начала издания, частотностью и периодичностью выхода в свет, укорененностью репутации в общественном сознании, достоверностью подаваемой информации.

В свете вышесказанного становится понятным наше обращение к феномену церковно-общественных публикаций ежедневной газеты «Московские ведомости».

Особенностью этого издания, выделяющей его из прочих, является то, что «Московские ведомости» были среди ведущих светских газет Российской империи единственной глубоко и строго церковной газетой, чему немало способствовали три фактора, выше нами упоминавшиеся. Идейно газета занимала четкую позицию православной державности, будучи в этом стабильна, что обеспечивалось благодаря редакторам, издателям и авторам, принадлежавшим к кругу великого русского мыслителя и публициста М. Н. Каткова, возглавлявшего «Московские ведомости» в 1863 – 1887 годах. Все последующие годы, вплоть до закрытия большевиками в 1917 году, информация на церковные темы публиковалась на одном из самых достойных мест. Публикации эти поражают современного секулярного читателя богатством и разнообразием тем и, что самое главное, тонким и подлинно православным пониманием проблем Русской Православной Церкви того времени, неподдельной озабоченностью ее судьбами в мире.

Именно это и дает нам право считать церковно-общественную политику газеты «Московские ведомости» эталоном для всех средств массовой информации – как прошлых, так и нынешних.

Исторической же науке «Московские ведомости» интересны еще и тем, что процесс формирования церковно-общественной позиции газеты проходил четко и явственно, причем затрагивались и проблемы Святой Земли – вопросы сохранения там церковной организации, без чего немыслимо существование Церкви в ее мистическом аспекте, а также обеспечения русского присутствия в Святой Земле. При изменении подхода – от констатации до глубокого анализа – позиция «Московских ведомостей» оставалась однозначно и последовательно направленной на принципиальное отстаивание интересов Православия и России.

В начале рассматриваемого нами периода «Московские ведомости» примерно 2–3 раза в год помещали обзорные материалы о деятельности Императорского Православного Палестинского Общества. Помимо этого, в № 104–105 за 1883 год под инициалом С. (скорее всего, М. П. Соловьев) был помещен очерк «Воспоминания о поездке на Восток. 1881–1882. Святая Земля», в № 122 за 1884 год была опубликована заметка N. «План Иерусалима», в № 264 – материал о русской помощи православным на Востоке. 1885 год отмечен публикацией воззвания от Елеона (№ 98). В 1886 году редакция обращается в № 333 к проблемам русской школы во Святой Земле.

К сожалению, рамки настоящего доклада не позволяют должным образом рассмотреть установочную передовую статью главного редактора «Московских ведомостей» М. Н. Каткова «Россия и Церковь на Востоке», помещенную в № 205 за 1885 год. Следует отметить однако, что она во многом продиктована аналитическим материалом представителя Антиохийского Патриархата Георгия Абрамовича Муркоса (1846–1911), известного как переводчик «Путешествия Антиохийского Патриарха Макария в половине XVII века, описанного его сыном архидиаконом Павлом Алеппским» и труда «Муаллака» («Учение») арабского философа VI века Имру-уль-Кайса. Г. А. Муркос является также автором целого ряда статей по вопросам рукописной культуры и книжности православных арабов, публиковавшихся в 1889–1899 годах в «Сборнике Московского Главного архива Министерства иностранных дел» и в «Древностях восточных» Московского археологического общества, а также отдельными изданиями. Обращался Г. А. Муркос, правда, в значительно меньшей степени, и к проблемам эортологического наследия Московской Руси.

Рассматриваемая нами работа Г. А. Муркоса раскрывает нам его в качестве аналитика-комментатора. Статья называется «Интересы России в Палестине» и

опубликована в № 348–350 за 1882 год. Она явилась определяющей на весь обозреваемый период. Обрисовывая ситуацию в Палестине и Сирии, сложившуюся на рубеже 1880-х годов, Г. Муркос констатирует: «В последнее время мы были свидетелями странных событий, совершавшихся в Палестине: Иерусалимские Патриархи были свергаемы с престола и как преступники отправляемы в ссылку...; каждый выбор нового Патриарха не обходился просто, как это делается в других Восточных Патриархатах, а сопровождался всевозможными интригами; и ближайший пример этого мы видим в тех беспорядках, которые сопровождают в настоящее время выбор Иерусалимского Патриарха». Г. Муркос задается вопросом, почему это происходит в Иерусалимской Церкви, а не в какой-либо иной, и высказывает предположение, что нестроения являются следствием обладания Иерусалима главными святынями христианского мира, что вызывает определенный интерес, проявляемый к поступающим «со всех концов Вселенной», как выражается автор, пожертвований.

Далее Г. Муркос заявляет, что Россия «не может оставаться равнодушною зрительницей всему тому, что происходит в Иерусалимской Церкви», так как «строй церковного управления... поддерживается почти исключительно на те деньги, которые поступают туда из России, жертвующей свои деньги, конечно, на поддержание Православия, а не на интриги». Основная ценность обстоятельной статьи Г. Муркоса – в четком определении круга проблем, составляющих церковный вопрос в Палестине, который, по мнению автора, «есть не просто местный церковный, но и русский политический, так как весь строй тамошнего церковного управления главным образом, если не исключительно, поддерживается русским золотом. Между тем этот строй, – подчеркивает автор, – не только идет вразрез с русскими интересами, но и во вред как для местных жителей, так и для Православия в Святой Земле».

Раскрывая причины создавшегося положения, обозреватель подчеркивает, что в данном случае отношения со светскими властями не имеют решающего значения и не служат основаниями для нестроений. «На всем вышеупомянутом (имеется в виду сфера влияния Турции. – *Д. К.*) пространстве Востока национальной идеи почти не существует, и все обособления истекают единственно из религиозных различий. Такой взгляд поддерживается турецким правительством и лежит в основе мусульманского вероучения...»

Кто же подлинно виновен в создавщемся положении? Основываясь на материалах В. Н. Хитрово в «Палестинском сборнике» 1881 года и публикациях ведущих газет того времени, Г. Муркос называет следующие составляющие ситуации:

– политика Иерусалимского Патриархата и его экономическая деятельность;

– экспансионистская и националистическая деятельность фанариотов и их влияние на Иерусалимский Патриархат;

– националистическая политика Святогробского братства;

– католический и протестантский прозелитизм в Палестине и Сирии;

– агрессия униатства.

Особый вес работе антиохийца придает опора на научно выверенные сведения, значительное число цифр и выкладок, холодный анализ. Да и по объему своему «Интересы России в Палестине» резко выделяются из тематических материалов «Московских ведомостей» катковского периода. Отличают исследование также аналитическое направление, сочетающееся с повышенной информационной ценностью. Будучи опубликована в трех номерах, статья занимает около трех колонок в каждом.

Что касается мер, предлагаемых Г. Муркосом для утверждения России в Палестине, то, помимо усиления политического воздействия на положение дел, он предлагает

наращивать религиозное и политическое присутствие; в последнем вся надежда возлагается на деятельность Православного Палестинского Общества, которому посвящена статья.

Последовавшие за материалом Г. Муркоса публикации «Московских ведомостей» дают основание предполагать, что для редакции одной из крупнейших и авторитетнейших газет Российской империи суждения православного аналитика явились своего рода руководством к действию. Публикации по Святой Земле так или иначе были связаны с защитой позиций Русской Церкви и Российского государства, а также Православия в целом в этом регионе. В этом отношении показательны опубликованные в 1886 году материалы: «Печальное положение Православия на Востоке» (№ 101), уже упоминавшаяся «Русская школа во Святой Земле» (№ 353). В 1887 году появляется статья «Возрождение Палестины».

Период С. А. Петровского (1888–1896) ознаменован всесторонними коренными преобразованиями в газете. Для «палестинской» темы это означало углубление содержания статей. Правда, на некоторое время воцаряется затишье: в 1888–1890 годах публикуется лишь одна статья «Патриарх Никодим и раскол в Святогробском братстве», подписанная «Славянин» (№ 113 за 1888 год).

В этом же году страницы газеты наполнились материалами по Святогробскому кризису. Открывается этот комплекс статей в № 248 сообщением за подписью «Православный» под названием «Союз Святогробцев с массонами». Тему продолжает архимандрит Рафаил (с 1895 года глава православных арабов Нью-Йорка) аналитической заметкой «О Святогробцах» (№ 254). Значение проблемы было настолько велико, что взялся за перо и сам С. А. Петровский: в № 256 появляется передовица «О Святогробцах».

Далее следует полемика между главой Святогробского братства архимандритом Арсением (№ 270) и православным арабом Георгием Шухривибом (№ 271), что вызвало в № 283 реплику А. Аплечеева. Тему продолжает в № 290 заметка, подписанная «Сын Православной Церкви» и озаглавленная «Важность церковного вопроса о Святой Земле», после чего начинается регулярная публикация «Писем с Востока», авторство которых можно по ряду косвенных признаков приписать Г. Шухривибу. Упомянем здесь два из них, непосредственно касающихся интересов России – в № 309 и 319.

С № 346 «Московские ведомости» знакомят читателей с серией «Иерусалимских писем» под псевдонимом «Святоградец». Появление их в газете было весьма частым. Продолжалось оно и в 1892 году. В том же году (в № 19) под инициалом «М.» (предположительно М. П. Соловьев) был помещен материал «Архимандрит Леонид, Святогробческое братство и митрополит Филарет». Святогробческая тема привлекла внимание и Г. Муркоса, опубликовавшего в № 21 статью «К Святогробскому вопросу», а М. П. Соловьев поместил в № 72–73, аналитическую «Апологию Святогробцев». В № 33 Святоградец анализирует интересы России непосредственно в Иерусалиме.

