

Сборник 11

# ЦЕРКОВЬ В ИСТОРИИ РОССИИ

К 70-летию  
Николая Николаевича  
Лисового



**ИНСТИТУТ РОССИЙСКОЙ ИСТОРИИ  
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК**



**Николай Николаевич Лисовой**

**ИНСТИТУТ РОССИЙСКОЙ ИСТОРИИ  
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК**

**ЦЕРКОВЬ  
В ИСТОРИИ  
РОССИИ**

**Сборник 11**

**К 70-ЛЕТИЮ  
НИКОЛАЯ НИКОЛАЕВИЧА  
ЛИСОВОГО**

**Москва  
2016**

Б 042(02)1

Издание основано в 1997 г. Я.Н. Шаповым

*Редакционная коллегия:*

Е.В. Белякова, В.М. Лавров, Н.Н. Лисовой,  
В.В. Лобанов (*ответственный секретарь*),  
А.В. Назаренко (*ответственный редактор*),  
Ю.М. Юхименко

Сборник подготовлен  
в Центре истории религии и Церкви  
ИРИ РАН

Вниманию читателя предлагается подготовленный Центром истории религии и Церкви Института российской истории РАН очередной 11-й сборник серийного издания «Церковь в истории России», посвященный 70-летию юбилею известного историка России и Русской церкви Н.Н. Лисового.

В сборник вошли статьи по истории Церкви и церковной книжности, русской церковной науки, русской культуры, истории связей России и Русской церкви со Святой Землей – темам, которые близки исследовательским интересам юбиляра. Среди авторов – сотрудники Центра истории религии и Церкви, исследователи других подразделений РАН, региональные историки. Завершает сборник библиография научных трудов Н.Н. Лисового за последнее десятилетие.

ISBN 978-5-8055-0310-9

© Институт российской истории  
РАН, 2016 г.

## НЕСКОЛЬКО СЛОВ О ЮБИЛЯРЕ

Быть христианским историком – трудно. Быть христианским историком Церкви – трудно вдвойне. Если стараться быть им добросовестно и с полным сознанием того, что предмет изучения только отчасти принадлежит области феноменологического.

Впрочем, внутри цеха практикующих историков, в том числе историков, работающих в церковной ограде, издавна повелось выносить этот принципиальный факт за скобки своей непосредственной деятельности, вытесняя его на некую теоретико-когнитологическую периферию – удел философов и богословов *ex professo*. Первые не слишком озабочены существованием вторых, а вторые сами не очень понимают, какое реальное методологическое употребление их теорем возможно в конкретном историческом исследовании.

И лишь совсем немногие, единицы, пытаются совместить два этих плана, не откладывать богословской, историософской призмы при взгляде на конкретную историю, а еще вернее – соединить глаз и лупу, сделать православным само зрение историка. Если такое зрение есть, то в плане собственно исследовательском оно выдает себя в научном дерзновении.

Это дерзновение проявляется во всем: и в выборе тем – самых главных, корневых, часто неудобных с точки зрения разного рода сиюминутных конъюнктур. И в оценках, принципиальная прямота которых порой столь смущает сначала редакторов, а потом (если дело доходит до печати) и робкого читателя. И в способности никогда не терять из виду общей картины, целого, внутри которого и ради которого историк, собственно, и работает – всю культуру (от первого Адамова пота до последнего Суда), всю Церковь (от глухих провозвестий в недрах язычества до небесной славы), всю Россию (от сельской околицы до вселенского призвания).

В сущности, это и есть порыв, а иногда – и прорыв, к цельному знанию, которое так заботит русскую мысль с первых времен ее сознательного оформления.

Творение было разделением, разлучением: «И разлучи (*διεχώρισεν*) Бог между светом и тьмою» и проч. С тех пор есть два знания. Знание как видение-овладение-обладание, знание мужское, отцовское (к нему принадлежит научное дискурсивное знание) – *ведение*, индо-европ. \**weid-*; недаром *ведать* по-русски значит и «знать» и «управлять=владеть». И знание как порождение-уроднение-поименование, знание женское, материнское, индо-европ. \**gen-/\*gne-* (ср. греч. *γίγνομαι*, лат. (*g*)*nascor* «рождаться» и *γινώσκω*, (*g*)*nosco* «знать, узнавать»).

Этимологически славянское *знати* продолжает именно эту вторую семантическую линию знания-уроднения. Это – не интуиция, нет. Это – другое. Там я узнал, и потому познанное – мое. Здесь же оно – мое, и потому я его знаю. Вот почему так важно для историка попасть со своим мужским ремеслом в едателя на материнскую почву, в область родного, а действуя в этой области – не забывать о родстве как источнике и критерии истинности знания.

Это и есть то соединение научной лупы с глазом и сердцем исследователя, о котором мы говорили. Если такое случается, в выигрыше не только историк (он – счастлив), но и наука. Быть рядом с таким человеком не просто поучительно или интересно; общение с ним поднимает и облагораживает. Он неизбежно больше, чем ученый, мыслитель; он непременно еще и художник, поэт. И кто скажет, что одно – помеха другому? И как тот, и как другой он еще и на-р-о-д-е-н в смысле своего знания, по своему самочувствию и даже темпераменту, в том числе и научно, и поэтическому:

«В новое воинство строятся  
Косточки русских полей»

(Н.Н. Лисовой «Пророк»).

Думаем, после сказанного совсем не удивительно, что стержнем, вокруг которого вращается исследовательская мысль юбиляра, его творческое вдохновение, является Святая

Земля. И не просто и только собственно Святая Земля, а Россия в Святой Земле, рядом со Святой Землей, вместе со Святой Землей, Россия как Святая Земля. Святая Земля и Святая Русь, слившиеся до неразличимости в таинственную историческую и духовную амальгаму, которая так прочувствованно и с такой явственностью выступает в русских народных духовных стихах.

Да и где еще в мире есть место, где были бы так изначально сплетены корни и судьбы Царства и Церкви – двух непреходящих исторических начал, которые, разойдясь по всей земле, то обнимаются в симфонии (по-человечески несовершенной), то взаимно отторгаются, но никогда не теряют из виду друг друга.

Вот почему подлинной истории Царства без Церкви нет. Вот почему подлинной истории России без Царства и Церкви нет. Вот почему подлинной истории Святой Земли без России нет. Все это – концентрические круги, диаметр которых колеблется в ходе истории, но всегда – вокруг общей сердцевины. И это – может быть, самая главная часть того знания, которое русский православный историк способен впитать из родной русской православной почвы.

Таков Николай Николаевич Лисовой.

*А.В. Назаренко*



## «Русская Галгала»: эпизод в истории изучения Иерихона

В археологической экспедиции постоянно проходишь мимо открытий. Если не открытий, то, по крайней мере, мимо работы, которая сама просится в руки и, конечно, должна быть сделана. Часто она так очевидна и даже навязчива, что говоришь себе: это ведь на поверхности, это я еще успею, это можно сделать завтра, как только закончу с более важными делами. Уезжая из экспедиции, обещаешь вернуться и уж тогда непременно предпринять исследование. В итоге, завершив проект, обнаруживаешь, что простейшие работы – обмер, детальное описание, даже фотографирование – так и остались не сделанными, и ты о них вспомнил только при публикации, уже в Москве.

Именно так произошло с «Галгалой» на участке Русской Духовной Миссии (РДМ) в Иерихоне. На этот участок автор статьи впервые попал, вместе с юбиляром, в 2006 г., в составе совместной делегации Императорского Православного Палестинского общества (ИППО) и Министерства иностранных дел. Николай Николаевич провел нас по участку и показал большой красноватый округлый камень, оговорив, что его упоминает в своих дневниках архимандрит Антонин Капустин. С камня мы сделали (как оказалось – в бесчисленный раз) фотографии, которые позже вошли, вместе с другими, в статью о работах архимандрита Антонина на «русских участках»<sup>1</sup> (см. *рис. 1*).

С тех пор мне доводилось видеть камень десятки раз, показывать его приезжающим коллегам, объяснять его значимость жителям подворья. Мы неоднократно глазели на него с участниками Российско-Палестинской археологической экспедиции, которые работали на участке Российского Музейно-Паркового комплекса (Иоасафовском участке) в 2010–2013 гг., а жили в здании РДМ (за что не устаем благодарить священноначалие),

построенном еще отцом Антонином<sup>2</sup> (см. *рис. 2*). При ближайшем рассмотрении и уборке мусора выяснилось, что камень включен в каменную конструкцию технического назначения, и мы ежегодно уговаривали себя потратить немного сил и средств хотя бы на обмерные архитектурные работы, но так и не сделали этого.

Приведем краткое описание объекта, о котором идет речь. Это часть (примерно две трети) каменного тора с уплощенным основанием, довольно высокого (но не настолько, чтобы описывать его как «цилиндр» – термин М.И. Ростовцева), с большим внутренним отверстием. В целом виде изделие можно представить как огромное колечко от детской пирамидки. Верх камня сильно заглажен, а на боковой поверхности высверлены не особенно глубокие и также зашлифованные внутри лунки (как будто кто-то начинал сверлить камень дрелью с полукруглым сверлом, и, едва углубившись, тут же останавливался). Лунки идут очень часто, без видимой системы, напоминая поверхность терки (см. *рис. 3*). Поскольку камень не целый, он дополнен двумя-тремя твердыми камнями иной породы, на растворе. Хотя и вместе они не образуют полного круга, можно думать, что в функциональном отношении необходим был именно полный камень, утраченную часть которого заменили.

Примечательный камень лежит примерно вровень с землей, нижним краем на стенке довольно глубокого (более человеческого роста) круглого колодца, сложенного из хорошо вытесанных каменных блоков. Снаружи, тоже почти с современной поверхности, в колодец спускается приямок с крутой каменной лестницей, фланкированной каменными же стенками; с лестницы в колодец можно войти через проем с аркой. Современные представления о памятниках Иерихонского оазиса позволяют, очень гипотетически, представить это сооружение как одну из сахарных мельниц, хорошо изученных в других частях Иерихона: они появились и умножились с эпохи крестноносцев, при которых переработка сахарного тростника стала одним из важнейших местных товарных производств; менее вероятна идентификация сооружения как колодца или цистерны для сбора воды. Точнее разобраться помогут только раскопки.

Для нас же интересно сегодня не столько все сооружение и его функция, сколько история открытия и восприятия «красно-го камня». Дело в том, что камень – твердый, имеет зернистую розово-пурпурную структуру и явно относится к семейству гранитов, в строительном деле Палестине очень редких. Иерихонский оазис – настоящий кладезь археологических диковин. Но даже здесь камней такого размера, такого состава и, не в последнюю очередь, с такой обработкой не найти. Ни автору, ни кому-либо из опрошенных им палестинских, израильских и других зарубежных коллег ничего подобного видеть не приходилось (во всяком случае, в Иерихоне). Так что камень очень заметен в местном культурном ландшафте, выделяясь цветом, фактурой и формой.

Не мудрено, что именно этот камень привлек внимание архимандрита Антонина и его спутника, профессора «библейской археологии» в Киевской Духовной Академии, А.А. Олесницкого (вообще интересовавшегося именно мегалитическими сооружениями, которым уделяли в то время в Европе особое внимание). Почтенный библеист так описывает свою встречу с камнем: «Небольшая раскопка, сделанная на моих глазах о. Антонином, открыла замечательный памятник: гранитный камень в виде круга, около 10 футов в диаметре и 5 футов высоты. Вся периферия или весь обод этого громадного (к сожалению, разбитого на две части) круга испещрена яминами в палец глубины, расположенными без видимого порядка и полустертыми от времени. Когда один из моих спутников шутя спросил меня, какое имя я намерен дать этому камню, у меня случайно сорвалось с языка: *Галгала*. По ближайшем рассмотрении характера памятника и его местности, я больше и больше убеждался, что я был прав в своем определении, и что это место должно быть названо Галгалюю или, так как оно поступило в русскую собственность, *Русскою Галгалюю*»<sup>3</sup>.

Эпизод имел развитие: в начале 1880-х годов: о. Антонин провел расчистку участка вокруг камня с целью его изучения, после чего в дневнике появляется слово «крипта», вероятно, обозначающее описанный выше каменный колодец: «7 января 1881 г. очистили Галгарьскую (*sic!*) крипту»; 30 января упомя-

нута «очистка галгальского камня». Вскоре (22 февраля) Олесницкий даже начинает рассказывать о камне публике: «чтение г-на Олесницкого о Русской Галгале до 9-ти часов»<sup>4</sup>. Возможно, именно тогда круглое основание и фрагмент красноватого гранитного «тора» совместили, уложив дополнительно несколько камней для завершения кольца. На фотографии конца XIX – начала XX в. отчетливо видны не только основные части камня, но и мелкие фрагменты с лунками, вероятно, позднее утраченные (см. *рис. 4а, 4б*).

В таком виде сооружение через 20 лет описал М.И. Ростовцев, соотнося его с открытой на участке церковью византийского периода: «К сооружениям монастырским и церковным, может быть, принадлежало и любопытнейшее сооружение, находящееся недалеко от Церкви. 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 посредине в мурованном цилиндре сделано отверстие, ведущее в упомянутое углубление или колодезь»<sup>5</sup>.

Атрибуция камня явно закрепилась на время в сознании паломников из России. Так, когда летом 1900 г. Иерихон посетила группа профессоров и студентов Московской Духовной Академии во главе с ректором епископом Арсением (Стадницким), он отослался к ней, заявив: «теперешняя Ериха занимает действительно место древнего Иерихона, это отчасти доказывает открытый о. Антонином при постройке дома монолит весьма древнего происхождения»<sup>6</sup>.

Как известно, рождению новых библейских *loca sancta* (а таких за прошедшие столетия возникали в Палестине сотни) и их новой, российской, системы (о ней, видимо, мечтал о. Антонин) помешали события бурной политической жизни XX в.: мировая война, революция, разделение церквей на «зарубежную» и «советскую»<sup>7</sup>. Поток паломников из России на время прервался. В результате, участок РДМ не смог занять в иерархии историко-топографических объектов византийского хри-

стианского Иерихона то место, на которое он мог, казалось, рассчитывать.

Был забыт историографией и красный камень. Во всяком случае, мне не случалось встречать других его упоминаний в литературе XX – начала XXI в. Можно было думать, что «Русская Галгала» известна исключительно в узком кругу паломников и исследователей Святой Земли из России и что камень открыл именно Олесницкий. Во всяком случае, он описал находку как случайную: подразумевалось, что она сделана при первых работах на свежескупленном участке, где о. Антонин собирался разбить сад и построить дом.

Но ведь краткий очерк древностей Иерихона у Олесницкого отнюдь не изобилует натурными наблюдениями! Напротив, он невыгодно отличается от незаурядных записей лучших ученых, путешествовавших по Палестине, своим схоластическим характером и стремлением держаться в рамках Священной истории, какой она представлялась в то время начитанному библиисту<sup>8</sup>. Временами хочется воскликнуть: «Уважаемый Аким Алексеевич, сосредоточьтесь на участке и опишите то, что перед Вашими глазами – ведь все меняется так быстро!» Но с этим ничего не поделаешь: А.А. Олесницкий привык черпать материалы для своего описания не из натуральных наблюдений, а из книг. Так часто делали и путешественники Средневековья.