Собственно на этом заканчиваются на несколько лет серьезные комментарии по проблемам России и Палестины, хотя путевых заметок, новостей, сообщений (например, «Печальное положение анахоретов в Иордановой пустыне», № 164 за 1892 год) публикуется немало. Возрастает и число информационных сообщений о деятельности Императорского Православного Палестинского Общества (ИППО) в Сирии и Палестине. Следующим аналитическим комментарием по проблемам Палестины является статья Льва Александровича Тихомирова «Россия в Святой Земле» (№ 268–270, 29–30 сентября и 1 октября 1901 года). Посвященная конкретной теме – ревизии учреждений ИППО в Святой Земле и Сирии, работа выдающегося русского публици-

ста и религиозного философа, пришедшего к осознанию начал православной государственности путем непростых исканий, тем не менее выходит на уровень подлинно духовного осмысления целей, задач и дел ИППО.

Тихомиров не ограничивается сухой констатацией результатов деятельности ИППО, не раскрывает их религиозный смысл, как его позже раскроет священномученик протоиерей Иоанн Восторгов, выступая 7 октября 1907 года при поминовении величайшего подвижника русского дела в Святой Земле великого князя Сергия Александровича во время открытия Московского отдела ИППО: «Святая Земля будит в верующем сознание братства православных народов. Вместе с тем она говорит о печальной судьбе и тягостном положении Православия на Востоке и мировом значении России – его единственной защитницы, исторически и преемственно восприявшей это призвание от умирающей Византии»*.

За 6 лет до произнесения этих слов, Л. А. Тихомиров изложил эту мысль более развернуто, развивая цитированные выше слова Г. А. Муркоса:

«С тех пор, как пала Византийская империя, взоры Святой Земли, колыбели христианства, могли с надеждой о помощи обращаться только к православной России».

Вместе с тем Л. Тихомиров сознает парадокс, возникший в результате низложения Турции: Россия оказалась бессильна помочь Святой Земле, в покровительстве которой, по мнению философа, заключается движущая сила русской истории, во всяком случае, имперского ее периода.

Фактическое низложение Россией Турции как мировой державы привело и к изменению характера русской помощи Востоку: она становилась на путь «мирный и культурный», причем положение Церквей в Святой Земле «представлялось в самом печальном виде».

В оценке причин создавшегося положения Л. Тихомиров солидарен с Г. Муркосом: «Тяжко подорвало силы Восточного Православия магометанское иго, но множество опустошений произвели и освободительные усилия Европы. Древние крестовые походы и новейшие миссии Рима и протестантизма в некоторых отношениях принесли Православию более вреда, нежели мусульманство. Сокрушение мусульманства, произведенное Россией, – признает Тихомиров, – дало в Сирию и Палестину легкий доступ европейским влияниям, подрывающим основы Православия гораздо более тонко и непоправимо, нежели во времена тяжкого ига магометан».

В оценках деятельности таких сил, как святогробцы и фанариоты, Тихомиров идет даже дальше Муркоса (впрочем, Тихомиров здесь скорее публицист, чем ученый):

«Узкая национальная политика греков... подрывала в туземных населениях идею Православия – делом денационализации всех народностей в пользу греческой... В половине XIX века, – подводит нас к основной части статьи Тихомиров, – Россия увидела, что древние могучие Патриархии в колыбели христианства готовы превратиться в корпорации одной иерархии, без паствы, без народа, который есть самое «тело Церкви».

Каков же выход? По Тихомирову, он в «воскрешении внутренних сил Православия, а не... каких-либо ссорах с Оттоманскою Портой, политическое владычество коей составляло, можно сказать, наименьшее из зол, терзавших древлевосточное Православие». Вместо этого России «пришлось... тягаться на религиозно-культурной почве с лучшими силами всей Западной Европы».

---

* Иоанн Восторгов, протоиерей. Полное собрание сочинений. СПб., 1995. Т. 3. С. 352.

Основной, по мнению Тихомирова, силой, могущей исполнить русскую историческую миссию в Палестине, является ИППО, «которое, – свидетельствует Тихомиров, – явилось истинным выразителем того духа, с которым Россия немало времени ведет дело помощи нашим восточным единоверцам. Не много десятков лет, – продолжает Тихомиров, – существует Палестинское Общество, но много уже сделало, получило много признаний своих блестящих заслуг, видело и много врагов и не только там, где их естественно ожидать, но и самих русских людей...»

Далее Тихомиров подробно рассказывает о проблемах взаимоотношений с Иерусалимом и Антиохией, прозелитизма, о тружениках ИППО и т. д.

Статьи Г. А. Муркоса и Л. А. Тихомирова программны для «Московских ведомостей» с точки зрения осмысления, выработки взгляда на миссию России в Палестине и духовное значение русского присутствия в Святой Земле.

ПЕРЕЧЕНЬ ПУБЛИКАЦИЙ «МОСКОВСКИХ ВЕДОМОСТЕЙ» О СВЯТОЙ ЗЕМЛЕ (1880–1905)

I. Русское церковное присутствие в Святой Земле

1. Катков М. Н. Неурядица в Иерусалимской Церкви. Степень участия России в Иерусалимском вопросе. – 1882, № 350.
2. Муркос Г. А. Интересы России в Палестине. – 1882, № 348–350.
3. Воспособление православным на Востоке. – 1884, № 264.
4. Катков М. Н. Россия и Церковь на Востоке. – 1885, № 215, 296.
5. Назначение нового настоятеля Иерусалимской Миссии. – 1894, № 91.
6. М. М. Памяти А. С. Норова. – 1895, № 291.
7. Л. Т. (Л. А. Тихомиров). Россия в Святой Земле. – 1901, № 268–270.

II. Деятельность Императорского Православного Палестинского Общества (ИППО)

1. Информационные сообщения о жизни и деятельности ИППО. – 1882, № 172; 1883, № 29; 1884, № 210, 216, 296; 1885, № 98, 155, 312; 1886, № 346; 1887, № 88, 112; 1890, № 357; 1893, № 196; 1894, № 140, 328, 330; 1896, № 71.
2. Русская школа во Святой Земле. – 1896, № 353.
3. Соловьев М. П. Святая Земля и Православное Императорское Палестинское Общество. – 1891, № 189, 203, 222, 227, 228, 242, 251.
4. Соловьев М. П. ИППО в 1895 году. – 1896, № 75, 105.
5. Освящение храма в честь Императора Александра III в Иерусалиме. – 1896, № 170.
6. Грингнут В. А. Императорское Православное Палестинское Общество. – 1902, № 6.
7. В. Т. Палестинское общество. – 1903, № 10.
8. Палестинское общество. – 1903, № 80.

III. Положение во Святой Земле

1. Воззвание Елеона. – 1885, № 98.
2. Мансуров Б. Письмо к издателю. – 1885, № 336.
3. Поправка (к письму Б. Мансурова). – 1885, № 338.
4. Печальное положение Православия на Востоке. – 1886, № 101.
5. Русский православный. Положение Православия на Востоке. – 1890, № 354.
6. Письма с Православного Востока. – 1891, № 309, 319.
7. Вести с Православного Востока. – 1892, № 4.
8. ИППО и русские учреждения в Святой Земле. – 1894, № 2.
9. Соловьев М. П. Из прошлого и настоящего Святой Земли. – 1895, № 298, 306.
10. В Святой Земле. – 1895, № 339.

11. Кин. Новый униатский Патриарх Ближнего Востока. – 1902, № 134.
12. В. Т. Из истории Иерусалимской Патриархии в XVI –XIX веках. – 1902, № 199.
13. Лийев. Нападение евреев на русскую школу в Палестине. – 1902, № 281.
14. Лийев. Как живется в Назарете. – 1902, № 288.
15. Грингтут В. А. Латинская пропаганда на Ближнем Востоке. – 1903, № 301.

IV. Святогробский кризис 1891–1892 годов

1. Славянин. Патриарх Никодим и раскол в Святогробском братстве. – 1888, № 113.
2. Православный. Союз Святогробцев с масонами. – 1891, № 248.
3. Архимандрит Рафаил. К вопросу о «Святогробцах». – 1891, № 254.
4. Петровский С. А. О Святогробцах. – 1891, № 265.
5. Письмо архимандрита Арсения по Святогробскому вопросу. – 1891, № 270.
6. Шухривиб Г. По поводу письма отца Арсения. – 1891, № 271.
7. Аплечеев А. По поводу полемики Святогробского братства. – 1891, № 283.
8. Сын Православной Церкви. Важность церковного вопроса о Святогробцах. – 1891, № 290.
9. Святоградец. Иерусалимские письма. – 1891, № 396; 1892, № 17.
10. По поводу «Иерусалимских писем». – 1892, № 17.
11. М. Архимандрит Леонид, Святогробское братство и митрополит Филарет. – 1892, № 19.
12. Муркос Г. А. К Святогробскому вопросу. – 1892, № 21.
13. Святоградец. Иерусалимские письма (об интересах России в Иерусалиме). – 1892, № 33.
14. Русский Паломник. Бессарабские и кавказские имения «Святого Гроба». – 1892, № 58, 66, 81, 107, 113.
15. Соловьев М. П. Апология Святогробцев. – 1892, № 72–73.

V. Путевые и паломнические заметки о Святой Земле

1. С. Воспоминания о поездке на Восток. 1881–1882. Святая Земля. – 1883, № 104–105.
2. N. План Иерусалима. – 1884, № 122.
3. Возрождение Палестины. – 1887, № 168.
4. Красковский И. С русскими паломниками. – 1889, № 173.
5. Я. Место Богоявления Господня и его окрестности. – 1891, № 108.
6. Печальное положение анахоретов в Иордановой пустыни. – 1892, № 164.
7. Русский Турист. По Святой Земле. – 1891, № 302, 319; 1892, № 12, 129, 138, 161, 166, 239.
8. В. В. Т. Святой Иерусалим. Воспоминания из путешествия в Палестину. – 1903, № 87.

УЛЬЯНОВ О. Г.,
зав. Сектором церковной археологии Центрального музея древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублева

«ФИЛОКСЕНИЯ АВРААМА»: БИБЛЕЙСКАЯ СВЯТЫНЯ И ДОГМАТИЧЕСКИЙ ОБРАЗ

Если сыновья твои будут сохранять завет Мой и откровения Мои, которым Я научу их, то и их сыновья во веки будут сидеть на престоле твоем
(Пс. 131, 12 – Песнь восхождения паломников в Иерусалим)

Год достопамятного 150-летнего юбилея Русской Духовной Миссии в Иерусалиме наряду с широким церковным торжеством был ознаменован долгожданным чудом. Промыслом Божиим Русской Православной Церкви наконец возвращена великая христианская святыня – Мамврийский Дуб и располагающийся близ него Троицкий монастырь в Хевроне. Примечательно, что начало долгому и тернистому пути возвращения этой святыни православным верующим было положено еще в 60-е годы прошлого столетия начальником Русской Миссии на Святой Земле архимандритом Антонином (Капустиным). Именно ему зимой 1868 года в результате тщательно продуманной политики удалось приобрести в собственность Миссии участок земли с библейским древом, который со временем составил площадь в 72354,74 кв. м[1].

При покупке всего священного участка турецкая администрация наложила категорический запрет на строительство здесь церкви или монастыря. Тем не менее в 1884 году, когда Мамврийскую святыню посетили Патриархи – Никодим Иерусалимский и Иоаким III Константинопольский в сопровождении архимандрита Антонина, два Патриарха преподали благословение: «на сем месте быть храму Божию. Да будет действенно сугубое патриаршее благословение»[2]. Вслед за этим по всем приходам Русской Православной Церкви был организован сбор пожертвований на постройку возле Дуба православного храма. Благодаря собранным широкой православной общественностью средствам в 1907 году при начальнике Миссии архимандрите Леониде (Сенцове) началось строительство величественного трехпрестольного храма в честь Пресвятой Троицы, который был освящен в 1925 году Патриархом Дамианом в сослужении русского архиепископа Анастасия и греческого епископа Елевферопольского Анастасия[3].

Появление у Мамврийского древа православной церкви было исполнено глубокого смысла: ведь именно на Руси с величайшим благоговением почитается как сам праздник Троицы, так и каждая связанная с ним принадлежность праздничного чина. Священное Писание, в особенности Ветхий Завет, содержит прямое свидетельство того, что для Бога и Его промысла о мире особую важность имеет место, где должно быть проявлено то или иное Божественное действие. Еще бо́льшей значимостью отмечена сакральная топография Богоявлений, одно из которых произошло около Хеврона, когда Аврааму явилась Пресвятая Троица в виде 3 странников:

И явился ему Господь у дубравы Мамре, когда он сидел при входе в шатер... Он возвел очи свои и взглянул, и вот, три мужа стоят против него (Быт. 18, 1–2).

Расположение Мамре уточняется в Писании благодаря косвенному упоминанию Махпелы: *...поле Ефроново, которое при Махпеле, против Мамре, поле и пещера...* (Быт. 23, 17; см. также 25, 9; 49, 13). В большинстве случаев Мамре известно как самостоятельное название местности, хотя ветхозаветное предание подчас отождествляет Мамре с Хевроном (Быт. 35, 27), ставшим сакральным и политическим центром Иудеи: *Мамре, что ныне Хеврон* (Быт. 23, 19)[4].

На этой земле, которую показал ему Господь как дар его потомству навеки, Авраам поселился после возвращения из Египта и поставил жертвенник Богу (Быт. 13, 15–18). Именно здесь, у Хеврона (в переводе – связь, соединение), проявляется во всей полноте дар ведения Авраама посредством закрепления его союза с Богом как завета. *И исполнилось слово Писания: «веровал Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность, и он наречен другом Божиим»* (Иак. 2, 23).

Тема обретения утраченной падшим естеством связи с Богом получает свое развитие уже в трудах ранних отцов Церкви, начиная со святителя Климента Римского: «Авраам, названный другом, найден верным по своему послушанию словам Божиим»[5]. Квинтэссенция данной темы достигается преподобным Максимом Исповедником, который трактует *religio* как новое духовное рождение, которое «осуществил великий Авраам, и самого себя восстановив в логосе естества, и этот логос восстановив в самом себе, а поэтому возвращенный Богу и сам получивший обратно Бога»[6].

Знаменательно, что установление завета Бога с Авраамом, которому исполнилось 99 лет, сопровождалось изменением имени (Быт. 17, 5), что обусловлено изменением внутренней природы его носителя. Духовная эволюция Авраама, согласно Писанию, приходится на время его странствования из Халдеи через Харран в землю Ханаанскую. Такой маршрут в экзегетике александрийской традиции интерпретирован как путь духовного восхождения от идолопоклонничества (Халдея, по Оригену) через колебания между «мнением» и «знанием» (Харран, по Филону) к «состоянию, свободному от всякого зла и неведения» (Ханаан, по преподобному Максиму Исповеднику)[7].

Не случайно на момент своего поселения близ дубравы Мамре Авраам известен окружающим как «странник» (Быт. 14, 13). Данный термин приводится в масоретском тексте, где *'ibri* («иври») соответствует аккадскому *hapiru* («изгой, странник»), применявшемуся для обозначения лиц, вышедших за пределы социума[8]. Новозаветная традиция прямо соотносит странничество с уподоблением Христу, сказавшему о Себе: *был странником, и не приняли Меня* (Мф. 25, 43). Вот почему значительная часть апостольских посланий изобилует поучениями о добродетели страннолриимства: *ревнуйте о страннолриимстве* (Рим. 12, 13), *епископ должен быть... страннолюбив* (1 Тим. 3, 2; Тит. 1, 8), *будьте страннолюбивы друг ко другу без ропота* (1 Пет. 4, 9).

В самом сознании членов раннехристианской общины всецело доминирует представление, что они не имеют постоянного пристанища в здешней жизни, а живут в определенном месте лишь как «пришельцы» и «странники» (1 Пет. 2, 11). Об этом красноречиво свидетельствует надписание, которым святитель Климент Римский снабдил свое Послание к Коринфянам: «Церковь Божия, живущая странницей в Риме»[9]. Следует отметить, что добродетель страннолриимства особенно способствовала распространению христианства, как можно судить из письма императора Юлиана Отступника к верховному жрецу от 362/363 гг., где содержится призыв превзойти христиан в этой добродетели через расширение сети языческих страннолриимных домов в каждом городе[10].

Между тем странничество со временем начинает осознаваться как определенная форма подвижничества, преимущественно у монашества, более того – как духовный подвиг ради постижения премудрости Божией. Со всей определенностью подобной трактовки придерживается уже преподобный Иоанн Лествичник, для которого образцом странника является Авраам: «Никто в такой мере не предавался странничеству, как тот Великий, который услышал: *изыди от земли твоея* (Быт. 12, 1)... Господь много прославляет того, кто сделался странником по примеру сего Великого»[11]. Слово 3-е его знаменитой «Лествицы» целиком посвящено странничеству, которое характеризуется как «неведомая премудрость, необъявленное знание, путь к Божественному вожделению»[12]. Столь же существенное значение странничества для духовного восхождения постулируется и преподобным Максимом Исповедником: «Посвящающий себя ве́дению живет пришельцем»[13].

Таким образом, следует полагать, что Авраам через странничество обрел совершенное ведение и удостоился чести оказать гостеприимство Пресвятой Троице. Наиболее отчетливо постижение Авраамом высшего знания о Боге проявляется в его речи к своим гостям, когда Праотец обращается с поклоном лишь к одному из трех странников: *Владыка! если я обрел благоволение пред очами Твоими, не пройди мимо раба Твоего* (Быт. 18, 3). Как нами выше отмечено, благоволение Божие к Аврааму (установление завета и перемена имени на более значимое) предварило Мамврийское Богоявление, поэтому трапезу Авраама правомерно рассматривать как ответный жест благодарения.

В Послании к Римлянам апостола Павла, установившего соответствие между Авраамом и Христом, сделан особый акцент на моменте наделения Праотца даром ведения: *Аврааму вера вменилась в праведность. Когда вменилась?... Не по обрезании, а до обрезания* (Рим. 4, 9–10). Лишь став праведником по вере, Авраам смог принять в гости Святую Троицу, что подчас игнорируется в библейских изданиях, где упомянутое место из Писания (Быт. 18, 3) приводится в качестве параллели известным строкам из Послания апостола Павла к Евреям: *Страннолюбия не забывайте, ибо через него некоторые, не знаю (здесь и далее – подчеркивания мои. – О. У.), оказали гостеприимство Ангелам* (Евр. 13, 2)

В связи с этим необходимо отметить, что апостол Павел, *по данной ему премудрости* (2 Пет. 3,15), знает на собственном примере, как через него действует Дух, отсюда его уверенность в силе своих проповедей, нередко приводящих его слушателей к единому мнению, что *боги в образе человеческом сошли к нам* (Деян. 14, 11)[14]. Более того, обнаруживая перед аудиторией свой дар ведения, он призывает верующих приобщиться к обладанию Духом, освободившись от всего, что связано с бытием во плоти: *Итак, оставляя времена неведения, Бог ныне повелевает людям всем повсюду покаяться* (Деян. 17, 30). Речь апостола Павла в афинском ареопаге у алтаря, посвященного «неведомым богам», целиком подчинена теме ведения Бога[15], поэтому апостол Павел никак не мог подразумевать Авраама, говоря о неведении в гостеприимстве Ангелам.