Что же могло его привлечь к красному камню – чуть не единственному реальному предмету в очерке? Ответ был внезапно найден при подборе источников для истории ближайших окрестностей РДМ. Их оказалось для XIX в. неожиданно много. Это объяснимо. Два участка у Вади Кельт о. Антонин избрал для первой покупки совершенно осмысленно. На них помещался сад, служивший излюбленным местом привала паломников и путешественников. Деревня Эр-Риха была рядом. По участкам протекал канал от круглогодично полноводного источника Айн Султан. Их защищала знаменитая Иерихонская Башня с крошечным гарнизоном, служившим турецкому правительству и охранявшим поселение от бедуинов<sup>9</sup>. Внимательные к древностям путешественники-протестанты, сознательно следовавшие не текстам паломников и рассказам проводников-

монахов, а опиравшиеся на собственные наблюдения, постоянно вставляли описания этого участка – здесь обычно ночевали и отсюда выезжали для исследовательских экскурсий, купания в Иордане и Мертвом море, подъема на Сорокадневную гору.

Один из лучших текстов оставил выдающийся американский географ и библеист Эдвард Робинсон, предпринявший со своим учеником по семинарии Элией Смитом одно из первых (1838 г.) фундаментальных обследований Святой Земли<sup>10</sup>. Робинсон живо интересовался памятниками археологии. Немудрено, что среди его описаний бесчисленных и ярких древностей оазиса внезапно всплыл уже известный нам камень: «Еще один предмет вблизи нашей палатки привлек внимание – блок красного гранита-сиенита, фрагмент большого круглого камня, частично скрытого в земле. Он имел около двух футов толщины, а хорда фрагмента составляла пять с половиной футов; диаметр камня в этом случае не мог быть менее 8–10 футов. Боковая округлая поверхность была заполнена мелкими круглыми дырочками или впадинами. Совсем рядом – остатки фундамента круглого сооружения, на котором он [камень], видимо, ранее лежал. Каково назначение камня и откуда он привезен – Бог знает. У него все признаки египетского сиенита, а если его происхождение действительно таково, то он мог быть доставлен по долине Ездразлеона и вдоль Гхора»<sup>11</sup>.

Как видим, описания камня очень близки. Знал ли А.А. Олесницкий сочинение Робинсона? Вряд ли могло быть иначе: английским языком он владел, а ко второй половине столетия эта работа стала уже классической и очень широко цитировалась. В труде Олесницкого, человека совершенно книжного, обнаруживаются и другие заимствования. Так, помещенная в нем схема древнего Иерихона (сколько мне известно, первая в русской печати карта памятников Оазиса) оказалась выполненной почти без изменений, но с переводными названиями, по карте к путешествию Де Сольси, тогда совсем свежей<sup>12</sup>.

Более чем вероятно, что Олесницкий обратил внимание на красный камень не случайно, а следуя известному ему тексту Робинсона. Впрочем, если они просто совпали в практике наблюдений – это не менее интересно. Ведь история изучения

красного камня, далеко еще не завершенная, оказалась одним из не очень многочисленных звеньев в цепи контактов западной и русской науки в Палестине XIX в. Можно сказать, что Аким Олесницкий и Антонин Капустин попытались продолжить и развить сравнительно краткое наблюдение Робинсона. Они обратились к образу Галгалы – что само по себе может показаться случайным, на самом же деле имеет под собой некоторое основание.

А.А. Олесницкий выбрал Галгал из довольно широкого круга возможных библейских значений произвольно, не просто потому, что так назывался жертвенник, воздвигнутый после благополучного перехода через Иордан и захвата Иерихона Иисусом Навином (Нав. IV, 2–9, 19, 20 и др.). То, что в связи с круглым красным камнем всплыл именно образ Галгалы, чрезвычайно логично в пространстве исторической топографии и библеистики: сыграла роль дискуссия о местоположении отнюдь не мифического, а реального локуса на карте Иерихона – места, где располагался монастырь или церковь Галгал/Гилгал. Такое урочище известно не только по текстам средневековых паломников – оно изображено на знаменитой мозаичной карте из Мадабы (VI–VII вв.) и хорошо известно в Средние века как почитаемое место, где хранились 12 камней, по которым, согласно Книге Иисуса Навина, его войско перешло Иордан. Затем их извлекли из реки, чтобы построить жертвенник Галгал. Встречаемые описания этих камней указывают, что они очень велики (их приходилось поднимать нескольким сильным мужчинам), а в середине имеют отверстия, как жернова. На карте из Мадабы эти камни не только упомянуты в надписи «ΓΑΛΓΑΛΑΤΟΚΑΙ» и «ΔΩΔΕΚΑΛΙΘΟΝ» («Двенадцать Камней»), но даже изображены в виде 12-ти белых кружков<sup>13</sup> (см. *рис. 5*). В виде больших кругов будут изображать камни перехода через Иерихон и в средневековых миниатюрах.

В раннехристианский период «город» уже превратился в руины, но в эпоху крестоносцев, как и многие библейские топонимы, он получил новую жизнь, став монастырем или поселком при церкви, где снова показывали «первые реликвии Святой земли» – 12 камней. Так что Олесницкий, увидев ог-

ромный и, несомненно, тяжелый камень с отверстием, тут же мысленно сопоставил его и с библейским текстом, и с частыми упоминаниями в «итинерариях», и со знакомой, видимо, ему давней дискуссией ономастического и топографического характера, в которой со временем все чаще будут звучать археологические аргументы.

Место монастыря и/или поселения Галгал до сих пор не открыто. Это, пожалуй, одна из главных загадок в исторической топографии Оазиса византийского и средневекового периода. Его видят то на Хирбет Эль-Нетеле (Шиграт Эн-Нетеле, Khirbet al-Nitla, Shigrat en-Nitla, или Телль-Джельджул), то на Эн-эль-Гарабе, то в районе Сахарных Мельниц (Suwwanet eth-Thiniya) и Хирбет-эль-Мефджир<sup>14</sup>. Встречаются и свежие версии: так, А. Зерталь видит Галгал в открытой подземной каменоломне в 5 км к северу от Иерихона, вблизи которой известны руины двух церквей византийской эпохи<sup>15</sup> (пещера хорошо оборудована и несет следы использования в качестве монастыря или иного рода почитаемого места, однако источники помещают византийский Гагал восточнее, а не южнее).

Что же до красного камня, то он по-прежнему сохраняется на участке РДМ, как бы бросая вызов исследователям. Вполне вероятно, его происхождение гораздо более древнее, чем эпоха Византии, а вторичное использование – очевидно. При первой возможности нужно все же провести натурное исследование: подробный обмер, детальную фотосъемку, небольшие раскопки, литологический анализ, что сделает яснее конструкцию объекта и поможет понять его функции. Это археологическая экспедиция может взять на себя. Но не заинтересует ли вопрос о Галгале Николая Николаевича, знатока исторической географии и христианских памятников Палестины?

---

<sup>1</sup> Бутова Р.Б., Лисовой Н.Н. К истории русских археологических исследований в Иерихоне // РА. 2009. № 3. С. 153–161.

<sup>2</sup> О работах экспедиции см.: *Беляев Л.А.* Археологические работы 2010 года в Иерихоне: предварительное сообщение // ВВ. 2011. Т. 70 (95). С. 165–173; *Он же.* Проект «Византийский Иерихон»:



- работы 2010 года и перспективы исследований // РА. 2011. № 3. С. 71–85; *Он же*, Византийский Иерихон: раскопки спустя столетие. Материалы Российско-Палестинской археологической экспедиции 1910–1913 гг. М., 2016 (в печати).
- <sup>3</sup> *Олесницкий А.А.* Святая Земля. Отчет по командировке в Палестину и прилегающие к ней страны, 1873–1874. Т. 2. Киев, 1878. С. 22–23.
- <sup>4</sup> Цитаты из дневника по: *Бутова Р.Б., Лисовой Н.Н.* К истории... С. 157.
- <sup>5</sup> *Ростовцев М.И.* Русская археология в Палестине // Христианский Восток. 1912. Т. 1. Вып. III. С. 264.
- <sup>6</sup> *Арсений (Стадницкий), еп.* В стране священных воспоминаний. Сергиев Посад, 1902 (цит. по: *Бутова Р.Б., Лисовой Н.Н.* К истории... С. 157).
- <sup>7</sup> См. об этом: *Чехановец Я.* «Силоамский монолит» и «Верхотура»: археология русских участков в граде Давидовом // РА. 2013. № 4. С. 143–152.
- <sup>8</sup> *Олесницкий А.А.* Святая Земля... Т. 2. С. 20–41.
- <sup>9</sup> См. подробнее: *Беляев Л.А.* Башня Иерихона: объект средневековой археологии в свете традиционных источников // Иерусалимский православный семинар. М., 2016. Т. 6. С. 15–34; *Он же*. Византийский Иерихон...
- <sup>10</sup> *Robinson E., Smith E.* Biblical researches in Palestine and in the adjacent regions. Journal of travels in the year 1838..., drawn up from the original diaries, with historical illustrations. 2 vols. Boston; London, 1856. Vol. 1.
- <sup>11</sup> Перевод мой. Привожу подлинник: «Another object near our tent also excited our curiosity, – a block of sienite red granite, the fragment of a large circular stone lying partly buried in the earth. It was about two feet thick, and the chord of the fragment measured five and a half feet; the diameter of the stone when whole could not have been less than eight or ten feet. The circular edge was full of small round holes or indentations. Just by arc the remains of a circular foundation, on which it perhaps once lay. What could have been the purpose of this stone, or whence it was brought, we could not divine. It had every appearance of the Egyptian sienite; and if such were its origin, it could only have been transported hither across the plain of Esdraelon and so along the Ghor» (*Robinson E., Smith E.* Biblical researches. Vol. 1. P. 553).
- <sup>12</sup> Ср.: *Олесницкий А.А.* Святая Земля... Т. 2. С. 41 (карта на с. 41) и *Saulcy L.F.J.C., de.* Voyage en terre sainte. Paris, 1872. Vol. 1. P. 336–337.

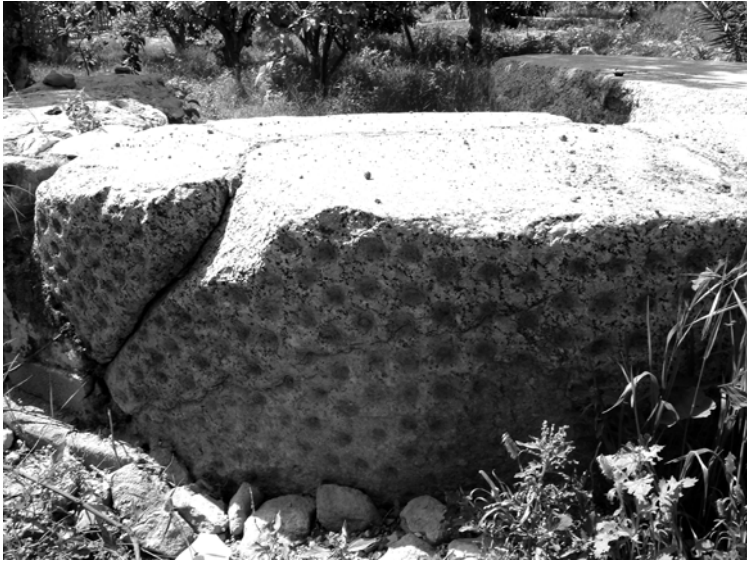
- <sup>13</sup> *Alliata E.* The Legends of the Madaba Map // The Madaba Map Centenary, 1897–1997 / Ed. M. Piccirillo, E. Alliata. Jerusalem, 1999. P. 52.
- <sup>14</sup> Подробности и литература: *Беляев Л.А.* Галгал // ПЭ. 2005. Т. 10. С. 308–309.
- <sup>15</sup> См.: *Shapira, Ran.* Discovery of giant underground quarry in Jordan Valley may rock archaeological thinking // Haaretz. 2010. June 22. [https://en.wikipedia.org/wiki/Ancient\\_underground\\_quarry,\\_Jordan\\_Valley](https://en.wikipedia.org/wiki/Ancient_underground_quarry,_Jordan_Valley)



*Рис. 1.* Общий вид красного камня с сохранной стороны.  
Фото Н.Н. Лисового, 2006 г.



*Рис. 2.* Вид с галереи здания РДМ на участок с красным камнем.  
Фото 2012 г.



*Рис. 3.* Лунки на поверхности красного камня  
(фрагмент фото № 1).



Красный камень на фотографии конца XIX – начала XX века:  
*Рис. 4a* – вид с сохранный стороны.



Красный камень на фотографии конца XIX – начала XX века:  
*Рис. 4б* – общий вид на участке.



*Рис. 5.* Галгала на фрагменте карты из Мадабы  
(фрагмент; по: *Alliata*, 1999. P. 51).

## **Русское освоение Христианского Востока**

Монголо-татарское завоевание Руси в XIII в. наложило, несомненно, отпечаток на паломническую активность русских людей в Святой Земле. Паломничества русских поклонников заметно сократились, но не прекратились совсем, о чем свидетельствует летописец: «В лето 6837 (1329). Ходи Князь Великий Иван Данилович в Великий Новгород на Мiру. И постояше в Торжке, и приидоша к нему святого Спаса притворяне с чашею сию 12 муж на пир. И воскликнуша 12 мужь, Святого Спаса притворяне: «Бог дай многа лета Великому Князю Ивану Даниловичу всея Руси. Напой, накорми нищих своих». И Князь Великий спросил бояр и старых мужь новоторжцев: «Что се пришли за мужи ко мне?» И сказаша ему мужи новоторожци: «То, господине, мужи Святого Спаса притворян; а ту чашу даша им 40 мужь калици из Ерусалима пришедшее». И Князь Великий, пришедше, посмотрев у них чашу, а постави ее на темя свое и рече им: «Что, брате, возмете у мене в сию чашу вклада?» И тако рекоша ему притворяне: «Чим, господине, нас пожалуешь, то возьмем». И Князь Великий даше им гривну новую вклада: «А ходите ко мне во всякую неделю и емлите у мене две чаши пива, а третюю – меду. Также ходите к наместником моим и к посадником и по браком, а емлите себе по три чаши пива. А кто сию чашу избесчинит, ин даст гривну золота да 6 берковсков меду Князю и Владыки. А кто на вас подерет во толу, ин даст три крошни нитей, а цена им полтора рубля»<sup>1</sup>. «Высокое уважение московского великого князя к иерусалимской реликвии, в данном случае к чаше из Святой Земли, говорит не только о набожности святого благоверного князя Иоанна Даниловича, но и о редкости на Руси в то время палестинских реликвий, что связано со значительным сокращением па-

ломничества в тот период», – замечает современный исследователь<sup>2</sup>.

Однако к середине XIV в., судя по летописным известиям, поездки на Христианский Восток из России, по всей видимости, активизируются. Показательно сочинение, включенное под 1347 г. в несколько летописных сводов (Софийскую первую, Воскресенскую и др. летописи) под названием «Послание к Феодору, владыке Тверскому, о рае, уцелевшем на земле»<sup>3</sup>. Автором его был новгородский архиепископ Василий Калика, который совершил путешествие на Православный Восток<sup>4</sup>. По мнению Д.В. Айналова, «Василий, архиепископ новгородский (1331–1352), по-видимому, сам ходил во Святую Землю, так как называет себя «самовидцем»: «Самовидец есмь сему, брате. Егда Христос идыи в Иерусалим на страсть вольную, и затвори своима рукама врата градная: и до сего дни неотворими суть. А егда постися Христос за Ерданом, своима очима видел есмь постницу его, и сто финик Христос посадил: не движими суть и донныне, не погибли, ни погнили». Из вопроса, поставленного им владыке Феодору: «или брате, имеешь себе мыслити, аще насади Бог на востоце рай, почто обретесе в Иерусалиме тело Адамле?», – ясно, что архиепископ Василий знает о местонахождении тела Адама в Иерусалиме»<sup>5</sup>.

По мнению А.М. Панченко, «свое путешествие он принял еще до архиепископства – в противном случае это нашло бы отражение в новгородских летописях, которые буквально каждый год сообщают о деятельности своего владыки»<sup>6</sup>, т.е. святитель Василий совершил свое паломничество до 1331 г., в котором был избран на новгородскую архиепископскую кафедру. Предполагаемое описание им своего хождения к святыням Византии и Палестины не сохранилось. Впрочем, М.Н. Сперанский<sup>7</sup> считал автором «Анонимного хождения в Царьград» священника Григория Калику, ставшего впоследствии новгородским архиепископом Василием.

Некоторые русские монахи, которые ходили в паломничества до середины XV в., оставила описания своих путешествий. Таковы «Странник Стефана Новгородца», «Хождение в Иерусалим архимандрита Агрефения», «Хождение Игнатия

Смолянина», «Сказание Епифания мниха о пути в святой град Иерусалим», «Странник иеродиакона Зосимы» и др.

В сохранившемся виде (в 12 списках, начиная с XVI в.) «Странник Стефана Новгородца» посвящен описанию Константинополя и цареградских святынь, которые посетил автор в 1348 или 1349 г., и обрывается как раз на фразе «оттуда мы пошли к Иерусалиму»<sup>8</sup>. Дальнейшее повествование утрачено. Считается, что Стефан Новгородец был иноком<sup>9</sup>, хотя первые исследователи памятника видели в нем купца<sup>10</sup>. Правда, никаких следов интереса к коммерческой стороне путешествия в тексте нет. Зато подробно описываются реликвии и святыне места храма св. Софии. Так, место, где «стоит икона святы Спас велми чудна», имеет святоградские аллюзии: «и то зовется Елеоня гора по подобию якоже и въ Иерусалиме». Рассказ о святынях алтаря сосредоточен на «пахире» – «священном сосуде», привезенном в св. Софию русскими паломниками («каликами») из Святой Земли от вод Иордана: «ту ж есть в великом олtare колодяз, от святаго Иердана явися: стражи бо церковнии выняша из кладязя пахирь, и познаша калики рускыя. Греци ж не яша веры, русь же реша: «наш пахирь есть, мы купахомся и изронихом на Иердане; а во дне его злато запечатано». И разбивше ставець и обретоша злато, и много дивишася, се бо чудо сътворися Божим повелением; то ся нарече Иердан»<sup>11</sup>. Этот текст представляется отражением легендарного спора между греками и русскими о чаше, утверждавшего право русских людей иметь в главном православном храме свои святыни<sup>12</sup>.

Далее вспоминается и Мамврийский дуб в связи с рассказом о каменной «трапезе» Авраама, которому «Бог въ Троици явися под дубом Амаврийским; той дуб зелено лествие имеет и зиме и лете и до скончания веку, огорожен каменем высоко, сороцина стерегутъ его»<sup>13</sup>. А гробница св. Аверкия также наводит паломника на иерусалимские воспоминания: «то бо место подобно есть Соломони купели, иже в Иерусалиме».

Рассказ о других храмах и монастырях Царьграда обязательно включает в себя упоминания о реликвиях Спасителя и Богородицы, святых отцов, патриархов, мучеников и правед-



ников; как, например, у храма св. Апостолов – о столбе, к которому был привязан Иисус Христос, и о другом, – где оплакивал Христа Петр: «привезены от Иерусалима», подчеркивает Стефан.

К сожалению, по-видимому, столь же детальное описание Стефаном самого Иерусалима и святынь Палестины не сохранилось или не было написано.

К немного более позднему времени, чем «Странник Стефана Новгородца», относится другой памятник XIV в. – «Хождение в Иерусалим русского архимандрита Агрефения, монастыря св. Богородицы». Паломничество Агрефения относят к 70-м годам. Что касается монастыря, игуменом которого мог быть Агрефений, то его идентифицируют либо с Авраамиевым смоленским, либо с Успенским Отрочим в Твери: обе обители были богородичными. Имя автора-паломника в научной литературе имеет варианты написания: Агрефений, Гrefений, Григентий, Парфений; за ними могли скрываться имена Агриппа, Агриппин, Агриппий и проч.

Текст памятника по своему типу напоминает византийские проскинитарии, т.е. описания путешествий на богомолье с целью поклонения реликвиям.

Сам путь Агрефения до Константинополя был непрост, маршрут то уходил в сторону от цели, то даже вспять; большая его часть пролегла по землям Великого княжества Литовского; пребывание в Царьграде и других местах по пути в Палестину описано коротко.

Подробно приведен расчет пути от одного города (или острова) до другого. Так, по территории Святой Земли архимандрит следовал от острова Кипр: «От Кипра до Яфы 60 [верст], от Яфы до Рамля (Рамалла. – М.Б.) 7 версть, от Рамля до Иерусалима день, от Иерусалима до Газы 3 дни, от Газы до Егупта 12 днии, от Егупта до Синайския горы 15 днии; дотолъ ходят православнии христиане, а далъ ходу нѣт христианом православным»<sup>14</sup>.

Иерусалим же и окрестности описаны подробно. Рассказ о храме Гроба Господня («О церкви Святаго Воскресения») включает в себя сообщение об общей структуре храма (две части: одна – над Гробом Господним, другая – «над престолом

святыя Трапезы»), о числе дверей, о месте снятия с Креста, о Голгофе, ее скале, расколовшейся «до главы праотца нашего Адама», об отпечатках капель крови Спасителя на расселине скалы.

Подробно описана кувуклия Гроба Господня. Эта часть сочинения – центральная.

«*О гробъ Божии.* Гробъ же Господень такова комара, покрыта свенцем, 6 сводов, а двѣнадцат столъпцев тоньких бѣла мраморя, по два вмисти. Самый верхъ около же гроба Божия, столпов 12 ледовидна мраморя. Двери же въ гробъ Господень съ вѣстока. Вшед въ двери, на правои роуци, два оконца, на лѣвои четьре. Яковѣтци слоужать. Помость от двери дѣска зелена мраморя. И тоу срѣди тоя комаръ камены, повыше пяди, а въпрѣкы больши лакти, на нем же сѣдил ангель Господень, тоу горят два кадила; около его бѣлъ мраморъ. Прѣд другими двѣрьми дѣска червьлена мраморя. Дроугии же двери без затворения, выотою до гроудей, человѣкоу наклонився внити. Гробъ Господень, на правѣ роуци, к стинѣ придиланъ бѣла мраморя, въ выотоу съ три пяди, а в шириноу 4, а в долготу 8 пядей. Тоу написанъ Спасъ на плащаници фряжъскы, на престолѣ роука емоу правая горѣ обнаженьна, пред ним стоит Фрянцашко, а около стражие спять. Тоу на гробѣ Божии 12 кадил горит цкляных. Около ж гроба Господня, под сводомъ церковным, столпов 16 великих, 8 круглых бѣла мрамора, а 8–4-гранных зиданных. Пред дверми гроба Господня 4 столпы въ сводѣ круглы въ страны и на дроугой странѣ 4, по два вмисти на одином столпѣ, червьлена мрамора вся и на четьрех столпѣх. От гроба Божия до срѣди церкви иж съ тролом сажень съ 10, тоу есть камень чернь малъ, аки чаша, тоу зовется срѣдоземлье. От срѣд же церкви до престола, гдѣ слоужить патриархъ, сажень 13. Престоль же тый поставлен противу самого распятъя Гольгофы, еже сказается кранъевъ мѣсто. Около престола 7 степеней, на них же 8 столповъ великих, по два врьдъ, ледовидны и пестры».

Так же подробно рассказано о храме, патриаршем месте, камне – «пупе земли», чтимом столпе Спасителя, а также о других святынях Храма – лестнице к месту обретения св. ца-

рицей Еленой живоносного Креста Господня, место явления Христа Богородице и Марии Магдалине.

Описан и цикл служб каждой из поместных Церквей, молящихся в храме Воскресения Господня<sup>15</sup>.

По наблюдению Агрефения, храм Воскресения Господня по большей части стоит закрытым, открывается лишь, когда прибывают паломники. Зато от Лазаревой субботы до конца пасхальных праздников, когда храм наполняет «множество тысяч» поклонников, он открыт для молитвы.

Трепетно описывается и чудесное схождение святого благодатного огня в Великую субботу, свидетелем чего стал Агрефений.

После Иерусалима архимандрит обошел Гефсиманию, Елеонскую гору, молился в Вифлееме в храме Рождества Христова, подробно описав его:

«*О Вифлеемъ*. Вифлиома есть град село от Иерусалима, на полоудни, верста 7. Идя же к нему, на полоупоути, ест монастырь Святаго Ильи пророка. По далеж стлѣпь, развалился, мало ся его оста, на том стлѣпи старьцю ангель принесе ключи всего града Иерусалима и гроба Божия и повели вѣдати Саракинома и начаша държати Иерусалима. И тоу на поути гробъ Рахилинь матери Ософовы. По далеже ест нива, на неиж оревѣтъ грахъ камень и до нынѣ, и камень на немъ опочи Святая Богородица. Въ Вифлеомѣ же церковь была велика и под нею стеръна о всеи церкви. Нынѣ же единъ притворъ остася над Святымъ верьтепомъ, покрытъ свеньцемъ, и стѣны и помость от ледовѣдна мрамора, хѣтри устроена. Стлѣповъ ими от прѣднихъ дверей до олтаря по обою странамъ 44, красныхъ и великихъ, въ олтари ж 6. Подъ Святою трапезою Святой верьтепъ и ясли, долоу стопени 5 до вратъ. Вышед же въ врата 10 стопени и до Святыхъ ясли 3. И тамо над Рождествомъ Христовымъ ясли же 5 пядей, а преко 3, и двоя двери, едины с полоунощи, а други кь полудни. Пещера ж верьтепъ на двѣ страны ест по пяти сажень, а въ преки с полторы. Въ коньци пещеры иже Христа омывше воду изолияли. Страны же обѣ церкви и олтаря златою мусиею подпъсанъ, врѣже клѣтки древомъ сведень. Блѣзь жрътовника стеръна кладенець, въ неиж водѣ зрит-

ся образ звезды, по неиж вльсвѣ приидоша на поклонение рождешемоуся Царю Христу, тоуж церковь завѣдають Фроузѣ. Оу Святыя же трапезы над верьтпом ест попь христианский и патриархъ литургуюсаеть на праздникъ, и друзии ересници по своим престолом. От Вифлеемскыя же церкви Святаго Рождества на встокъ, с малъ перестрил, была церковь Святаго Николы, развалилася; под нею же пещера, от лѣвья страны подъ церковь, в нюж въшед, ест Святая трапеза. Въ той пещери крылася Святая Богородица съ Христомъ, когда Ирод послав в Вифлеемъ, повели избити вся младенца от двою лѣтоу и ниже. И тоу Христось плюноу млекоу, Пречистая ж оутрыши верьж на стеноу. До сего дни Христиани емлют на исцеление, на благословение тоу прьсть млечноу. И тоу и ангель явися Иосифови: въставъ поими отроча, его матеръ и бѣжи въ Египеть».

Столь же подробен рассказ о лавре Саввы Освященного, что недалеко от Иерусалима.

«*О лаврѣ Святого Савы.* Лавра Святаго Савы от Иерусалима на обѣдни год, ити к нему долон Сафатовым, ест версть 15. На половини поути, на горѣ, на прави был монастырь Святаго Федосиа киновинарха, нынѣ развалилася. Блѣз же Святаго Савы поток тыи оучинилося падина долоу, и пошед на полѣдни под манастырь, а стини оучинилися кроуты, аки лавици, и по страни по сей, а горы равны. И от того е падыны на тѣх стенах исчисены, и здѣ все были кильи в тѣх странах, аки ластовица гнезда, пошло и до Содомскаго моря, было калагиревъ 10 тысоущ. Святаго ж монастырь прьвое былъ на ливъ поток при гори, вторыи ж долоу на прави поток на равни, третьи же и нынѣ стоит, гдѣ види Святый Сава стльпъ огонь... И около церквъ тоя кельи горы по листвѣци, и тоу ест килиа Святаго Иоана Дамаскина... Пред церковью же великою гроб Святаго Савы, идѣ же был столпъ огонь, и комарька над нимъ 6 стльпов; гробъ же Святаго Савы пониж колина, известью избѣлень, горьбать, покрыт платомъ, на немъ же написан Святый Сава о гробѣ о всем... Нынѣ же оу Святаго Савы, въ монастыры, с полтретья десятка калогирев ощина. Вѣдѣти от Иерусалима, межоу Вифлеома и Святаго Савы монастыря, горька мала, под нею блѣз пещера, зовоут адомъ; глаголют друзии: тоу Хри-

стовъ шедъ въ адъ, на тоу горкоу, глаголят, паде сатана с небеси. И далѣ видѣти село, зовется Поток, из негожь изыдоша 12 пророкъ»<sup>16</sup>.

После этого путь его лежал в село Скудельничное (Акелдама – «земля горшечника», купленная за Иудины тридцать серебряников; там хоронили странников), в Иерихон, Хеврон, к Иордану, Мертвому морю, Назарету, наконец – до Дамаска.

13 апреля 1389 г. иеродиакон Игнатий Смольнянин в составе свиты митрополита Пимена отправляется в Константинополь к вселенскому патриарху с целью поставления в качестве митрополита московского. Иеродиакон Игнатий не только выполнил свою посольскую миссию, но и совершил паломничество на Афон и в Святую Землю, о чем поведал в своем труде, сохранившемся под разными заглавиями: «Путешествие диакона Игнатия в Царьград и Иерусалим», «Хождение Игнатия Смольнянина», «Пименово хождение в Царьград».