Согласно толкованию преподобного Максима Исповедника, «Бог, являясь Аврааму, достигшему совершенного ведения, вразумил его.., что слово о Единице включает в себя сверхсущее слово о Троице, – вот почему (Бог) явился Аврааму как три мужа, а глаголил как один»[16]. Ведение Авраама в том, кем на самом деле являются его гости, особенно заметно тогда, когда он *сам стоял подле них под деревом. И они ели* (Быт. 18, 8). Дело в том, что в еврейском словоупотреблении выражение «стоять перед» имело значение «служить», чем было продиктовано, например, так назы-

ваемое «исправление писцов» в масоретском тексте – «Авраам все еще стоял перед Яхве» (Быт. 18, 22) вместо исходного «Яхве все еще стоял перед Авраамом».

Именно благодаря тому обстоятельству, что Аврааму ведомы три странника, он и получает за трапезой обетование одного из них: *Я опять буду у тебя в это же время* (Быт. 18, 10). Тем самым трапеза благодарения, которую устраивает Авраам, приобретает также мессианский характер.

Очевидно, библейская трапеза Авраама послужила прообразом иудейских культовых трапез, судя по устойчивой традиции позднего иудейства. В контексте нашей темы важно, что такие трапезы устраиваются при наличии не менее трех человек за столом, при этом часть хлеба остается нетронутой до окончания трапезы в знак присутствия Бога[17]. В первохристианской общине трапеза благодарения, являвшаяся единственным богослужебным праздником древнейших времен, превратилась в таинственное предпразднование мессианской трапезы, на что указывает арамейский возглас «маранафа!» («гряди, Господи!») в конце последнего праздничного благодарения, как это отражено в «Учении двенадцати апостолов» (Дидахе X:6), датируемом 60–80-ми годами I века[18].

Разумеется, на такой трапезе новым смыслом исполнялось каждое действие, так что традиционное благодарение над хлебом превратилось в моление о грядущем Царстве Божием в строгом соответствии четвертому прошению молитвы Господней – о хлебе насущном (будущей пище праведников)[19]. Это находит свое яркое выражение в одном из важнейших священнодействий, восходящих к апостольской традиции (Литургии апостола Иакова, апостола Петра и др.), которое связано с возношением Божественного хлеба при возгласе *Святая святым*. В сочинении святого Дионисия Ареопагита «О церковной иерархии» (III,3,12) содержится наиболее раннее описание такого обряда: «Священноначальник, воспев священные Богодействия, священнодействует Божественные Таинства, и оные освятив, выносит пред зрение и их показует», причем данный текст сопровождает схолия: «возношение и возвышение Евлогии, (сиречь) Божественного хлеба,... яко (суть) во оставление грехов и в жизнь вечную»[20].

Со временем из этого обряда складывается знаменитый чин о панагии, первоначально известный как чин «возвышения укрухов (хлеба)». Своим названием чин обязан исключительно упоминанию имени «Всесвятыя Троицы» при поднятии освященного хлеба, что прямо указывает на трапезу Авраама как его ветхозаветный прообраз. Именно этим вызвано распространение изображений «филоксении Авраама» на створках специальных сосудов-панагиаров для совершения данного чина[21]. Лишь по мере усиления Богородичного почитания (появление тропаря *Бысть чрево Твое святая трапеза*) прошение к «Всесвятой Богородице», которое еще в Студийском Уставе предписано только на вечерней трапезе вместо «Велико имя», присоединяется при возношении святого хлеба вслед за поминанием «Всесвятой Троицы», знаменуя таким образом сложившийся чин о панагии, известный по славянским рукописям Иерусалимского Типикона XIV–XV веков[22].

Самым ранним названием праздника трапезы является ее обозначение у апостола Павла как трапеза во имя Господне (1 Кор. 11, 20), с чем связан и отмеченный выше благодарственный возглас *Гряди, Господи!* Такое название непременно подразумевает торжественное поминание страстей Христовых: *Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет* (1 Кор. 11, 26). Поминальный характер трапез первохристианской общины не мог не отразиться в практике совершения Евхаристии над мощами святых мучеников. Как свидетельствует надпись на обнаруженной в 1551 году гробнице святителя Ипполи-

та Римского, атрибутируемая современнику блаженного Иеронима, «одна и та же Св. Трапеза дает таинственную пищу и покрывает останки мученика: она охраняет святые мощи до пришествия Судии верховного»[23].

Заслуживает внимания тот факт, что мраморная плита (лат. – mensa), предназначенная для Таинства Евхаристии, нередко переносилась с гробницы на гробницу в дни памяти того или иного мученика. На фреске первой половины III века в римских катакомбах папы Каллиста изображена подобная плита, водруженная на треножник, рядом с которым священнодействует иерей[24]. Сходный по конструкции треножник изображен в сцене «филоксении Авраама» на каменной изложнице, найденной близ Иерусалима и датируемой V веком. С помощью такой формы отливали памятные реликвии для паломников, посетивших место Мамврийского Богоявления[25].

В контексте поминального характера священной трапезы немаловажное значение приобретает то обстоятельство, что в Мамре располагалось патриархальное кладбище и пещера в Махпеле была последним пристанищем Праотцев Авраама, Исаака, Иакова. Поэтому традиция совершения Евхаристии над святыми мощами имеет также свой ветхозаветный прообраз, а именно святую трапезу, на которой священнодействовала Святая Троица и рядом с которой захоронены патриархи.

По сообщению церковного историка V века Сократа Схоластика, «у так называемого мамврийского дуба, где, по свидетельству Священного Писания, Авраам принял в гости ангелов, поставлены жертвенники и приносятся языческие жертвы», что побудило императора Константина Великого направить укоризненное послание епископу Евсевию Кесарийскому с повелением «жертвенник ниспровергнуть, а подле дуба создать церковь»[26]. Эти данные подтверждает самое раннее из уцелевших до наших дней описаний паломничества, совершенного в 333 году жителем Бордо к месту, «где жил Авраам, где он выкопал *колодец под дубом* и где было ему явление трех ангелов и он с ними ел и говорил. По велению Константина и там была построена прекрасная базилика»[27].

Современные археологические исследования позволили установить, что при Константине Великом мамврийский дуб локализовали к востоку от дороги в Хеврон и к северу от Махпелы в местности, получившей позднее арабское название Харам-Рамет-эль-Халиль (в переводе – священная возвышенность друга Божьего). При раскопках здесь был обнаружен древний колодец и фундамент жертвенника, на котором впоследствии воздвигли христианский алтарь.

К вящему сожалению, после арабского завоевания Палестины в VII веке базилика Константина Великого в Мамре приходит в забвение, так что к приходу в 1099 году крестоносцев от нее не остается и следа. Поэтому для поисков библейской святыни, видимо, было использовано тогда сообщение Иосифа Флавия («О древностях иудей-

ского народа» 1, X, 4), указавшего на известный ему дуб – «Огигес» в 6 стадиях от Хеврона, где он и поныне располагается к западу от Махпелы и дороги в Хеврон[28]. Как раз последнее местонахождение дуба зафиксировано в «Хождении» черниговского игумена Даниила, паломничество которого датируется 1104–1106 годами. Ко времени его посещения под дубом был устроен мраморный помост, тем не менее игумен Даниил точно указывает место «шатра Авраамова, *близ того дуба к востоку*», однако колодец Авраама в его описании оказывается «под горой, близко у дороги», что расходится с более ранним известием паломника из Бордо[29].

Разночтения в локализации мамврийского древа наложили определенный отпечаток на изображение архитектурной среды в иконографических изводах «филоксении Авраама». Если в ранних композициях на данную тему жилище Авраама размещается только в левой части, причем также слева от дуба (см. например, мозаику 432–440 гг. в северо-восточном углу центрального нефа базилики Санта Мария Маджоре в Риме), то на рубеже XI–XII веков дом Праотца перемещается в правую часть изображений и справа от дуба (см. миниатюру второй четверти XII в. из Ватиканского Октатевха)[30]. Поскольку правая сторона традиционно ассоциировалась в сакральном сознании с Востоком, то очевидно, что памятники изобразительного искусства отражают существенные изменения в топографии мамврийского дуба и жилища Авраама, произошедшие с приходом крестоносцев[31].

Поэтому заслуживает самого пристального внимания реконструкция предшествующих событий, начиная с эпохи Константина Великого. Тем более в «Книге Паломник» новгородца Добрыни Ядрейковича, посетившего в 1200 году Константинополь, содержится известие, что в храме Святой Софии «в малом алтаре за святою трапезою покрыта трапеза, на ней же Авраам со Святою Троицею хлеб ел», то есть к тому времени мамврийская реликвия уже стала святыней главного столичного храма, основанного при святом равноапостольном Константине[32]. Однако проблема во многом упирается в отсутствие точных представлений о первоначальной хронологии Святой Софии, равно как и о ее посвящении, что было отмечено в свое время отцом Георгием Флоровским[33].

Тем не менее у выше названного историка Сократа Схоластика (II, 6) удается найти точный факт существования Святой Софии до 340 года, когда «в церкви, соименной Миру, смежной с Великой Софией, рукоположен был Павел Константинопольский»[34]. До последнего времени не получило должного осмысления уникальное название одной из первых церквей Константинополя, возведенной около 326 года, также как не учитывалось ее соответствие соседним храмам 9-ти чинов ангельских и святых Апостолов. Между тем редкое посвящение церкви Божественному Миру (позднее переименована в церковь святой Ирины) обнаруживает *в начале IV века* влияние трудов святого Дионисия Ареопагита, который рассматривал это имя как эпитет Бога Отца («О божественных именах», XI, 1–2)[35].