Считается, что Игнатий происходил из Смоленска, поэтому в поездке состоял при смоленском епископе Михаиле († 1402), входившем в официальный круг лиц посольства Пимена. В тексте «Хождения Игнатия Смольнянина», по наблюдению С.В. Арсеньева, встречаются западнорусские языковые особенности, распространенные и на Смоленщине. Образ автора «Хождения» рисуется как прошедшего воинскую службу смолянина, постригшегося в монашество, как человека не чуждого книжности, ставшего приближенным смоленского епископа, вместе с которым и отправился в Царьград в 1389 г., где находился до 1393 г. Между 1393 и 1395 гг. он совершил поездку в Иерусалим; затем, с 1396 г. подвизался на Афоне, где и скончался в 1405<sup>17</sup> или 1423 г.<sup>18</sup> Диаконский или даже иеродиаконский ранг Игнатия не подтверждается источниками, но и не опровергается исследователями.

Игнатиево описание Святой Земли в сохранившихся 20 с лишним списках XVI–XVIII вв. следует сразу за повествованием о венчании на царство византийского императора Мануила II Палеолога и без рассказа о пути из Константинополя в Иерусалим. Игнатий повествует о порядке службы в храме Воскресения Господня, об особенностях чинопоследования

различных конфессий, о кувуклии Гроба Господня. Игнатий посетил также святые места Вифлеема, Назарета, Каны Галилейской и другие. Каким был обратный путь Игнатия в Грецию, остается неизвестным.

Следующим по времени паломничеством в Святую Землю стало путешествие между 1415 и 1417 гг. прп. Епифания из Новгорода, отраженное в «Сказании Епифания мниха о пути в Святой град Иерусалим», известном в ряде списков XVI–XVIII вв. Текст «Сказания» опирается на повествование Агрефения, а его автора отождествляли с Епифанием Премудрым<sup>19</sup>, другие же исследователи отвергают эту идентификацию<sup>20</sup>. Известно, что в 1380 г. Епифаний, будучи одним из учеников прп. Сергия Радонежского, находился в Троице-Сергиевском монастыре; затем оказался в Москве, где сблизился с Феофаном Греком, о чем свидетельствует послание прп. Епифания Премудрого к тверскому архимандриту Кириллу. В 1408 г., при нашествии Едигея на Русь, Епифаний спасется в Твери у архимандрита Кирилла в Спасо-Афанасьевском монастыре. Перу Епифания Премудрого принадлежит «Жизнь и Житие прп. Сергия (Радонежского)», «Слово о житии и учении св. отца Стефана (Пермского)», возможно, и «Слово о житии и представлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя русско-го»<sup>21</sup>. Подобно Агрефению, Епифаний в рассказе о путешествии в Святую Землю, приводит список городов и славных мест с указанием расстояния между ними. Маршруты обоих паломников не идентичны, хотя показательно, что оба идут через западнорусские земли<sup>22</sup>. Жизнь Епифания Премудрого закончилась в Свято-Троицком монастыре не позже 1422 г.

А примерно в это же время, точнее – в 1419–1422 гг., из Троице-Сергиевского монастыря отправился по святым местам Христианского Востока – в Константинополь, на Афон и в Палестину – иеродиакон Зосима, описавший свое паломничество в «Книге Ксенос»<sup>23</sup>. Как раз накануне путешествия Зосимы Епифаний Премудрый в Троице-Сергиевой обители составляет житие прп. Сергия, идет подготовка к канонизации основателя монастыря, с чем и связывается «хождение» Зосимы<sup>24</sup>. Обретение мощей прп. Сергия пришлось на 5 июля 1422 г., а Зосима

отбыл из Царьграда, возвращаясь домой, уже в мае. Возникает естественное предположение о возможном церковно-дипломатическом характере миссии Зосимы<sup>25</sup>. Другие исследователи ограничивают цели Зосимы чисто паломническими задачами<sup>26</sup>. Труд иеродиакона Зосимы «Книга глаголемая Ксенос, сиречь странник, списанный Зосимой диаконом о русском пути до Царя града и от Царя града до Иерусалима» известен в 7 списках XV–XVIII вв., древнейший из которых является и самым полным<sup>27</sup>. Скорее всего хождение Зосима начал из Троицы в Москву в феврале-марте 1419<sup>28</sup>, откуда прибыл в Киев, где на полгода остановился в Киево-Печерской Лавре<sup>29</sup>. Оттуда «с купцами и вельможами знатными» добрался до Константинополя как раз «перед Филипповым постом», т.е. около середины ноября. В конце января 1420 г. Зосима покидает византийскую столицу и прибывает на Афон, затем – в Солунь (Фессалонику).

Далее предстоял путь в Святую Землю, о чем сам Зосима пишет с особым чувством: «Еще же ми ся приложи желание къ желанию: восхоте видети святыи градъ Иерусалим, еже Исус Христос подъя страсти спасения ради нашего, и поклонитися живодавному Его Гробу. И благославихся отъ господина митрополита Селунского кир Симеона»<sup>30</sup>. Вместе с митрополитом Солуни, отправлявшимся в Иерусалим на пасхальные торжества, Зосима добирается до святого града в Страстную неделю.

Там в храме Воскресения Господня паломник присутствует на схождении благодатного огня: «И видехъ святыи свет небесный, о десятомъ часу дни въ Великую субботу зажигаются паникадила надъ Гробомъ Божиимъ. Зажигаютъ же ся невидимо, зане же инии глаголють яко молнии сверкають, инии же глаголють яко громъ грянетъ, а инии глаголють яко голубие во устехъ своихъ огонь носить. А все то есть лжа и не правда»<sup>31</sup>.

Свою молитву на Гробе Господнем Зосима возносит во имя всех русских: «У гроба же Божиа поминахъ азъ грешныхъ и вся иже отъ нашего предела Руския земли князи и боляре и вся православныя христиане; аще купихъ две харатии великие, дахъ на нихъ шесть драмомъ (такъ бяхе во Иерусалиме деньги зовуть и не фолемъ зовуть) и написахъ всехъ по имени и положихъ у Гроба Божиа и дахъ тукацицу (дукат. – М.Б.) злату пат-

риаршу попу Варфоломею, иже живет у Гроба Божиа, и велехъ поминати во всякую неделю и праздник»<sup>32</sup>. После службы Зосима был приглашен на праздничную трапезу к патриарху иерусалимскому Феофилу II.

Зосима сообщает, что иерусалимский храм «сарацинская» администрация открывает только на Пасху и для поклонения паломникам, причем за все приходится платить. И русский странник приводит подробные расценки на те или иные затраты, связанные с паломничеством.

Помимо храма Гроба Господня, Зосима посетил Гефсиманию, где «бихомъ челомъ гробу пречистыя Матери Божиая», затем – гору Елеонскую и гору Сион, где стоит «церковь святыи Сион, церкви мати всемъ церквамъ. Сиа бо церкви первая стала по распятии Христове во Иерусалиме»<sup>33</sup>.

Зосима с географической точностью описывает Иерусалим начала XV в., а также другие места в Палестине – Вифанию, Иерихон, реку Иордан, монастырь Саввы Освященного, Мамврийский дуб, Вифлеем и др.

«Церкви же во Иеросалиме: первая Святая Святыхъ, ту же крестиане входятъ, другая святыи Сион, третия святое Воскресение. У святого же Воскресения два верха: един верх съ маковицею и со крестомъ, надъ пупомъ земнымъ, а други верхъ надъ гробомъ Божиимъ, си же верх не покрыт. А надъ гробомъ Божиимъ храмина камена, яко церковка клетски, со алтаремъ, а безъ притвора; въ первы двери влезши на праве руке лежить камень, коли аггел пришед отвали отъ двери гроба. И во другие двери влезши же, яко во олтарекъ наклоняся, и само гроб Божии возле стену, яко коникъ, а надъ нимъ написан Спас пофряжьски на стене. А вверху надъ нимъ горятъ двенадцать поникадил сткляных, а на томъ месте тако же два на десять поникадил горятъ, коли его со креста сняли и положили его на томъ месте».

О неординарном характере «Хожения» Зосимы свидетельствует и то, что в обратный путь из Святой Земли он отправляется не один, а в составе патриаршей свиты при Феофиле II. Через Рамлу и Лидду иерархи достигли Яффы, где взошли на



корабль, шедший на Кипр, затем Родос и в Константинополь, откуда в мае 1422 г. иеродиакон отправился домой на Русь.

Описание Зосимы – последнее русское произведение в жанре паломничества, сохранившееся от византийской эпохи до османского завоевания Константинополя в 1453 г.

Но связи России со Святой Землей не обрываются на этом трагическом для судеб православия моменте.

Совсем скоро после османского завоевания Византийской империи, в 1456 г., в паломническую поездку в Константинополь, Святую Землю и Египет отправился иеромонах Варсонофий, составивший описание этого путешествия: «Изволением Отца и поспешением Сына и совершением Святого Духа, милостью Божией и пречистой Богоматери Хождение странническое смиренного священного инока Варсонофия ко святому граду Иерусалиму»<sup>34</sup>. Через шесть лет, в 1461–1462 гг., он совершает второе странствие, описание которого начинается словами: «Сотворих другое путешествие ко святому граду Иерусалиму по шести лет прихода моего на Русь»<sup>35</sup>.

Варсонофий сообщает о своем пути из Киева – через Константинополь, Крит, Родос, Кипр, Триполи, Бейрут, Дамаск. Из Дамаска странник приходит к Галилейскому морю, реке Иордан, горе Фавор, через Хоразин, Мегиддо, Наин, Рамле, Еммаус и, наконец, он «пришел же во святой град Иерусалим на память святого отца нашего Афанасия, епископа Александрийского, и святых мучеников новоявленных Бориса и Глеба, русских князей, месяца мая во 2 день в лето 6964», т.е. в 1456 г. Два месяца, проведенные в молитвах в Иерусалиме, включили в себя четыре ночи бдения в храме Воскресения Христова, подробно описанного Варсонофием. От ротонды, где находится Гроб Господень, описание идет через южную, затем восточную стороны храма и, наконец, северную (левую). Завершает описание восхищение звонницей храма: «И близ святой церкви Христова Воскресения и великого придела, где Гроб Божий, стоит колокольница, очень велика и хороша, каменная»<sup>36</sup>. Далее странник следует к Сионской горе, в Гефсиманию, поднимается на Елеон, идет к Вифании, далее – к обители прп. Саввы Освященного. Потом посещает Вифлеем, после чего на-

правляется к храму Георгия Победоносца в Лидде («Ханень»): «Шел до монастыря, называемого Ханень, к церкви святого Егория страстотерпца, где его на колесе вертели. И на том месте церковь стоит во имя великого мученика Егория. И тут же колесо лежит возле церкви. В приделе церкви на правой стороне, между двух стен каменных укрепена в углу цепь железная длинная, и на конце той цепи железной ошейник с железным замком. И тут вяжут немощных людей, которые с ума сходят, и пребывают три дня или больше, и милостью Божией, Пречистой Богоматери и святого страстотерпца Христова Егория многие люди немощные получают прощение, исцеление на том святом месте... Место же то, где стоит монастырь и святая церковь великого Егория, называется Ханьни...»<sup>37</sup>. Завершается паломничество в иерусалимском Иверском монастыре Святого Креста Господня.

Из Египта и Синая, начинается второе путешествие Варсонофия. В Египте он находился 6 недель.

В Каире («град Египет»), в районе Вавилон, его внимание привлекают храмы Успения Божьей Матери, в пещере под алтарем которого по преданию скрывалось Святое Семейство во время бегства в Египет, а также находящийся рядом храм Георгия Победоносца: «Град же Египет стоит великий на ровне мести под горою. Под него течет река из раю златоструйный Нил, и другое имя реки Геон. И попереk града есть 2 миля, а в длину 12 миль. И видех же лютаго зверя во Египте. Еже от града вдаль, потрети мили, и ту есть святая вода, еже глаголется Васлом. Ту бо прииде господь наш Иисус Христос от Ерусалима града и пречистая дева Мария, мати его, и Иосиф, хранитель его. И от полунощныя страны есть место святое, и ту обита господь, крыся от Ирода царя...

И ту есть другое место святое в самом граде Египте, близ самого Миисюря, иде ж обета господь наш Иисус Христос и пречистая мати его и Осифь, хрнитель его. И на святом месте том есть церковь велика во имя пречистыя Богородици. И ту есть другая церковь близ, в ней же 4 службы: Георгия великаго, и святаго Иоана Предтечи, еже глаголются Мистрии, мона-

стыр калугерицам. Ту ж есть церковь святого мученика Меркурия, и ту ж близ места Христова.

И ходих же и двожды до святого мест, иже во граде Египте, иде ж церкви мнози, зовемо Мистри, во церкви святыя Богородица, иде ж есть святое место Христово, от него же есть благоухание, за престолом великия церкви Богородицины. И тамо молитву сотворих и целовах святое место».

С любовью Варсонофий описывает каждую святыню.

Праздники Рождества Христова и Богоявления Варсонофий проводит в Каире, после чего 12 января 1462 г. отправляется далее: «Ту же есть церковь во имя святого Николы чудотворца посреди града Египта, и близ Велкого базара, не тамо, иде ж есть Мистри, но другая. И тута бо всех странных ставят православных христиан.

И великая ж река златоструины Нил течет от полуденныя страны на полунощь в Белое море под Демяты.

И праздновах оба великая святая праздника во Египте, Рождество Христово и Крещение, и по празнице и святого богоявления Господа Бога нашего Иисуса Христа и поидохом на гору Синайскую. Бе бо мног каровано собрався: десять тысящ велеблюдов и людеи много видохом, 15 дней путешествуя от Египта до Синайския горы и до горы Хоривския, великия и высокия.

Приидох же еромонах Варсонофие во святой монастырь Синайски в землю Аравитскую и Мадиямску в лето месяца генваря 27 день на память принесение мощем святого Иоанна Златоуста».

Итак, 27 января странник добирается до Синая, где сначала совершает восхождение на гору Хорив. Далее следует рассказ о восхождении на гору св. Екатерины: «И в субботу же идох на память трех святителей Василия Великаго, Григория Богослова, Иоанна Златоустаго, – на гору вельми высокую же. На ней же лежало святое тело великия мученици Екатерины, и принесено святыми ангелы от Александрия града, по святом ея страдании за Христа. И лежало тело ея на святеи горе болши трехсот лет, никому не видимо, донде же прояви Господь Бог святому старцу в Рафийском монастыри; на высоце горе лежат

мощи. И повели мощи ея положить во святей церкви монастыре святягы горы Синайския. И пошед же старец во святей монастырь Синайский и сказа им, яже прояви ему Господь Бог. Недоумеющимся им и глаголющим межю собою: где есть высокая гора? И отпустиша священници и с клирики и со всеми кандилы, и со свечами на взыскание. И отпустиша их по числу 8. И егда изыдоша из монастыря и недоумеющимся им, куды пойти. И стрете их святяги ангел в калугерском образи и рече им: «Аз веем путь к высоким горам». И поведе их ангел. Егда возведе их на гору высокою, иде же лежат мощи святягы Екатерины, и невидим бысть от них. Святи же отци с радостию и со страхом взятии святягы мощи великия мученици Екатерины и несоша во святяги монастырь Синайский и съ псалмы и песнями и положиша в велицей церкви близ святого престола на правой стране, иде же и доньне лежит. И та же святая высокая гора глаголется Екатерина гора».

Подробно рассказывает русский паломник об обителях Синая. Специальный рассказ посвящен святягым Синайского монастыря св. Екатерины, и прежде всего Неопалимой купине.

«А святая ж купина близ кладязя в долу, идее же есть церковь соборная великая стоит. И за престолом великия церкви на том святем месте, иде же пречистая дева Мария стояла посреди купины огня держащи Господа Иисуса Христа Сына Божия. И на том святем месте лежит камень, мрамор бел, окован круг медию, и на нем же на меди вынображены святяги пророци. И в верху того камени престол святяги, на нем же служить святую литургию во вся суботы. С вечера поют стихеры похвала огненеопални купени. И всякий человек входит во святую церковь изувся сапоги. Аще ли забытием ума внидет в церковь не изувся, да и имает опитимию – 4 годы босу ходити.

Купина же есть трава кринь селный, ниско растет. И другое есть растуще аки прутье толсто и высоко, бодущее. И мы ж глаголем своробина, иные ж глаголют шитина».

Из Синая Варсонофий отправляется в Раифу, в связи с чем вспоминает библейскую историю исхода из Египта и обретения Земли Обетованной.

Во всей допетровской русской литературе мы не встретим более подробного описания египетских святынь, чем у Варсонофия. «Хождение» сохранилось в единственном списке XVII в.

Также по необычному маршруту через Малую Азию, Палестину и Египет проходило хождение в 1465–1466 гг. в Святую Землю «гостя» Василия, т.е. купца, чем объясним и его интерес к «торгам» в увиденных городах. Предполагается связь Василия с московским регионом.

Судя по тексту памятника, целью поездки на Христианский Восток было поклонения святыням, что не исключает и профессиональных, купеческих интересов Василия.

Путь до Иерусалима в «Хождении» представляет собой перечень населенных пунктов и расстояний между ними. Но характерны сведения о составе и количестве населения в городах, укреплениях, водоснабжении и других сведений стратегического характера. Рассказывается и о политической ситуации.

Показательно, что, не задержавшись в Иерусалиме, Василий спешит дальше, к конечному пункту путешествия – в Египет. Лишь на обратном пути Василий посещает святыне в Палестине, останавливаясь в Рамале, Вифлееме, Иверском монастыре.

«Оттолѣ (от Рамалы. – М.Б.) 10 поприщѣ до Вифлеома, на правѣ ко Иерусалиму близъ пути. И туто видѣхомъ, гдѣ Христосъ родися и ясли, и гдѣ звѣзда стала, и волсви приидоша и поклонишася, и та вода сыята и пияхомъ и поклонихомся. И церковь Рождество вельми велика, и подлѣ церковь большую на лѣвой руцѣ монастырь, гдѣ святая Екатерина, и внутрь церкви тоя 14 тысячь избивенныхъ младенецъ отъ Ирода царя, и туто живущихъ старцовъ много, и два сына королевичи Фряскихъ».

Наконец, Василий посещает Иерусалим и, прежде всего, Храм Воскресения Христова, который подробно описывает: «И отъ дому Давидова приидохомъ во Иерусалимъ, къ большей церкви Воскресения Христова. И туто противу самыхъ дверей снятию со креста поклонихомся. Надъ снятиемъ 8 кандиль безпрестани горятъ день и ночь. Оттуда же поидохомъ ко гробу

Господню на лѣвую страну, и лежитъ камень предъ дверьми Гроба, что Ангель отъ Гроба отвали и туто поклонихомся. И ту кандиль 14 горятъ безпрестани горятъ день и ночь; и излѣзохомъ отъ гроба Божия, и пойдохомъ на лѣво, туто Франческа церква. Предъ дверьми Фрямкая церква, то мѣсто, гдѣ Его срѣтоша жены муроносицы, по Воскресении Христовѣ, и влѣзохомъ во Фряжскую церковь, на правой рукѣ столпъ, идѣ же Христа мучили, среди же тоа церкви, то мѣсто, гдѣ на мертвеца положила Елена Царица крестъ Христовѣ, ибо мертвецъ (пропуск в тексте. – М.Б.) излѣзохомъ оттуду и пойдохомъ къ темницѣ, идѣже Христа постави; предъ дверьми темничными, идѣже Христа ковали; подлѣ темницы, мѣсто, идѣже Пилать умы руцѣ свои предъ народомъ и рече: неповиненъ есть отъ крове Праведнаго сего, вы узрите. Да подлѣ того мѣста престоль Царица Елена сидѣла и метала (злато) чтобы борзо крестъ ископали, близъ престола того гробъ, который жидовинь Царицѣ Еленѣ крестъ указаль, а лежитъ га лѣвой руцѣ, а былъ Патриархомъ послѣ, а престоль долѣ церкви 30 ступеней безъ одное, гдѣ Царица Елена сидѣла; и снидохомъ оттолѣ 11 степеней отъ престола, и видѣхомъ то мѣсто, гдѣ Царица Елена крестъ ископала, и ту поклонихомся, а оттуду внидохомъ къ горѣ подлѣ престола на то мѣсто, гдѣ ризы Господни раздѣлили Евреи; и внидохомъ отъ того мѣста къ горѣ 18 степеней, и видѣхомъ то мѣсто, гдѣ Христа распяли и гора разсѣдся отъ страха Его, и изыде кровь и вода отъ Адамовы главы».

Василий подробно сообщает не только о святынях Воскресенского храма, но и рядом стоящих обителях и зданиях, связанных со священной историей.

Далее следует классический маршрут поклонников в Святой земле – Гефсимания, Елеон, Кана Галилейская, Вифания, Мамвра и др.

Затем начинается описание обратного пути через земли Сирии, Караманского эмирата, Османской империи, причем путь от Алеппо до Бурсы отличался от первоначального маршрута Василия.

Таким образом, ценность миссии Василия заключается в подробных сведениях как о Святой Земле, так и промежуточных землях от России до Палестины, а также в нетрадиционном маршруте и широком характере интересов торгового «гостя».

В конце XV в. русские паломники не прекращают хождений в Святую Землю. В 1480 г. Григорий, возможно, торговый гость, был в Иерусалиме и других местах Палестины, в Египте: «человек именем Григорей Русин дошел... до Иерусалима яко купец»<sup>38</sup>. Из поездки он привез с собой послание иерусалимского патриарха, адресованное митрополиту московскому и всея Руси Геронтию (1473–1489). В тексте ошибочно указано имя святоградского владыки Иоаким, который, однако, занимал патриарший престол в 1431–1450 гг.: в 1480 г. иерусалимским патриархом был уже Григорий II (1468–1493).

В качестве официального посла от лица великого князя московского Ивана III Васильевича в 1493 г. отправился в Константинополь, Палестину и Египет (через ряд важных европейских и северноевропейских центров) Михаил Григорьевич Мисюрь-Мунехин<sup>39</sup>. Великокняжеский дьяк, посол, паломник, служивший в Казенном приказе, он исполнял важные дипломатические поручения при Иване III, а уже при Василии III, вплоть до своей смерти в 1528 г., был великокняжеским дьяком в Пскове, присоединенном к Москве в 1510 г., где благодаря его стараниям расцвел и окреп в качестве духовного центра и порубежной крепости Псково-Печерский монастырь. Он был автором посланий и итинерария, где описал свои странствия. Его описания Ближнего Востока включены в состав различных сборников, а также в отдельные списки Хронографа Русской редакции 1512 г.<sup>40</sup> В рукописях автор иногда также называется «казначеем Михаилом Григорьевым» или «Михаилом Гиреевым», тождество которых с Михаилом Мунехиным, впрочем, оспаривалось А.А. Зиминым<sup>41</sup>. А.А. Шахматов полагал, что путешествия на Христианский Восток Михаила Мунехина были связаны с раздачей «милостыни» христианским монастырям Святой Земли от имени великого князя московского. Рассказы посла-паломника были записаны известным монахом псковского Елеazarова монастыря Филофеем – автором идеи «Моск-

ва – Третий Рим», выдвинутой им как раз в переписке с Михаилом Мунехиным. Заметки о Каире, Иерусалиме, о Гробе Господнем, сообщенные Михаилом («а сказывал сие великого князя казначеи Михайло Григорьев»), сохранились благодаря Филофею<sup>42</sup>. Рассказ о Египте детально сообщает число мечетей, кермасариев, улиц, бань, дворов в городе, говорит о дворце египетского султана. За сорок дней пребывания там Михаил побывал и в Синайском монастыре св. Екатерины.

Таким образом, падение Византийской империи, несомненно, отразилось на состоянии православия в мире, в частности, на положении Христианского Востока, но не прекратило движения из России к палестинским святыням.

- 
- <sup>1</sup> *Айналов Д.В.* Некоторые данные русских летописей о Палестине // Сообщ. ИППО. СПб., 1906. Т. 17. С. 16.
  - <sup>2</sup> *Житенев С.Ю.* История русского православного паломничества в X–XVII веках. М., 2007. С. 157.
  - <sup>3</sup> ПСРЛ. СПб., 1853. Т. 6. Приб. С. 87–89; 1856. Т. 7. С. 212–214; БЛДР. 1999. Т. 6. С. 42–49.
  - <sup>4</sup> *Панченко А.М.* Василий Калика // СККДР. Вып. 1. С. 92–95; *Печников М.В.* Василий Калика // ПЭ. 2004. Т. 7. С. 200–202.
  - <sup>5</sup> *Айналов Д.В.* Некоторые данные... С. 351.
  - <sup>6</sup> *Панченко А.М.* Василий Калика // Литература Древней Руси. Библиографический словарь. СПб., 1996. С. 25.
  - <sup>7</sup> *Сперанский М.Н.* Из старинной новгородской литературы XIV в. Л., 1934. С. 106.
  - <sup>8</sup> Книга хожений. Записки русских путешественников XI–XV вв. / Сост., подгот. текста, перев., вступ. ст. и коммент Н.И. Прокофьева. М., 1984. С. 92–98, 268–275.
  - <sup>9</sup> *Житенев С.Ю.* История русского православного паломничества... С. 173.
  - <sup>10</sup> *Сперанский М.Н.* Из старинной новгородской литературы... С. 46–47.
  - <sup>11</sup> Книга хожений... С. 93.
  - <sup>12</sup> Там же. С. 401.
  - <sup>13</sup> Там же. С. 93.
  - <sup>14</sup> *Прокофьев Н.И.* Хождение Агрфефия в Палестину // ЛДР. 1975. Вып. 1. С. 136–151.
  - <sup>15</sup> Хождение архимандрита Грфефия обители Пресвятыя Богородицы / Ред. архим. Леонид // ППС. 1896. Кн. 48. Т. 16. Вып. 3. С. 5–6.



- <sup>16</sup> *Прокофьев Н.И.* Хождение Агрения в Палестину.
- <sup>17</sup> *Арсеньев С.В.* Вступительная статья к «Хождению Игнатия Смольнянина» // ППС. 1887. Кн. 12. Т. 4. Вып. 3. С. I–II.
- <sup>18</sup> *Турилов А.А., Федорова И.В.* Игнатий Смольнянин // ПЭ. 2009. Т. 21. С. 152; *Белоброва О.А.* Игнатий (Смольнянин) // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 396.
- <sup>19</sup> *Житенев С.Ю.* История русского православного паломничества... С. 201.
- <sup>20</sup> *Прохоров Г.М.* Епифаний Премудрый // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 211–220.
- <sup>21</sup> *Шибяев М.А.* Епифаний Премудрый // ПЭ. 2008. Т. 18. С. 582–584.
- <sup>22</sup> *Житенев С.Ю.* История русского православного паломничества... С. 203.
- <sup>23</sup> Книга хожений... С. 120 и сл., 298 и сл.
- <sup>24</sup> *Ченцова В.Г.* О причинах путешествия русского паломника XV в. Зосимы на Христианский Восток // Иностранцы в Византии. Византийцы за рубежами своего отечества. М., 1997. С. 52–54.
- <sup>25</sup> *Малето Е.И.* Хожения русских путешественников XII–XV вв. М., 2000. С. 42.
- <sup>26</sup> *Прокофьев Н.И.* Хождение Зосимы в Царьград, Афон и Палестину // Вопросы русской литературы. М., 1971. (Уч. зап. МГПИ. Т. 455). С. 12–42.
- <sup>27</sup> *Житенев С.Ю.* История русского православного паломничества... С. 205.
- <sup>28</sup> Там же. С. 206.
- <sup>29</sup> Книга хожений... С. 120.
- <sup>30</sup> Там же. С. 305.
- <sup>31</sup> Там же.
- <sup>32</sup> Там же. С. 306.
- <sup>33</sup> Там же. С. 307.
- <sup>34</sup> Хождение иеромонаха Варсонофия // ППС. 1896. Кн. 45. Т. 15. Вып. 3. С. 1–15.
- <sup>35</sup> Там же. С. 15–27.
- <sup>36</sup> Там же. С. 6.
- <sup>37</sup> Там же. С. 12–13.
- <sup>38</sup> *Перхавко В.Б.* Первые купцы российские. М., 2002. С. 144.
- <sup>39</sup> *Житенев С.Ю.* История русского православного паломничества... С. 240–241.
- <sup>40</sup> *Шахматов А.А.* Путешествие М.Г. Мисюря-Мунехина и Хронограф редакции 1512 г. СПб., 1899. С. 18.
- <sup>41</sup> *Зимин А.А.* Россия на пороге нового времени. М., 1972. С. 359–362.
- <sup>42</sup> *Шахматов А.А.* Путешествие М.Г. Мисюря-Мунехина... С. 16.

Букреева Е.М.

**Пути религиозного искания:  
Софья, Татьяна, Елена Карцовы  
(по материалам личного архива Тютчевых)**

*Для любвеобильного сердца моей матери не было ни элина, ни иудея; ему близки были все скорби человеческие; и народ знал это, и каждый шел к ней со своим горем.*

Из воспоминаний монахини Таисии

В истории Русской православной церкви заметный след оставили Софья Карцова и две ее дочери Татьяна и Елена. Это – история о трех подвижницах, об истинных христианках, искавших и нашедших свой путь ко Господу, проживших долгую, трудную жизнь, без остатка отданную Богу и людям.