Согласно Сократу Схоластику (II, 43), повторное освящение святой Софии состоялось 15 февраля 360 года, на 40-й день после Рождества, которое отмечалось тогда еще неразрывно с Крещением 6 января. Однако Римская Церковь, как гласит предание, начала отмечать Рождество Христово 25 декабря при папе Юлии I (на кафедре с 6. II. 337 г.), на что обращал внимание своих слушателей святитель Иоанн Златоуст. Начало понтификата Юлия I совпало с преставлением 22. V. 337 года Константина Великого, побудившего Евсевия Памфила к разработке трактата «О богоявлении». Принимая во внимание, что все последующие освящения Святой Софии при императоре Юстиниане 27. XII. 537, 24. XII. 562 годов так или иначе были приурочены, по традиции, к празднику Рождества, должно сделать единственно воз-

можный вывод, что праздник Рождества 25. XII был впервые учрежден святым равноапостольным Константином, причем он ознаменовался освящением Великой Церкви Софии[36]. Рождение патронального храма новой столицы Византийской империи, по замыслу Константина Великого, уподоблялось рождению Спасителя, с чем было связано посвящение двух смежных храмов Отцу и Сыну – Миру и Софии.

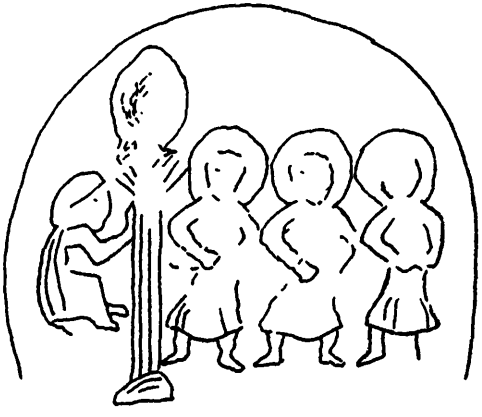
Следует заметить, что прообразовательный смысл Мамврийскрого Богоявления и его непосредственная связь с Рождеством Христовым стали едва ли не главными темами богословских размышлений уже в самом начале становления богословской мысли Киевской Руси. Так, митрополит Киевский Иларион в своем знаменитом сочинении «Слово о законе и благодати» (до 1050 г.) одним из первых подошел к разработке данной темы: «как Авраам и Сарра состарились уже, явился Бог Аврааму, сидевшему при входе скинии его, в полдень, у дубравы Мамрийской. И Авраам, выйдя навстречу Ему, поклонился Ему до земли и принял Его в скинию свою. – Когда же век сей близился к концу, посетил Господь род человеческий. И сошел /Он/ с небес, войдя в лоно Девы. И приняла его Дева с поклонением в телесную скинию /Свою/».

Вместе с тем провозглашение Константинополя «новым Римом», безусловно, предполагало существование римских образцов и при церковном строительстве. Действительно, в корпусе сочинений конца II века, надписанных именем святого Климента, папы Римского (т. н. Климентины), нами обнаружено предание, что первая церковь, основанная в Риме апостолом Петром, была посвящена именно Софии: «Петр же освятил церковь, взяв мощи первомученика Стефана и положив в ней»[37]. Примечательно, что память архидиакона Стефана, первого мученика во имя Христово, также приходится по восточному календарю на 27. XII. Положение святых мощей под престол домовой римской церкви подчеркивает поминальный характер священной трапезы в первохристианской общине, что было отмечено нами выше. По преданию, молитвенный алтарь во имя Софии был устроен апостолом Петром во дворце сенатора Пуденса (апостол Пуд из 70-ти) *in vico patricio*, однако после возобновления церкви в 398 году она была переименована в Санта Пуденциана, где до сих пор главной святыней остается деревянная доска от святой трапезы, на которой священнодействовал апостол Петр.

Вне всякого сомнения, подобными святынями должен был отличаться и главный храм новой столицы Константина Великого, что подтверждают исторические источники (Феодорит Киррский, Сократ Схоластик, Беда Достопочтенный и др.), сообщающие о вкладе в Святую Софию целого ряда иерусалимских реликвий, таких как части Животворящего Древа Господня и гвозди Креста, отосланные в Константинополь святой равноапостольной императрицей Еленой. Тем самым Святая София наряду с римским образцом уподоблялась изначально иерусалимскому храму Воскресения, что отчетливо осознавалось даже в позднее время на Руси, достаточно указать на дату освящения Святой Софии Новгородской в 1052 году 13 сентября, на память освящения в 335 году «Святой Иерусалимской Воскресения и Гроба Христова Церкви»[39]. К тому же посещение Святой Софии в Константинополе стало равнозначным для русского паломника поклонению у Гроба Господня в Иерусалиме, после того как в Святую Софию были перенесены две каменные доски от Гроба Господня.

Поэтому есть все основания полагать, что святая трапеза, на которой священнодействовала Пресвятая Троица под мамврийским дубом, при устроении там церкви была перенесена императором Константином Великим в константинопольскую

Софию. Косвенным подтверждением этого мнения могут служить такие памятники раннехристианского искусства, как палестинский светильник IV века с изображением «филоксении Авраама», обнаруженный нами в собрании Музеев Ватикана, а также точное повторение данной композиции на фресках, датируемых 320–350 годами, в римских катакомбах на Via Latina[40]. Появление первых иконографических изводов на тему «филоксении Авраама» в эпоху Константина Великого непреложно свидетельствует о факте обретения досточтимой библейской святыни.



Помимо этого, размещение трапезы Авраама в протесисе Святой Софии не могло не найти своего отражения в чинопоследовании Божественной литургии. В молитве трех антифонов, которая есть как в Литургии Василия Великого, так и в Литургии Иоанна Златоуста, молитва третьего антифона содержит слова: *Иже и двема или трием, согласующимся о имени Твоем, прошение подати обещавый*, что содержит обращение к Господу Иисусу Христу (ср.: *ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них* (Мф. 18, 20). Между тем последующий за этим антифоном возглас *Яко благ и человеколюбец Бог еси, и Тебе славу возсылаем, Отцу и Сыну и Святому Духу...* обращен ко всем лицам Святой Троицы. Такое семантическое построение весьма напоминает парафраз беседы во время Мамврийского Богоявления.

По мнению профессора Х. Матеоса, молитва третьего антифона в Ранней Церкви открывала триаду молитв верных, которая читалась в конце предъевхаристического синаксиса по отпусте оглашаемых и кающихся, согласно 19-му правилу Лаодикийского Собора[41]. Архаический строй молитвы, равно как и ее тематика, позволяют предположить ее появление до эпохи Василия Великого, а именно при святом равноапостольном императоре Константине. Среди причин предпринятых им литургических преобразований правомерно рассматривать стремление преодолеть рамки иудейского синагогального богослужения, с одной стороны, и необходимость воздать должное новой святыне Св.ятой Софии – «филоксении Авраама», с другой, тем более что это зримое свидетельство единства Пресвятой Троицы в ее священнодействии приобрело особую важность после I Вселенского Собора 325 года в Никее[42].

Вполне закономерно, что столь драгоценной святыне было отведено наиболее почетное место в Святой Софии – «малый алтарь». Он представлял собой особое помещение, не имевшее отдельного входа из главного алтаря, и в раннехристианской Церкви был известен как «пастофорий» (т. е. преграда) или притвор, по образцу бывших при ветхозаветном храме[43]. Отсюда еще одно наименование «малого алтаря» – «предложение», ибо в храме Соломона, вне завесы Скинии, располагался стол, куда возлагали хлеба предложения (Исх. 25, 30). В Постановлениях апостольских, сложившихся в целостном виде к 380 году, содержится указание (II, 57), что

«храм да будет наподобие корабля продолговато устроен, на восток обращен, от обеих стран к востоку притворы (т. е. предложение) и сосудохранительницу да имать»[44].

В память о мамврийской святыне закрепился обычай омовения рук в жертвеннике над «кладезем» (ср.: «кладезь Авраама»), о котором сообщают «Стоглав» (IX) и другие источники.

Начало молитвы третьего антифона *Иже общия сия и согласныя...молитвы* явно имеет в виду отнюдь не антифонное пение, а общую молитву всей первохристианской общины, что наиболее уместно было совершать возле хлебов предложения. В подтверждение вышесказанного следует сослаться на Устав Великой Церкви, содержащий изложение патриаршей константинопольской Литургии, в ходе которой служба трех антифонов совершается *вне алтаря*[45].

Весьма существенная роль, которая была отведена «филоксении Авраама» в чинопоследовании Божественной литургии при Константине Великом, привела к необходимости создания по ее образцу изобразительных реплик для других храмов. Наряду с вышеупомянутой римской мозаикой Санта Мария Маджоре можно назвать мозаику 546–547 годов на северной стене пресбитерия церкви Сан Витале в Равенне, фреску середины XI века в алтарной части церкви Святой Софии в Охриде, мозаику 1180–1194 годов на северной стороне главного нефа собора в Монреале (Сицилия), а также многие другие памятники изобразительного искусства на тему «Гостеприимства Авраама», определенным образом символизировавшие библейскую святыню константинопольской Софии, что обнаруживает их неизменная локализация вблизи храмового жертвенника[46].

Аналогичная традиция со временем закрепилась на Руси, начиная с росписи середины XI века в северной части хор Святой Софии Киевской[47]. Примечательно, что жертвенник первой кафедральной церкви Русской митрополии был украшен изображениями деяний апостолов Петра и Павла, отражающих сознательную ориентацию на «софийный» прототип Климентин (см. выше). Для нашей темы особую важность имеет то обстоятельство, что композиции «Явление Троицы Аврааму» и «Гостеприимство Авраама» последовательно размещены в южной и северной частях хор Святой Софии Киевской, точно соответствуя чину крестного хода «противосолонь».

Наиболее отчетливо незыблемость храмовой топографии «филоксении Авраама» выражена в устройстве праздничного ряда русского иконостаса. Поскольку унификация иконописания была последовательно осуществлена при святителе Макарии, Митрополите Московском и всея Руси, который был сам «иконному писанию навычен», то правомерно привлечь произведения именно макарьевской школы. Так, для монастырской церкви Димитрия Мироточивого в Поле (Псков) при святителе Макарии были написаны (ок. 1534 г.) деисусный и праздничный чины таким образом, что на одной доске изображен сюжет из праздничного чина и под ним фигура святого из Деисуса. Благодаря этому устанавливается строгая последовательность праздников, при которой «Троица» рублевского извода (без Авраама и Сарры) изображена на одной доске со святителем Николаем и располагается вслед за «Вознесением» (вместе с апостолом Павлом) и перед «Успением» (со святым Димитрием)[48]. Тогда же, при святителе Макарии, был написан праздничный чин в церковь Архангелов Михаила и Гавриила в Городце (Псков), в котором изображение «филоксении Авраама» предшествует «Благовещению» и размещается на левом краю чина, напротив жертвенника[49].

Таким образом, есть все основания полагать, что «филоксения Авраама» не являлась выносной иконой какого-либо новозаветного праздника, тем более ни один богослужебный текст двухдневного празднества и попразднества Святой Троицы ни разу не упоминает Мамврийское Богоявление. Как нам удалось установить, одна из причин заключается в том, что праздник Святой Троицы был окончательно установлен лишь в 1331 году при папе Иоанне XXII и приходился на первое воскресение поле праздника Сошествия Святого Духа[50]. Еще в XI веке, как показывает Устав константинопольского Евергетидского монастыря, служба Пятидесятницы была посвящена всецело Сошествию Святого Духа, и в ней отсутствовало прославление Святой Троицы (например, не было известной стихиры императора Льва VI *Приидите людие, триипостасному Божеству поклонимся* и др.)[51].

Вот почему только в последней трети XIV века появляются первые иконные изображения «Живоначальной Троицы», которые следует отличать от «филоксении Авраама». Самой знаменитой из них, безусловно, является «Живоначальная Троица» преподобного Андрея Рублева (ГТГ, инв. № 13012), выполненная митрополичьим мастером из московского Спасо-Андроникова монастыря по благословению святителя Киприана «в похвалу отцу своему святому Сергию Чудотворцу». Будучи перенесенной при преподобном Никоне Радонежском в новый Троицкий собор, рублевская «Троица» образовала особую пару с другой иконой местного ряда, посвященной «филоксении Авраама» (СИХМЗ, инв. № 2966), при этом «Живоначальная Троица» изначально заняла место справа от Царских врат[52].

Таким образом, в Троице-Сергиевой Лавре тринитарный догмат достиг своей квинтэссенции, когда провиденциальная и мессианская по характеру «филоксения Авраама» была дополнена образом наступившего после Пятидесятницы домостроительства Святого Духа, явившегося теперь как Лицо Пресвятой Троицы, иже есть «животворящая сила» (из тайносовершительной молитвы Литургии Василия Великого). Отныне Святой Дух присутствует в Церкви вместе со Своей Божественностью, общей с Божеством Отца и Сына, которую Он дает познавать нам, соделывая нас «причастниками Божеского естества».

«Филоксения Авраама» в силу своего неизменного расположения близ жертвенника символизировала предуготовление Тела Христова, предуготовление Церкви к воплощению Сына Божия, поэтому икона с данным сюжетом по праву открывает праздничный ряд иконостаса. По глубокому замечанию В. Н. Лосского, дело, исполненное на земле воплотившимся Сыном, есть дело Святой Троицы, от которой нельзя отделять Христа[53]. Отмечая широкое распространение на Руси в XIII–XV веках такой иконографии Святой Троицы, получившей с легкой руки Н. П. Кондакова наименования «Ветхозаветной»[54], исследователи в большинстве своем придерживались христологической типологии в трактовке «филоксении Авраама». Между тем догматически оправдана иная точка зрения, согласно которой «Отцу, как началу, от которого исходит всякое действование, свойственнее находиться позади Сына и Святого Духа. Ему должно только присутствовать, и это присутствие будет означать выражение согласия Его воли, Сын же и Дух Святой, как исполнители и завершители воли Отца, естественно, должны быть действующими и помещаться впереди Его»[55]. Такого толкования придерживался, например, выдающийся богослов святитель Стефан Пермский († 1396), с именем которого связана икона так называемой «Зырянской Троицы» (ВОКМ, № 2780), где все ангелы имеют крестчатые нимбы, по сторонам которых читаются надписи (на зырянском языке), причем у среднего ангела – «Отец»[56].

Заметим, что иконографическое выделение среднего ангела появляется уже в мозаике Санта Мария Маджоре, где его окружает мандорла в изображении теофании в Мамре. С наибольшей полнотой догматическое обоснование подобной иерархии раскрыто в мозаике VII века на своде вимы церкви Успения Богородицы в Никее, в центре которой помещено изображение Этимасии (Престола уготованного) – символа Пресвятой Троицы, при этом исходящий от нее средний луч направлен к расположенной в вершине конхи божественной деснице и далее он соприкасается с головой Богоматери, представленной с входящим в Ее лоно Христом[57]. В Октоихе, по преданию созданном преподобным Иоанном Дамаскиным († 754), содержится объяснение столь усложненной символике: «не описуйте Божества, не лжите, слепии, просто бо, невидимо, незрительно есть. *Плоти же образ вообразуя*, поклоняюся и верую и славлю родшую Господа Деву» /глас 1, понедельник, канон на повечерии, песнь 8/. Вот почему на створках артосных панагий изображению «филоксении Авраама», с которым связано обращение в чине о панагии к Пресвятой Троице (как нам приходилось отмечать выше), часто сопутствует образ «Богоматери Великой Панагии», которая «родила нам хлеб небесный».

Эта в высшей степени символическая композиция позднее получила свое развитие в иконографии «Устюжского Благовещения», правда, вместо Этимасии в небесном сегменте уже представлен сидящий на престоле «Ветхий Денми», имя Которого ветхозаветная традиция связывает с первым Лицом Святой Троицы (Дан. 7, 9). Об этом же свидетельствуют надписи, фланкирующие Его изображение: IC XC, «Трисвятой», «Ветхий Денми» (см. икону XII века из собрания ГТГ, № 25539). Таким образом, центральное место в изображениях Святой Троицы до Боговоплощения по праву принадлежит исключительно Богу Отцу, что особенно характерно для композиции «филоксении», где тем самым обозначена дистанция между Богом Отцом и предстоящими Авраамом и Саррой, которые либо отделены плоскостью стола при их расположении внизу композиции, либо приближены лишь к боковому ангелу, «седяща одесную Отца».

Данная трактовка, как и любая другая, должна была опираться на соответствующие богослужебные тексты, прежде всего, на ветхозаветные чтения Святой Пятидесятницы, ранее не рассматривавшиеся в литературе по данной теме. Действительно, особая характеристика Бога Отца включена в паремии из книги пророка Исаии, которые принято было читать в навечерие, накануне праздника Преполовения Пятидесятницы: *Послушайте Меня...и вкушайте благо, ...и дам вам завет вечный*... (Ис. 55, 2–3) и далее: *слово Мое, которое исходит из уст Моих, – оно не возвращается ко Мне тщетным, но исполняет то, что Мне угодно, и совершает то, для чего Я послал его* (Ис. 55, 10–11). Именно эти пророчества, вероятнее всего, послужили основой для наделения фигуры Бога Отца учительным свитком, символизировавшим Завет и в то же время пророчество о воплощении, а также крестчатым нимбом в знак Отеческого замысла об искупительной жертве Сына.

Особенно наглядно данная тема проиллюстрирована на золоченых клеймах (около 1230 года), украшающих врата собора Рождества Богоматери в Суздале. Если на южных вратах изображена традиционная композиция «филоксении», то на западных вратах представлен совершенно иной иконографический извод Святой Троицы без Авраама и Сарры. Среди особенностей последнего нам впервые удалось выявить наличие свитка в левой руке не только у центрального, но и у правого ангела, а главное – в чаше вместо Агнца помещены **пробитые гвоздями кисти рук**. В состав Паремийника, древнейший список которого датируется XII веком

Троица. Около 1230 г.
Пластина на западных вратах
собора Рождества Богородицы в Суздале

(РГБ, собр. Григ., № 2/М 1685), входят паремии в Неделю Пятидесятницы, которые относятся к истолкованию данного сюжета: *И будет после того, излию от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши* (Иоил. 2, 28). В службе Пятидесятницы этому посвящен тропарь 7-й песни 2-го канона: «возгремел имевший видения Иоиль, сказав: Я им, как Слово, Богоначальнейшего изолью Духа Моего, – совзывающим: Естество тривещанное светлое, благословенно Ты». В связи с данным толкованием глубоко закономерным оказывается помещение данного сюжета именно на западные врата храма, символизирующие в чинопоследовании пасхального крестного хода затворенный вход Гроба Господня.