Правнучка саратовского губернатора Алексея Давидовича Панчулидзева (1762–1834) Софья Михайловна<sup>1</sup> родилась 18 июля 1858 г. в семье предводителя дворянства Смоленского уезда Смоленской губернии гвардии штабс-ротмистра в отставке Михаила Егоровича Кристафовича (1825–1898) и Софьи Егоровны, урожденной Пашковой (1823–1907). Помимо Софьи, в семье было трое детей: Елена, Михаил и Владимир<sup>2</sup>. Когда Софье исполнилось 16 лет, родители расстались. Девочек отправили жить в Петербург – к родственникам со стороны матери, а мальчики остались с отцом. Несмотря на вынужденную разлуку, дети на всю жизнь сохранили теплые отношения между собой, а дочери – горячую любовь к отцу.

В Петербурге сестер Кристафович взяла на воспитание родная тетя по матери Евдокия Егоровна Путята, урожденная Пашкова (1820–1893). Благодаря богатым и влиятельным при дворе родственникам они получили хорошее образование, вели

обычную для дворянских девушек светскую жизнь, посещая балы, участвуя в благотворительных базарах под покровительством великой княгини Ольги Федоровны и великой княгини Елизаветы Федоровны, работая в приютах.

Через несколько лет сестры будут разлучены: Елену, окончившую в 1881 г. Николаевский сиротский институт, отправили в Царское село, в семью дяди – сенатора Александра Петровича Озерова (1817–1900). Софья осталась у тетушки Евдокии Егоровны, очень религиозной и доброй женщины, оказавшей, несомненно, большое влияние на девушку как на будущую хозяйку, воспитательницу детей и подругу мужа. Они вместе посещали церковные службы, вместе постились, читали духовные книги.

С раннего детства Соня Кристафович не отличалась крепким здоровьем, а петербургский климат был ей крайне вреден: девушку часто мучили кашель и мигрени, поэтому врачи настоятельно советовали родственникам вывозить Соню на лето в Самару, на кумыс, или на юг, за границу. Следуя рекомендациям врачей, на лето Путяты выезжали либо в Сенницы – рязанское имение Ф.Э. Келлера (родственника по линии Озеровых), либо в Талызино (Курмышского уезда Симбирской губернии) – имение другого дядюшки по матери Алексея Егоровича Пашкова (1821–1896). Там Соня наслаждалась тишиной и покоем после петербургской светской жизни, много читала, любовалась розами в саду, цветущей сиренью, наблюдала, как дядюшка Дмитрий Васильевич Путята (1806–1889) пишет этюды. Но особенно Путяты любили отдыхать в Муранове, подмосковном имении брата Дмитрия Васильевича – Николая Васильевича, дочь которого Ольга была замужем за сыном поэта Иваном Федоровичем Тютчевым.

Осенью 1891 г. к Соне посватался ее старый знакомый по Смоленску<sup>3</sup> Юрий Сергеевич Карцов (1857–1931)<sup>4</sup> – дипломат<sup>5</sup>, мемуарист<sup>6</sup>, публицист<sup>7</sup>. Примечательно, что и Юрий Сергеевич состоял в родстве с Панчулидзевыми по линии дочерей Алексея Давидовича от второго брака с Е.П. Демидовой – Софьи Алексеевны и Людмилы Алексеевны, приходившихся ему «тетушками по бабушке»<sup>8</sup>. Больше полугода Юрий Сергеевич

добивался руки Сони Кристафович, которой нелегко было принять окончательное решение. Евдокия Егоровна пишет родственникам в Мураново: «У нас теперь волнующие события (...) никак не предвидится, на что Соня решится. Он (Юрий Сергеевич. – *Е.Б.*) очень усердно сидит у нас, когда бывает. Вчера вечером пробыл с 8 часов до 2-х ночи (...). Соня знает его давно и никогда не воображала, что она может ожидать от него (...). Она стала глядеть на него другими глазами и присматриваться к нему серьезно». Настойчивость жениха была вознаграждена: 5 декабря 1891 г. «после предварительного совещания *entre à tête*»<sup>9</sup> (наедине. – *Е.Б.*)\* Соня без колебаний приняла предложение Юрия Сергеевича, к которому в доме уже привыкли, находили его «весьма благородным и надежным человеком со строгими взглядами»<sup>10</sup>. Тетушка Евдокия Егоровна благословила племянницу, собрала приданое и 12 апреля 1892 г. справила свадьбу. Молодые уехали жить в майоратное имение мужа Довспуду<sup>11</sup>, находившееся на границе России с Польшей (Августовский уезд Сувалкской губернии). Вскоре в Довспуду приехала погостить Евдокия Егоровна, очень скупавшая по любимой племяннице. Вот как она описывает те августовские дни 1892 г.: «Мы ведем жизнь спокойную, совершенно деревенскую. Много втроем ходим на ферму, (...) гуляем в великолепном парке, (...) читаем вместе и т.д. Юрий читает нам вслух, разговариваем, смеемся, толкуем о здоровье, и все трое наслаждаемся жизнью в Довспуде»<sup>12</sup>.

Несмотря на слабое здоровье и не очень юный возраст, Софья родила трех детей – Елену<sup>13</sup>, Илью<sup>14</sup> и Татьяну<sup>15</sup>, и была очень счастлива как жена и мать. Во всех ее письмах к дальним родственникам в Мураново, рассказывающих о подрастающих детишках, так много нежности и теплоты, когда они здоровы, и столько тревоги, когда они болели. И много любви и благодарности к мужу, который подарил ей счастье материнства. Софья Михайловна состояла в переписке с О.Н. Тютчевой<sup>16</sup>, невесткой поэта Ф.И. Тютчева, и поверяла ей свои семейные радости и горести: «Дети мои целые дни на воздухе, загорели (...) ку-

---

\* Очевидно, невольная контаминация фр. *entre nous* и *tête à tête*. – *Ред.*

паются и страшно шалят. Они такие все предприимчивые и решительные, что меня иногда страх берет за будущее»<sup>17</sup>, «старшие ужасные буяны и с ними не всегда легко и весело, зато Таня пока одно благословение Божие, дай ей Бог вырасти такой же спокойной и кроткой, как она теперь»<sup>18</sup>.

Единственное, что омрачало жизнь Софьи Михайловны в Довспуде, это отсутствие православного храма, о чем она постоянно сокрушалась в письмах к родственникам. Так, в феврале 1896 г. она писала О.Н. Тютчевой: «Мы живем здесь без церкви, как язычники. Мечтаем о сооружении храма, но средств не имеем, а сборы всегда очень и очень трудны»<sup>19</sup>. А пока Софья приспособила отдельное помещение в доме под молельную комнату, и не оставляла надежду построить, если не храм, то «хотя бы часовенку в память императора Александра III». Софья мечтала о храме, подобном домовый церкви Путят–Тютчевых, построенной Иваном Федоровичем, сыном поэта, в 1878 г. Тогда Софья принимала участие в украшении строящегося храма, вышивая с Евдокией Егоровной пелены и воздухи; и особенно любила престольный праздник и день своих именин, выпадавших на время ее летнего пребывания в Муранове в 1874–1891 гг.

В сентябре 1896 г. она пишет письмо О.Н. Тютчевой с просьбой сообщить «приблизительно размеры мурановской церкви, сколько она вмещает человек, и сколько приблизительно стоила, из чего крыша?» Получив вскоре справку о размерах церкви («длиной в 11 аршин 14,5 вершков и шириной в 11 аршин 12 вершков, высотой 5 аршин») и сумме вложенных средств, Софья Михайловна понимает, что «такую сумму собрать нелегко, к тому же ее церковь должна быть больше по размерам». Юрий Сергеевич, обожавший свою жену, понимавший, как тяжело молодой женщине жить в далеком, православном краю, как мог, содействовал ее начинаниям: ходатайствовал перед Министерством финансов о разрешении открыть подписку на постройку церкви в Довспуде, просил редактора петербургской газеты «Новое время» А.С. Суворина опубликовать воззвание о постройке храма: «Прежде всего, позвольте Вас убедительно попросить напечатать наше воззва-

ние о постройке Храма в посаде Рачках. Моя свояченица (Елена Кристафович, будущая схимонахиня Иоанна<sup>20</sup>. – Е.Б.) писала Вам, если не ошибаюсь 3 августа, но воззвание доселе не напечатано. Если найдете неудобным, что там говорится о пожертвовании императрицею Мариєю Федоровною Креста и Евангелия, то вычеркните сие. Только, Христа ради, напечатайте воззвание. Это благое дело»<sup>21</sup>. К тому же Юрий Сергеевич обращался за помощью в местные органы власти, в частности в пограничную службу. Средства собирались долго и трудно. Софья Михайловна, не надеясь уже собрать необходимую сумму, пишет в Мураново: «Я лично имею намерение, когда придет время, обратиться лишь к первому лицу, императрице-матери, так как в церкви будет совершаться вечное поминовение покойного государя»<sup>22</sup>.

Господь услышал молитву Софьи Михайловны, и вскоре императрица Мария Федоровна пожертвовала на будущий храм Крест и Евангелие, а «протоиерей Иоанн Кронштадский прислал сначала 100 рублей, потом тысячу рублей»<sup>23</sup>. Но Софье Михайловне не довелось увидеть свою мечту. Когда, наконец, средства были собраны, сделан фундамент, С.М. Карцова-Кристафович тяжело заболела и скоропостижно умерла 10 августа 1901 г. в возрасте 43 лет. Младшая дочь Карцовых Татьяна, которой в ту пору было 5 лет, позднее напишет в своих воспоминаниях о дне похорон матери: «Мы ехали в экипаже. По дороге останавливались, слушали литию, шли пешком. Потом опять ехали. (...) Из деревень выходили группы крестьян, примыкали к шествию, и так образовалась огромная толпа. Тут были и евреи, и поляки. Для любвеобильного сердца моей матери не было ни эллина, ни иудея; ему были близки все скорби человеческие; и народ знал это, и каждый шел к ней со своим горем. (...) Так прошли мы все 15 верст, отделявшие город Сувалки от места, приготовленного для погребения почившей. (...) Шествие подошло к строящемуся храму и остановилось. К нему подошло местное население – русские, поляки, евреи; толпа сгустилась и стала еще громаднее. (...) Тогда началось необычайное торжество: совершалась закладка: и в склеп, основание храма, стали опускать гроб с останками самой храмоз-

дательницы. И в то же самое время над строящимся храмом стал медленно и торжественно подниматься Святой крест (...) Последняя лития...»<sup>24</sup>.

Ровно через год, в престольный праздник Спаса Нерукотворного, 16 августа 1902 г., храм в посаде Рачки был освящен. История не донесла до нас имени архитектора, построившего его, но благодаря почтовой открытке начала XX в. мы знаем, как храм в Рачках выглядел: каменная церковь под двухскатной крышей; фасад ступенчатой формы, увенчанный куполами, и еще одна маленькая главка над алтарной частью. Стилистически храм близок к национально-романтическому варианту стиля модерн, своеобразен соединением западнохристианского типа базилики с куполами и элементов декора русских храмов. Особенно интересна его фасадная часть, в которой пространственное решение, характерное для костела, соединено с высотой русских звонниц: фасад венчают три главки. Такой смелый синтез и отсутствие характерной для православного храма центрическо-купольной композиции позволяет предположить, что архитектор был поляком. И, к счастью, воспоминания младшей дочери Софьи Михайловны, будущей монахини Таисии, воскресили имя первого настоятеля приходской церкви в Рачках – отца Симеона (Семена Васильевича Вознесенского). При нем храм был расписан, приобретены облачения, книги, церковная утварь. Проповеди о. Симеона были недлинные и простые, но понятные всем, от мала до велика. Татьяна Карцова вспоминала, что под влиянием отеческой любви о. Симеона, его «внимательного участливого ко всем отношения, от его безыскусной молитвы, проникнутой глубокой верой, от действия его молитв стал растапливаться лед, сковавший столько лет заброшенных в этот далекий иноверческий край и забытых всеми православных людей. И начали пробуждаться их души». Недолгий срок жизни был отпущен храму в Рачках (разобран в 1930-е годы), как и самой его основательнице, необыкновенной женщине с чистейшей душой, успевшей за свою короткую жизнь сделать так много – построить Храм во имя Спаса Нерукотворного, осветить любовью

окружавших ее людей, родить детей, продолживших материнское служение Господу.

Юрий Сергеевич, оставшись вдовцом с тремя маленькими детьми на руках (Елене было 8 лет, Илье – 7, Татьяне – 5), после более 20 лет дипломатической службы, был вынужден уйти в отставку, поселиться на постоянное жительство в своем имении Довспуде, заняться хозяйством. Выполняя завещание покойной жены, Юрий Сергеевич отправляет девочек в Петербург, к Озеровым, двоюродным сестрам матери, а Илья остается с отцом. По роковому совпадению дети Софьи Михайловны Карцовой повторили судьбу своей матери. Оторванные от семьи, разлученные друг с другом, они остро переживали личную трагедию. Елена переехала в Царское Село к Елене Александровне Озеровой (1854–1938), а Таню взяла к себе Мария Александровна Гончарова, урожденная Озерова (1849–1925).

Елена Александровна была фрейлиной императрицы Александры Федоровны, председателем Красного Креста в Царском селе и заведовала благотворительными учреждениями императрицы Александры Федоровны. Лена Карцова оказывала сильную помощь тете в ее благотворительной деятельности. В феврале 1906 г. Е.А. Озерова вышла замуж за религиозного писателя, публициста Сергея Александровича Нилуса (1862–1929), «лишившись тем самым своего престижного положения при дворе»<sup>25</sup>. По совету о. Иоанна Кронштадского супруги Нилусы посетили Оптину пустынь, «у стен которой прожили несколько лет безвыездно»<sup>26</sup>, а Лену Карцову отправили жить в Новоборисов, к сестре отца Ольге Сергеевне Колодеевой<sup>27</sup>. Муж Ольги Сергеевны, Иван Хрисанфович Колодеев, был крупным общественным деятелем Северо-Западного края, известным лекционером и библиофилом, владельцем богатейшего собрания книг, документов и изобразительных материалов по Отечественной войне 1812 года<sup>28</sup>. Лена помогала Ивану Хрисанфовичу в составлении рукописных каталогов его библиотеки, принимала активное участие в передаче книжного собрания И.Х. Колодеева в дар Музею 1812 года в Москве, за что в 1913 г. получила письменную благодарность от Особого комитета по устройству Музея.



Перед революцией Лена Карцова несколько раз навещала супругов Нилусов: сначала на Валдае, где они вместе посещали Иверский монастырь, который Лена покидала каждый раз с «с глубокой болью сердца, отрываясь как бы от самого родного»<sup>29</sup>, потом в Полтавской губернии, куда Нилусы переехали в начале 1917 г.<sup>30</sup> Там Елена имела счастье познакомиться с матушкой Софией, игуменьей Покровского монастыря, оказавшей, несомненно, большое влияние на девушку<sup>31</sup>. Как вспоминала Елена через много лет, матушка София «была цельной натурой, с ярким волевым характером. Но это совмещалось с женственностью, с нежностью души. За ней можно было идти без колебаний (...). Во мне загорелось желание отдать в ее руки свою жизнь, стать ее ученицей»<sup>32</sup>.