Крестчатый нимб, свиток в левой руке наряду с благословляющим жестом правой руки (и даже сопровождающей надписью «IC XC», как в новгородской иконе позднего XIV века из б. собрания М. П. Боткина – ГТГ, № 22211) усвояются в качестве непременных атрибутов Бога Отца в композициях Троицы типа «Отечество», возникшей не позднее XII века в Византии. Распространение данного сюжета на Руси в XIV–XV веках, как полагают, вызвано рефлексией на антитринитарную ересь[58]. Поскольку бытие Святой Троицы, согласно богословским концепциям, предвечно и онтологично включает в себя Крест, каждому из Лиц Святой Троицы в равной степени присущ крестчатый нимб, но в первую очередь – «Безначальному и Присносущному» Отцу[59]. Одно время, дабы избежать разнотолков в понятии «седяща одесную Отца», ангела, символизирующего Бога Отца в композиции «филоксении Авраама», изображали строго у правого угла престола, как например, на болгарской фреске 1257 года в пещерной церкви святой Марины, где он изображен с крестчатым нимбом, в то время как Авраам и Сарра (без нимбов) предстоят по бокам центрального ангела (его нимб без креста), символизирующего Бога Сына[60]. Такое же расположение фигуры Бога Отца характерно для новозаветной композиции «Отослание Христа на землю», иллюстрирующей слова песнопения: «...яко Бог вознесеся на небе, седе одесную Отца и паки во плоти на землю снидет судити живым и мертвым», что, возможно, повлияло на определенном этапе на сложение иконографии Пресвятой Троицы[61].

Вместе с тем, согласно трактовке святителя Григория Богослова, дело Христа закончено, и теперь должно совершаться дело Святого Духа[62]. Более развернутое толкование приводит святитель Григорий Палама в *Омилии* на Святую Пятидесятницу: «Те чудесные дела, которые Владыка совершил в теле, являющие, что Он, по Своей Ипостаси, Сын Единородный, на конец времен соединившийся с нами, приняли конец; (ныне) начинают совершаться те вещи, которые являют Духа Святого, *Сущего* согласно Своей Ипостаси – дабы мы познали, а также усвоили великую и покланяемую тайну Святыя Троицы»[63]. С наибольшей полнотой эту «тайну» воплотил образ «Живоначальной Троицы» преподобного Андрея Рублева, ставший праздничной иконой Троицына дня, в силу чего икона данного извода помещается в праздничном ряду вслед за «Вознесением».

Не случайно входный стих в службе Пятидесятницы, которым традиционно отмечен наиболее характерный момент богослужения, напрямую связан с предшествующим празднованием: *Вознесися, Господи, силою Твоею* (Пс. 20, 14). Ибо Сам Христос обозначил цель Своего восшествия к Отцу ради сошествия Святого Духа: *И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек, Духа Истины, Которого мир не может принять, потому что не видит Его и не знает Его; а вы знаете Его, ибо Он с вами пребывает и в вас будет* (Ин. 14, 16–17). Отныне миссия

Боговоплощения исполнена и наступила пора «икономии» Святого Духа, чему и посвящен праздник Пятидесятницы: «пришествие Духа, предоставление обещанного, исполнение надежды, настолько же таинственное, насколько великое и драгоценное» (Служба Пятидесятницы, глас 1, стихира 1 на *Господи воззвах*).

Как главное лицо праздника Святой Дух по праву занимает центральное место на иконе «Живоначальной Троицы», чем обусловлена особая праздничность Его одежд, украшенных «клавием». Необходимо отметить, что преподобный Андрей Рублев с особой тщательностью подошел к цветовой семантике одежд, выявляющей внутренние отношения Триипостасного Божества. Так, левый и правый ангелы, символизирующие соответственно Бога Отца и Бога Сына, изображены в одинаковых хитонах небесного цвета. В то же время сочетание синего и красного цвета присуще лишь одеждам центрального и левого ангела, то есть Святому Духу в синем гиматии и вишневом хитоне и Богу Отцу, одежды Которого окрашены в обратной последовательности, а цвет одежд правого ангела разнится от центрального, в противном случае было бы допущено каноническое нарушение в духе filioque.

Наконец, зеленый гиматий правого ангела, символизирующего Сына, словно знаменует собою «земное естество», вознесенное Им к небесному престолу. Особого внимания заслуживает то, что гиматий правого ангела препоясан справа налево, ведь по русскому обычаю только на мужчине-покойнике одежду застегивали не на правую (как при жизни) сторону, а на левую, как на женщине[64]. Вот почему на рублевской «Троице» крилия центрального ангела – Святого Духа и правого ангела – Христа разделены жезлом, в то время как крилия левого и центрального ангелов – Бога Отца и Святого Духа – взаимно пересекаются.

Таинственным образом сокрытая идентификация Божественных Лиц была усилена в традициях «великого Дионисия» некоторыми символическими атрибутами. Именно за правым ангелом стала возвышаться гора, ибо «Камень же Ты еси, Христе, на нем же утвердися Церковь, зовущая: осанна, благословен еси, Грядый» (ирмос 1-й песни в Неделю Вайи). На горе Христос явил Себя трем апостолам таким, каким Он был по Своему обóженному человечеству, которое не может после Воскресения и Пятидесятницы представляться чадам Церкви иначе, как только в этом прославленном виде: «На горе преобразился еси, и якоже вмещаху ученицы Твои, славу Твою, Христе Боже, видеша; да егда Тя узрят распинаема, страдание убо уразумеют вольное, мирови же проповедят, яко Ты еси воистину Отчее сияние» (кондак праздника Преображения).

Обóженное во Христе человеческое естество находит доступ к источнику Святого Духа, ибо «вознесшись, Христос восшел к Высочайшему Отцу и в самые Отеческие недра, откуда и Дух имеет бытие, и показал Себя участником, даже и по человеческому естеству, свойственного Отцу достоинства, тем, что и Он также послал с небес Духа, исходящего и посылаемого от Отца»[65]. Благодаря божественности, сообщаемой Святым Духом верующим, в Церкви происходит обожающее соединение, так что *...вы уже не чужие и не пришельцы, но сограждане святым и свои Богу, быв утверждены на основании Апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем, на котором все здание, слагаясь стройно, возрастает в святый храм в Господе* (Еф. 2, 19–21).

Божественная символика рублевской «Троицы» подчас требовала некоторых разъяснений, особенно в миссионерских целях. Вот почему, например, на иконе «Живоначальной Троицы» середины XVII века из карельской церкви в Типиницах нимб левого ангела сопровождает надпись «Отец», у нимба правого ангела надпись «Сын», у центрального – «Святой Дух».

По учению Евагрия Понтийского, Царство Божие уподоблено познанию тайны Пресвятой Троицы – сознанию единения Божества. Вступая на путь незнания, человечество удаляется от Бога и скатывается в ад[66]. Лишь духовное восхождение – странничество Авраама привело Праотца к истинному познанию Бога и стяжанию благодати сослужения при трапезе Святой Троицы. Царство Божие на земле осуществляется через Евхаристию, в таинстве которой верующие вступают в единение с Богом. Именно поэтому в службе Великого Четверга, когда вся Церковь празднует установление Таинства Святого Причащения, задостойником дня выступает ирмос 9-й песни канона преподобного Космы Маиумского († 787), где со священным пафосом раскрывается прообразовательный смысл и странничества, и трапезы Авраама: «Странствия Владычия и безсмертныя трапезы на горнем месте высокими умы, вернии, приидите, насладимся, возшедша Слова от Слова научившеся, Егоже величаем»[67].

Подытоживая настоящее исследование, следует заметить, что «филоксения Авраама», словно краеугольный камень, послужила надежным основанием в строительстве Церкви, что сказалось не только на устройстве христианского храма, но даже на порядке совершаемых в нем священнодействий. Начиная с библейских времен, эта святыня являлась зримым свидетельством «предвечного и всегда неизменяемого Божьего Совета» (преподобный Иоанн Дамаскин), даря обетование грядущей трапезы в «Лоне Авраамовом». Наконец, особое значение «филоксения Авраама» имеет для богословия, как заповедано Иисусом Христом, «богодейственные таинства передающим с помощью образа трапезы» (святой Дионисий Ареопагит. Послание Титу иерарху IV, 6).

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Киприан, архимандрит. О. Антонин Капустин архимандрит и начальник Русской Духовной Миссии в Иерусалиме (1817–1894). Белград, 1934 // переизд.: Москва, 1997. С. 168–169.

[2] В стране священных воспоминаний // Богословский Вестник. 1901, октябрь. С. 287.

[3] По сведениям архимандрита Киприана (Керна), фирман на постройку был получен лишь 5 марта 1914 года.

[4] Хеврон, совр. арабск. Эль-Халиль (в пер. – «друг Божий») – город, примерно в 36 км южнее Иерусалима. Даже в арабском названии сохранилась память об Аврааме, ибо именно он назван в Писании «другом Божиим» (2 Пар. 20, 7; Ис. 41, 8). Попутно заметим, что в контексте Ветхого Завета наименование «друг его» соответствует должностному лицу при особе царя (ср.: Быт. 26, 26).

[5] Св. Климента епископа Римского к коринфянам Послание 1, гл. X // Ранние Отцы Церкви. Брюссель, 1964. С. 28; в несколько сокращенном виде это выражение встречается у святителя Климента Александрийского. Cf. G. Penco. La vocazione di Abramo nella spiritualita monastica. Aspetti e momenti. Padova, 1988. P. 176–190.

[6] Преп. Максим Исповедник. Послание к Иоанну Кубикуларию о любви // Творения Преп. Максима Исповедника. Кн. 1. М., 1993. С. 149.

[7] Baltasar H.U. Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus 'des Bekenners (2 Aufl.). Einsiedeln, 1961. S. 639; Преп. Максим Исповедник. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия // Творения... Кн. 1. С. 239.

[8] Biblia Hebraica (Ed. X). Stuttgart, S. a.; в Септуагинте переведено как «бродяга».

[9] Св. Климента епископа Римского к коринфянам... С. 22.

[10] Успенский Ф. И. История Византийской империи VI–IX вв. Т. 1. М., 1996. С. 82–83.