Сестры Карцовы были разлучены более 10 лет. Когда у Марии Александровны Гончаровой умер муж (1906 г.), она отдала 10-летнюю Таню Карцову на воспитание к своим золовкам, бездетным теткам покойного мужа в подмосковное имение Лопасно. Обстановка в новой семье, как вспоминала позднее мать Таисия (Карцова), «была удивительная, пронизанная стремлением к истинной святости»<sup>33</sup>. Сестры Гончаровы (Екатерина, Надежда и Наталья) были женщинами верующими, целиком посвятившими себя помощи ближним и служению Церкви. Но особенно теплые чувства Таня питала к средней сестре. «Наталья Ивановна, – напишет она позже, – была редких, исключительных добродетелей. Имея чуткую, сострадательную чужому горю душу, она всю жизнь посвятила помощи ближним и делам благочестия. Более сердечного, кроткого и мягкого человека нельзя себе представить. Жертвенность и исполнение своего долга, в какое бы положение жизнь человека ни поставила, – эти лучшие принципы старого дворянства она соблюдала во всей их незыблемости»<sup>34</sup>. Самыми яркими воспоминаниями жизни в Лопасне стали для Тани Карцовой многочисленные паломничества по монастырям. Особенно частыми и памятными были поездки в Троице-Сергиеву лавру и в Короцкий Успенский Тихонов монастырь на Валдае. В Троице-Сергиевой лавре начальницей дома призрения была старшая сестра Гончаровых Екатерина, позже ставшая монахиней Сер-

гией Дмитровского монастыря. Основанный духовником святителя Филарета архимандритом Антонием дом призрения сохранился на средства Лавры. «В нем работали мирянки, имевшие призвание благотворительной деятельности. При Доме были устроены приюты для детей и богадельня для бедных старушек». Таня вместе с тетушками посещала все соборы Лавры, молилась, прикладывалась к мощам преподобного Сергия, к чудотворным иконам, радовалась подаренным ей книгам: «Житию преподобного Сергия» и «Осаде Троице-Сергиевой Лавры». Уже тогда, в детском возрасте, Таня любила богослужения, внимательно следила за ними и «в короткий срок запомнила всю Божественную литургию наизусть»<sup>35</sup>.

В 1911 г. Таня Карцова поступила в Московский Александровский институт<sup>36</sup>, где начальницей была близкий друг семьи Тютчевых Ольга Михайловна Веселкина (1873–1949). Благодаря этому обстоятельству Таня приезжала в усадьбу Тютчевых, в Мураново – душевный уголок, так любимый ее матерью Софьей Михайловной в молодости. В дневнике внучки Ф.И. Тютчева Екатерины Ивановны Пигаревой (1879–1957) сохранилась следующая запись: «15 сентября 1913 г. За это время были разные приезды и отъезды. Вчера были здесь Таня Карцева и Лева Иславин. Лау с двумя последними уехала сегодня в Москву»<sup>37</sup>. В Мурановском архиве есть удивительная фотография, где молодые, красивые сестры Кристафович снялись на мурановском пруду вместе с семьей Тютчевых. Надо сказать, все родственники сестер Карцовых по материнской линии (Пашковы, Озеровы, Путятты) любили, жалели и опекали семью Кристафовичей, переживали за их невзгоды, радовались успехам. Благодаря сохранившейся в Мурановском архиве семейной переписке нам удалось восстановить неизвестные до этого времени факты биографии целого ряда членов многочисленного семейства, а семейные фотоальбомы позволили узнать, как они выглядели.

После окончания института, в 1916 г.<sup>38</sup>, Таня Карцова в последний раз навестила любимых тетушек в Лопасне<sup>39</sup>. К этому времени «в ней уже в достаточной степени созрело искание монашества. Того же жаждала и старшая сестра Елена»<sup>40</sup>.

Татьяна уехала в Корочкий монастырь на Валдае, Елена отправилась в Киев, в Покровскую обитель<sup>41</sup>. Но тревожные события, охватившие страну в 1917 г., помешали осуществлению планов сестер. Они вынуждены были вместе с отцом временно укрываться на северо-западе России, в Новоборисовском имении тети О.С. Колодеевой. Имение Карцовых в Довспуде было разграблено и разорено, возвращаться было некуда. Ольга Сергеевна проявила акт мужества и милосердия, приютив в своем доме всю семью брата. Ей они были обязаны последующим своим спасением и воссоединением семьи уже навсегда. Из писем Ольги Сергеевны в Москву осенью 1917 г. мы узнаем о дальнейшей судьбе Карцовых: «Сама я с племянницами и братом внезапно бежала из собственного дома, который теперь во власти большевиков, но, слава Богу, пока не сожжен. Соседнее имение в 9 верстах сожгли и ограбили крестьяне. У меня ограбили тоже все, растащили, что можно в трех усадьбах, но домов нам пока не жгли, разбирают по бревнам»<sup>42</sup>. Из последнего письма Ольги Сергеевны из России, датированного 30 ноября 1917 г., мы узнаем, что семья в спешке покинула Новоборисов: «Мы уехали из усадьбы благополучно, собрались в ½ часа, а за мной привезли кое-какие узлы. Жаль ужасно моих племянниц! Бог спас пока дом от разгрома и пожара. Но зато мою городскую усадьбу, всю с обстановкой, дровами, экипажами и пр., захватил Земельный комитет, но я даже никуда приехать не могу, так как не обеспечена ничем. Сиж у родственников мужа<sup>43</sup>, которые меня приютили. В моем доме живет всякая публика, катаются на лошадях, жгут электричество и издеваются над нами»<sup>44</sup>.

По всей видимости, именно Михаил Петрович Ваниковский, родственник И.Х. Колодеева, служащий при Главном управлении железных дорог, помог семье Карцовых осенью 1918 г. безопасно покинуть страну<sup>45</sup>.

О тяжелом периоде жизни в эмиграции мы знаем только со слов Елены и Татьяны Карцовых, оставивших свои воспоминания в рукописях. После их смерти эти записи были частично опубликованы людьми, близко знавшими сестер – отцом Германом (Подмошенским) и монахиней Силуаной (Гуляевой).

Насколько публикации точны и соответствуют оригиналам, сказать трудно<sup>46</sup>. Тем не менее, известно, что непродолжительное время Татьяна, Юрий Сергеевич и Ольга Сергеевна проживали в Германии. В 1924 г. они переехали во Францию: сначала в Париж, затем в Ниццу.

Первым ушел из жизни Юрий Сергеевич (7 августа 1931 г.). Через три года (2/15 марта 1934 г.) умерла Ольга Сергеевна. Брат и сестра, соединенные крепкой духовной нитью, неразлучные при жизни, были похоронены рядом на русском православном кладбище Кокад в Ницце.

Елена Карцова, после безуспешных попыток поступить в монастырь, некоторое время работала в Париже, где в 1935 г. познакомилась с Иваном Михайловичем Концевичем (1893–1965), богословом и писателем Русского зарубежья, братом архиепископа Нектария (Олега Михайловича Концевича). Их брак благословил протоиерей Василий Шустин (1886–1968), духовный сын оптинского старца Варсонофия (Павла Ивановича Плиханкова, 1845–1913). До 1952 г. Концевичи жили во Франции. Иван Михайлович закончил Свято-Сергиевский богословский институт со званием кандидата богословия, Елена Юрьевна помогала мужу в собирании фактического материала для диссертации «Стяжание Духа Святого в путях Древней России». Потом супруги Концевичи переехали в Америку. Иван Михайлович преподавал патрологию в Свято-Троицкой Духовной семинарии (Калифорния), готовил к изданию книгу об Оптиной пустыни. И.М. Концевич умер 6 июля 1965 г., так и не успев завершить свой труд. В 1970 г. книга «Оптина пустынь и ее время» под редакцией вдовы писателя и Г.Д. Подмошенского (будущего игумена Германа) была опубликована в Джорданвилле (штат Нью-Йорк). По мнению старшего преподавателя Российского Православного института им. апостола Иоанна Богослова С.В. Бушуева, эта книга была и остается одной из лучших работ об Оптиной пустыни<sup>47</sup>. Елена Юрьевна Концевич прожила долгую жизнь, умерла на 94-м году жизни в Калифорнии. Так и не став монахиней, она избрала в жизни свой путь служения людям во славу Божию.

Монахиней стала ее сестра Татьяна, принявшая иноческий постриг с наречением имени Таисия в православном Казанском скиту под Парижем. С 1952 г. и до конца своих дней (12 января 1995 г.) мать Таисия была насельницей Свято-Покровской обители (Bussy-en-Othe). В свободное от монастырского послушания и богослужений время монахиня Таисия собирала свидетельства о святых, в земле Российских просиявших. В 1977 г. ее труд «Жития русских святых» был напечатан сначала в монастырской типографии, а в 1983–1984 гг. вышел в двух томах в Америке. В России «Жития русских святых» были переизданы трижды. Мать Таисия успела издать при жизни еще одну свою книгу «Русское православное женское монашество XVIII–XX веков»<sup>48</sup>.

«Все ее желания Господь исполнил: стать монахиней, составить книгу житий святых и чтобы впоследствии книга эта была напечатана в России»<sup>49</sup>.

Монахиня Свято-Покровской обители, Силуана, после смерти матери Таисии, нашла в ее записях такие строки: «Что я скажу Богу, когда я к нему приду?».

Человек не в состоянии сам оценить свои добрые дела. Но мы, их духовные потомки, знаем, что и Софье, и Елене, и Татьяне Карцовым было, с чем предстать перед Господом<sup>50</sup>.

---

<sup>1</sup> Бабушка С.М. Кристафович, Ольга Алексеевна Панчулидзева (1802–1842), была дочерью А.Д. Панчулидзева от второго брака с Анной Сергеевной Мачевериани (†1802) и женой Егора Ивановича Пашкова (1795–1860).

<sup>2</sup> О нем см.: *Букреева Е.М.* Герой Первой мировой войны, Георгиевский кавалер Владимир Михайлович Криштафович (1857 – не ранее 1919) // Первая мировая война в истории Российской нации. Сб. науч. ст. Междунар. науч.-практич. конф., посвященной 100-летию начала Первой мировой войны (Пенза, 10–11 июня 2014 г.) / Под общ. ред. О.А. Суховой, О.В. Ягова. Пенза, 2014. С. 11–19.

<sup>3</sup> *Букреева Е.М.* Дворяне Карцовы – владельцы села Гатишино. По страницам воспоминаний // Край Смоленский. Научно-популярный журнал. Смоленск, 2013. № 4. С. 42–47.

- <sup>4</sup> О нем см.: *Букреева Е.М.* Карцов Юрий Сергеевич // Лицейская энциклопедия, в 2-х томах. Императорский Александровский Лицей (1844–1917) / Под ред. С.М. Некрасова. СПб., 2013. Т. 2. С. 288–290; *Она же.* Воспоминания лицеиста XXXV курса Ю.С. Карцова // Пушкинский музей. Альманах / Всеросс. Музей А.С. Пушкина. СПб., 2014. Вып. 6. С. 195–212.
- <sup>5</sup> *Букреева Е.М.* Карцовы на дипломатической службе. Материалы к биографии // Великий князь Константин Николаевич и Русский Иерусалим: к 150-летию основания. М., 2012. С. 59–88.
- <sup>6</sup> Ю.С. Карцов – автор нескольких книг воспоминаний: *Радикальная Англия. Ее экономический кризис и притязания на мировое господство.* СПб., 1895; *Семь лет на Ближнем Востоке. 1879–1886.* Воспоминания политические и личные. СПб., 1906; *За кулисами дипломатии.* СПб., 1908.
- <sup>7</sup> Карцов печатался в центральных изданиях Москвы и Петербурга «Русская старина», «Санкт-Петербургские ведомости», «Московские ведомости», «Новое время».
- <sup>8</sup> Об этом см.: *Карцов Ю.С.* Семь лет на Ближнем Востоке, 1879–1886. Воспоминания политические и личные из журнала «Море». СПб., 1906. С. 291. Сестра Юрия Сергеевича Ольга Сергеевна называет старушек Панчулидзевых «двоюродными сестрами отца» (письмо О.С. Карцовой К.Н. Леонтьеву от 24 мая 1879 г. // ОР ГРМ. Ф. 196. Оп. 1. Ед. 142. Л. 21 об.).
- <sup>9</sup> См.: Письмо Е.Е. Путяты к О.Н. Тютчевой от 5 декабря 1891 г. // Музей-усадьба имени Ф.И. Тютчева в Муранове. Родовой архив Тютчевых. Ф. 1. Д. 450. Л. 161–162.
- <sup>10</sup> Там же.
- <sup>11</sup> *Букреева Е.М.* Русские дворяне Карцовы – владельцы майоратного имения Довспуда // Rocznik Augustowsko-Suwalski. Suwałki, 2013. Т. XIII. С. 25–40.
- <sup>12</sup> Письмо Е.Е. Путяты к О.Н. Тютчевой от 3 августа 1892 г. // Музей-усадьба имени Ф.И. Тютчева в Муранове. Родовой архив Тютчевых. Ф. 1. Д. 450. Л. 180–182.
- <sup>13</sup> Концевич Елена Юрьевна, урожденная Карцова (13.04.1893, Санкт-Петербург – 19.03.1989, Окланд, штат Калифорния, США); супруга И.М. Концевича с 1935 г.
- <sup>14</sup> Карцов Илья Юрьевич (19.12.1894, Кёнигсберг – февраль 1945, Шёмберг, Германия); жена – Маргит Сольвейг, урожденная Несс (Margit Solveig Næss) (18.01.1898, Vardø, Норвегия – 18.01.1987, Bodø, Норвегия); дети: Екатерина, Мария, Анна. Об И.Ю. Карцове см.: *Белоусов С.В., Букреева Е.М.* Повседневная жизнь уездного города в годы Первой мировой войны. Красносло-