[11] Преподобного отца аввы Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица. СПб., 1996. С. 30; здесь же странничество представлено как «великий подвиг».

[12] Там же. С. 26.

[13] Творения Преп. Максима Исповедника. Кн. 1. С. 237.

[14] Имеется в виду местное ликаонское предание, сообщаемое Овидием, о том, как Зевс и Ермий, в обличии смертных людей, странствовали по Фригии и получили гостеприимство у благочестивых супругов Филимона и Вавкиды.

[15] См. обзор мнений по данному вопросу в работе Альберта Швейцера «Мистика апостола Павла» // Швейцер А. Л. Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 247–248.

[16] Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium // Corpus Christianorum. Series graeca. Vol. 7. Turnhout, 1987. P. 203.

[17] См., например, мишнаитский трактат «Берахот» (гл. VI–VШ) в изд: Lietzmann. Messe und Herrenmahl. Bonn, 1926. S. 202–207; Карабинов И. А. Евхаристическая молитва (анафора). СПб., 1908. С. 10.

[18] Учение двенадцати апостолов // Символ. Вып. 29. Париж, 1993. С. 283.

[19] Букв. «следующего дня»; срав. в пер блаж. Иеронима «panis crastinus», что значит «утренний хлеб».

[20] PG 3, 369–485; рус. пер.: Писания отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. М., 1852. Т. 1.

[21] Кондаков Н. П. Памятники христианского искусства на Афоне. СПб., 1902. С. 229–234.

[22] Толковый Типикон. Под ред. проф. М. Скабаллановича. Вып. Ш. М., 1995. С. 63–64; примерное время переосмысления чина о панагии в богородичном контексте приходится на первую треть ХП века, когда монахом Епифанием в иерусалимском монастыре Каллистрата было написано «Житие Богородицы» (PG, t. 120. col. 185–216).

[23] Приводится по изд: Епископ Порфирий (Успенский). Святыни земли италийской. М., 1996. С. 192.

[24] Епископ Порфирий (Успенский). Указ. соч. С. 161.

[25] Сцену «филоксении» сопровождает надпись по краю медальона, содержащая аллюзию на Быт. 18, 3. Изд.: Frazer M. A Syncretistic Pilgrim's Mould from Mamre (?) // Gesta, XYIII/ 1. New Jork, 1979. P. 137–145.

[26] Сократ Схоластик. Церковная история. М., 1996. С. 41.

[27] К источнику воды живой // Подвижники благочестия Синайской горы. Письма паломницы IV века. М., 1994. С. 156.

[28] Пятидесятница. Под ред проф. М. Скабаллановича. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 34.

[29] Хождение игумена Даниила // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. СПб., 1997. С. 71–73.

[30] Kadar Z. A propos des representations de la Philoxenie d'Abraham sur les mosaiques de V-VI siecles // Зограф, 6. Beograd, 1975. P. 5–6, fig. 1; Vat. gr. 746, л. 72 об.

[31] Ульянов О. Г. Изучение семантики древнерусской миниатюры // Почитание святых на Руси. Материалы IV Макарьевских чтений. Вып. IV, ч. П. Можайск, 1996. С. 110.

[32] Книга Паломник. Сказание мест святых во Царьграде Антония, архиепископа новгородского, в 1200 г. Под ред. Х. М. Лопарева // ППС. Т. XVII. Вып. 51. СПБ., 1899. С. 19–20, 43 (приложение), 80–81 (прил. П).

[33] О. Георгий Флоровский. Храмы святой Софии (резюме доклада « Христос Премудрость Божия в византийском богословии») // Resumes des Rapports et Communications, Sixieme Congres International d'Etudes Byzantines. Paris, 1940.

[34] Сократ Схоластик. Указ. соч. С. 68.

[35] Св. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1995. С. 303–309.

[36] *В пользу нашего вывода свидетельствует так называемое «осеннее» отклонение азимута алтаря Святой Софии – 120 градусов.*

[37] Приводится в ряде святоотеческих сочинений, в том числе у преподобного Иосифа Волоцкого: Просветитель. М., 1993. С. 182–183; Великие Минеи Четии. Собр. Всерос. Митр. Макарием / Изд. Археограф. Комис. Ноябрь, дни 23–25. М., 1916 (1917).

[38] Епископ Порфирий (Успенский). Указ. соч. С. 262.

[39] Архиепископ Сергий (Спасский). Полный месяцеслов Востока. Т. Ш, ч. П. М., 1997. С. 374–375.

[40] Ferrua A. Le pitture della nuova catacomba di Via Latina. Citta del Vaticano, 1960. P. 50, tav. 44–2.

[41] J. Mateos. Evolution historique de la Liturgie de saint Jean Chrysostom. Premiere partie. S.I. et s. a. Roma, 1962. P. 34–35; Успенский Н. Д. Византийская литургия // Богословские труды. Сб. 22. М., 1981. С. 90.

[42] В послании императора Константина из Никеи к епископам, не присутствовавшим на Соборе, об этом следующее: «мы сами устраним от себя постыдное о нас мнение иудеев, которые странно хвастают, будто независимо от их постановлений, мы уже и не можем

сделать». Приводится в кн.: Творения Свт. Афанасия Великого. Т. Ш. М., 1994. Прил. С. IV.

[43] Историческое, догматическое и таинственное изъяснение Божественной Литургии, составл. И. Дмитревским. СПб., 1884. С. 26.

[44] Постановления апостольские. Казань, 1864.

[45] J. Goar. Euxologion sive Rituale Graecorum. Venetiis, 1730. P. 150–153.

[46] Редин Е. К. Мозаики равеннских церквей. СПб., 1896. С. 125 и след.; П. Мильковик-Пепек. Материјали за македонската средневековиа уметност. Фреските во светилиштето на црквата СВ. Софија во Охрид. Зборник на археолошкиот музеј, 1. Скопје, 1956. С. 37–67; Kitzinger E. I mosaici di Monreale. Palermo, 1960. P. 70, VI, pl. 33.

[47] Лазарев В. Н. История византийской живописи. Т. 1. М., 1986. С. 86; датировка росписи не может выходить за рубеж XI–XП вв., исходя из размещения жилища Авраама в левой части композиции «филоксении».

[48] Псковская икона ХШ–XVI вв. Л., 1990. С. 312 – табл. 127.

[49] Псковская икона... С. 307 – табл. 84.

[50] «Vere Filius Dei incarnatus est magnus et, salva reverentia Patris et Spiritus Sancti, major est utroque. Num, licet Pater sit Deus et Spiritus Sanctus, tamen Pater non est incarnatus, nec Spiritus Sanctus inhumanatus, sed solus Filius, et in hoc major est Patre et Spiritu Sancto» // Jean XXII. Dictionnaire de theologie Catholique. t. VIII. Paris, 1923. A. Frutaz. Trinita // Enciclopedia Cattolica. Vol. XII – Citta del Vaticano, 1954 – col. 541–544.

[51] Пятидесятница... С. 166. G. Garib. Le icone festive della Chiesa Ortodossa. Milan, 1985. P. 217–218.

[52] Alpatov M.: La Trinite dans l'Art byzantin et l'icone de Roublev // Echos d'Orient., 146, 1927. P. 154. D. Ange. L'icone de la Trinite de Roublev. Paris, 1978.

[53] Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 110.

[54] Кондаков Н. П. Лицевой иконописный подлинник. Иконография Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. Т. 1. СПб., 1905. С. 77.

[55] Богословский И. Н. Бог Отец – первое Лицо Святыя Троицы в памятниках древнехристианского искусства // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. М., 1893, май. С. 550.

[56] Шестаков П. Чтение древнейшей зырянской надписи, единственного сохранившегося до сего времени памятника времени св. Стефана Великопермского // ЖМНП. СПб., 1871, январь. С. 39–40.

[57] Лазарев В. Н. Указ. соч. С. 37, табл. 22.

[58] Ретковская Л. С. О появлении и развитии композиции «Отечество» в русском искусстве XIV–XVI вв. // Древнерусское искусство XV – начала XVI вв. М., 1963. С. 235–262.

[59] Покровский Н. Очерки памятников христианской иконографии и искусства. СПб., 1900. С. 353; Архиепископ Сергий (Голубцов). Воплощение богословских идей в творчестве преподобного Андрея Рублева // Богословские труды. Т. 28. М., 1981. С. 25.

[60] Novak A. La chapelle rupestre Sainte Marina pres de Viktorova Laka // Byzantinoslavica. t. XXXVIII. Fasc. 2. Prague, 1977. P. 197, pl. 18, 19.

[61] А. Н. Грабар приводит пример такой композиции на миниатюре IX века из собрания Парижской национальной библиотеки (gr. 923): Grabar A. L'iconoclasme byzantin. Paris, 1957, tabl. 163.

[62] Свт. Григорий Богослов. Слово 41, на Св. Пятидесятницу, 5 // PG, T. 36. Col. 436–437; о патристическом толковании: J. Mateos. La celebration dela Parole dans la Liturgie byzantine. (Orientalia Christiana Analecta, 191). Roma, 1971. S. 163.

[63] Свт. Григорий Палама. Беседыю Т. 1. М., 1994. С. 242.

[64] Байбурин А. К., Топорков А. Л. У истоков этикета. Л.: Наука, 1990. С. 31.

[65] Свт. Григорий Палама. Омилия XXIV в день Пятидесятницы // Указ. соч. С. 239.

[66] PG, t. 40. Col. 1268 A.

[67] Монахиня Игнатия. Преподобный Косма Маиумский и его каноны // Богословские труды. Сб. 22. С. 131.

Подписано в печать 20.08.99 г.
Заказ №466
Отпечатано в типографии Патриаршего
издательско- полиграфического центра