- бодский след в американском архиве // Центр и периферия. Научно-публицистический журнал. Саранск, 2014. № 2. С. 48–57.
- <sup>15</sup> Карцова Татьяна Юрьевна (монахиня Таисия) (29.05.1896, Довспуда Августовского уезда Сувалкской губернии – 12.01.1995, Бюсси-ан-От, Франция).
- <sup>16</sup> Тютчева Ольга Николаевна, урожденная Путята (1840–1920), жена Ивана Федоровича Тютчева, младшего сына поэта Ф.И. Тютчева.
- <sup>17</sup> Письмо С.М. Карцовой О.Н. Тютчевой от 8 июля 1899 г. // Музей-усадьба имени Ф.И. Тютчева в Муранове. Родовой архив Тютчевых. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 383. Л. 47.
- <sup>18</sup> Письмо С.М. Карцовой О.Н. Тютчевой от 5 августа 1896 г. // Там же. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 383. Л. 71 об.
- <sup>19</sup> Письмо С. М. Карцовой О.Н. Тютчевой от 17 февраля 1896 г. // Там же. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 383. Л. 58–60.
- <sup>20</sup> См. о ней: *Букреева Е.М.* Неизвестная схимонахиня Елеонского монастыря // Иерусалимский православный семинар. М., 2012. Вып. 3. С. 51–76.
- <sup>21</sup> Письмо Ю.С. Карцова А.С. Суворину от 27 сентября 1897 г. // РГАЛИ. Ф. 459. Оп. 1. Ед. хр. 1738. Л. 30.
- <sup>22</sup> Письмо С.М. Карцовой О.Н. Тютчевой от 6 января 1897 г. // Музей-усадьба имени Ф.И. Тютчева в Муранове. Родовой архив Тютчевых. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 383. Л. 79.
- <sup>23</sup> Монахиня Таисия. Светлые тени. Правдивые рассказы о прошлом / Публ. и вступ. ст. монахини Силуаны. Иерусалим, 2007. С. 32.
- <sup>24</sup> Там же. С. 26.
- <sup>25</sup> По свидетельству Е.Ю. Концевич, урожденной Карцовой, Е.А. Озерова, выходя замуж, «теряла отцовскую пенсию, на которую жили ее осиротевшие племянники Озеровы (...). По желанию императрицы половина пенсии ей была сохранена» (Неизвестный Нилус. М., 1995. Т. 1. С. 10). Большая часть шеститысячной пенсии Е.А. Нилус шла на содержание странников, юродивых и калек, приютившихся у них в доме в Оптиной (Там же. М., 1995. Т. 2. С. 259).
- <sup>26</sup> Нилусы жили в Оптиной пустыни с 1 октября 1907 г. по 1 мая 1912 г. в доме, в котором ранее последние годы жизни провел, приняв тайный постриг, К.Н. Леонтьев (Там же. Т. 1. С. 16; Т. 2. С. 242, 246; *Концевич И.М.* Оптина пустынь и ее время. Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптина пустынь, 2008. С. 322).
- <sup>27</sup> Колодеева Ольга Сергеевна, урожденная Карцова (1856–1934), жена коллекционера И.Х. Колодеева. После смерти

- мужа в 1914 г. – единственная наследница его обширных земель в Минской губернии. В 1918 г. эмигрировала в Западную Европу, похоронена в Ницце, на русском православном кладбище Кокад.
- <sup>28</sup> Об И.Х. Колодееве см.: *Бужреева Е.М.* Иван Хрисанфович Колодеев, «знаток славной эпохи двенадцатого года» // Отечественная война 1812 года: Источники. Памятники. Проблемы / Мат-лы межд. науч. конф., Можайск, 9–11 сентября 2008 г. Можайск, 2009. С. 437–449.
- <sup>29</sup> Неизвестный Нилус. Т. 1. С. 29.
- <sup>30</sup> С 1917 по 1923 г. Нилусы проживали в усадьбе Жеваховщина села Линовица (Полтавская губ.), принадлежавшей Владимиру Давидовичу Жевахову, будущему епископу Иоасафу (Неизвестный Нилус. Т. 2. С. 481).
- <sup>31</sup> По свидетельству Е.Ю. Концевич, урожденной Карцовой, она приезжала к Нилусам в самом начале лета 1917 г., где состоялась ее первая встреча с игуменьей Покровского монастыря в Киеве ма-тушкой Софией (1873–1941) (Там же. С. 356).
- <sup>32</sup> Цит. по: Неизвестный Нилус. Т. 2. С. 357.
- <sup>33</sup> Монахиня Таисия. Светлые тени... С. 7.
- <sup>34</sup> Там же.
- <sup>35</sup> Там же. С. 42.
- <sup>36</sup> Татьяна Георгиевна Карцова, дочь статского советника, поступила в Московский Александровский институт 11 августа 1911 г. как своекоштная воспитанница (ЦИАМ. Ф. 239. Оп. 1. Д. 143. Л. 46 об., 54 об., 68 об.).
- <sup>37</sup> Лау – Елена Михайловна Кристафович, родная тетка Татьяны Карцовой; Лева Иславин – сын Льва Евгеньевича Иславина, друга Федора Ивановича Тютчева.
- <sup>38</sup> К сожалению, эта информация не нашла документального подтверждения. В списках выпускниц Московского Александровского института за 1916 г. Татьяна Карцова обнаружена не была (ЦИАМ. Ф. 239. Оп. 1. Д. 161, 166).
- <sup>39</sup> *Монахиня Таисия.* Светлые тени... С. 67.
- <sup>40</sup> Там же. С. 9.
- <sup>41</sup> Покровский общежительный женский первоклассный монастырь был основан в 1889 г. В период с конца 1912 г. до начала 1920-х годов его настоятельницей была схиигуменья София (Гринева), основательница женской обители «Отрада и утешение» в Калужской епархии (Неизвестный Нилус. Т. 2. С. 372–381, 541).
- <sup>42</sup> Письмо О.С. Колодеевой к В.А. Романовой от 12 ноября 1917 г. // ОПИ ГИМ. Ф. 160. Ед. 40. Л. 213–214.



- <sup>43</sup> Михаил Петрович Ваниковский, начальник Минского участка железной дороги, надворный советник, проживал в 1917 г. по адресу: г. Минск Либаво-Роменский вокзал, дом 21, квартира инженера Ваниковского (Памятная книжка Минской губернии на 1917 г. Минск, 1916. С. 63).
- <sup>44</sup> Письмо О.С. Колодеевой к В.А. Романовой от 30 ноября 1917 г. // ОПИ ГИМ. Ф. 160. Ед. 40. Л. 215–216.
- <sup>45</sup> Весной 1920 г. Карцовы по железной дороге выехали сначала в Польшу, затем в Западную Европу.
- <sup>46</sup> Некоторые факты биографического характера, приведенные в опубликованных воспоминаниях, расходятся с архивными данными (например, место рождения Елены, фамилия Ольги Сергеевны, время обучения Татьяны в институте). Противоречивый характер носят описания сестрами одних и тех же событий (к примеру, времени приезда во Францию). Подтвердить или опровергнуть ту или иную информацию мы не можем по причине нахождения личных архивов сестер Карцовых в частных зарубежных собраниях.
- <sup>47</sup> *Концевич И.М.* Оптина пустынь и ее время. С. 12.
- <sup>48</sup> *Монахиня Таисия.* Русское православное женское монашество XVIII–XX веков. М.: Троице-Сергиева Лавра, 1992.
- <sup>49</sup> *Монахиня Силуана.* Светлые тени... С. 19.
- <sup>50</sup> Автор выражает сердечную благодарность монахине Силуане (Бюсси-ан-От, Франция), сотрудникам Музея-усадьбы «Мураново» имени Ф.И. Тютчева И.А. Корольковой, Н.И. Лукьянчук, Т.П. Гончаровой и директору Музея И.А. Комарову, а также научному сотруднику ГИМ К.Е. Счастливому за неоценимую помощь в работе.



*Илл. 1.* Софья Михайловна Карцова, урожденная Кристафович. СПб., 1890. Архив монастыря преп. Германа Аляскинского (США)



*Илл. 2.* Монахиня Таисия (в миру Татьяна Юрьевна Карцова). Бюсси-ан-От (Франция), 1950-е. Личный архив Карцовых (США)



*Илл. 3.* Концевичи Иван Михайлович и Елена Юрьевна, урожденная Карцова. Париж, 1935. Архив монастыря преп. Германа Аляскинского (США)

## О службе императору Никифору и ее параллелях со службой св. Борису и Глебу

С именем императора Никифора II Фоки связано основание Великой Лавры<sup>1</sup>. Он, будучи духовным чадом прп. Афанасия Афонского, покровительствовал основанному им монастырю, несмотря на то что в других случаях стремился ограничить монастырское землевладение<sup>2</sup>. Глубинная любовь к монашеской аскезе характеризовала сам образ жизни императора: он спал на голой земле, часть ночи проводил в молитве, со своей царственной супругой Феофано не имел плотского общения<sup>3</sup>. Никифор II представляет собой образ идеального воина-монаха на престоле: в его «Тактиконе» особое внимание обращается на духовную подготовку к бою – на пост и молитву. Бог слышал его молитвы и неоднократно даровал ему победу: в 960–961 гг. византийские войска освободили от арабов неприступный прежде Крит, в 965 г. пал оплот арабского влияния в Киликии Тарс, в том же году Империи был возвращен Кипр, а в 968 г. – прежняя столица Востока Антиохия<sup>4</sup>. И тем не менее, в следующем году император Никифор пал жертвой заговора со стороны своей супруги и приближенных.

На Афоне он практически сразу стал почитаться как местночтимый святой. Ему была составлена служба, опубликованная А. Пети по единственной рукописи *Athos. Laura 121*<sup>5</sup>. Между тем в Библиотеке Академии наук хранится рукопись XII–XIII в. (БАН Греч. 12. Л. 4–6), где имеются кафизмы (седальны), стихиры и канон. Канон – без акростиха, автор канона не отмечен. Можно предположить, что им мог быть или сам прп. Афанасий, или кто-то из его учеников, судя по тому, что канон был написан по горячим следам – вскоре после смерти императора Иоанна Цимисхия (см. ниже). Тексты представляют ряд интерес-

ных свидетельств о восприятии жизни и деяний св. императора Никифора в афонских монашеских кругах.

ἀνακτι καὶ νίκαις ὑπάρξαντι  
κατὰ τῶν βαρβάρων ἀηττήτῳ  
τῷ νίκης ἐπωνυμίαν ἔργον φέροντι

«Владыке, и победами ставшему  
против варваров непобедимому,  
победы наименование по истине<sup>6</sup> несущему».

В каноне обыгрывается имя Никифор – «победоносный». Неизвестный автор подчеркивает победы Никифора: освобождение Крита и Кипра, взятие Тарса и Антиохии. Конечно, автор допускает некоторые преувеличения: все-таки однажды Никифор потерпел поражение: в 968 г. византийский флот был разбит арабами в Мессинском проливе, однако в основном оценка его военных успехов представляется справедливой.

На наш взгляд, в гимнографических текстах, отражаются некоторые детали военных экспедиций Никифора, в частности – очищение Крита от арабов:

Δαιμονίων καὶ βαρβάρων σε  
τὰ στίφη κατεπλάγησαν  
ἔσχήκοτα  
ὡς φέγγος ἀστραπῆς  
δι' ὀπλῶν τῶν ἐνθέων·  
ἐξῆλθες διάκοψας  
σὺ ἐν ἐκστάσει κεφαλᾶς.

«Демонов и варваров множества,  
удивились тебе, уловившему [их],  
как сияние молнии,  
со оружием божественным,  
ты изшел в исступлении  
и главы их отсек».

(стихира на «Хвалитех». Л. 5)

Следующая цитата взята из 4-й песни канона, построенной на библейской песни пророка Аввакума (Аввак. 3, 12–13):

ἐξῆλθες εἰς σωτηρίαν λαοῦ σου  
τοῦ σῶσαι τοὺς χριστοὺς σου·  
ἔβαλες εἰς κεφαλὰς ἀνόμων θάνατον,  
ἐξήγειρας δεσμοὺς ἕως τραχήλου.  
διάψαλμα.  
διέκοψας ἐν ἐκστάσει κεφαλὰς δυναστῶν,  
σεισθήσονται ἐν αὐτῇ·

«Ты вышел на спасение народа Твоего  
спасти помазанных Твоих,  
ты поверг на главы беззаконных смерть  
и вознес узы до выи.

Диапсалма

ты ссек в исступлении главы сильных,  
сотрясутся в нем» (Аввак. 3, 12–13).

Однако, констатации библейской цитаты недостаточно. Необходимо задуматься над тем, почему она используется, каков ее узус и назначение? И вот здесь следует вспомнить эпизод, о котором сообщает Лев Диакон: «Таким образом, за короткое время состоявшее из сорока тысяч варварское войско стало жертвою ромейских копий и было полностью истреблено. К этому новому трофею полководец присоединил еще и другой трофей: он приказал отрубить головы у всех убитых и нести их в походных сумках в лагерь; каждому, кто принесет голову, он обещал денежную награду. Все воины с радостью стали выполнять этот приказ, в особенности отряд армян. Они отрезали головы варваров и укладывали их в сумки. Ночью стратиг вернулся в лагерь.

На следующий день, как только лучезарное светило поднялось над горизонтом и устремилось к вершине небесного свода, [Никифор] приказал насадить часть варварских голов на копья и расположить рядами на воздвигнутом им валу, другую же часть бросать камнеметами в город. Когда критяне увидели строй копий, утыканых головами, и убедились, что эти головы и другие, что летели по направлению к городу и ударялись о зубцы стен, принадлежали их соотечественникам и родственникам, их охватил ужас и безумие: они оцепенели от неожи-

данного душераздирающего зрелища. Раздавались вопли мужчин и рыдания женщин, и казалось, что город, где все рвали на себе волосы и оплакивали горячо любимых близких, уже взят»<sup>7</sup>.

В службе подчеркивается связь между нравственным воздержанием и владением собой с военной победой:

Βασιλεύσας τὸ πρῶτον κατὰ παθῶν,  
βασιλεύσας τὸ δεύτερον κατὰ λαῶν.  
Πραὺς γνωρίζομενος  
συμπαθῆς, ἐλεήμων,  
καρτεροκῶς ἐν πόνοις,  
ἐν πάλαις ...  
φοβερὸς τοῖς δαίμοσι  
πιστοῖς δὲ εὐπρόσιτος

«Воцарившийся прежде над страстями,  
воцарился вторично над народами.  
Кроток познался ты,  
сострадательный, милостив.  
И воздержан в страданиях,  
в битвах...  
и ужасен для демонов,  
и доступен для верных».

Эта же связь видна в «Стратегиконе» Никифора Фоки, когда он неоднократно говорит о помощи Бога и Пресвятой Богородицы<sup>8</sup>.

Автор службы особо останавливается на личных качествах Никифора – его бесстрастии, целомудренном образе жизни, сострадательности и милостивом отношении к людям, доступности для подданных, терпении скорбей и лишений.

τὸν πύργον τῆς σωφρονσύνης τὸν ἀτίνακτον,  
τὸν στύλον τὸν τῆς ἀνδρείας ἀσάλευτον

«Башню мудрости непоколебимую,  
Столп мужества несокрушимый».



Свидетельства канона находятся в противоречии со свидетельствами враждебных Никифору источников – Лиутпранда Кремонского<sup>9</sup>, Скилицы о его скупости, суеверии, жестокости и т.д. С другой стороны, существует благоприятная Никифору традиция, связанная с именами Иоанна Геометра (см. ниже) и Льва Диакона<sup>10</sup>. Справедливость вынуждает нас признать правоту автора канона: Лиутпранд – свидетель слишком тенденциозный и озлобленный, чтобы мы могли давать веру его показаниям<sup>11</sup>. Что же касается византийских авторов, то они могли стать заложниками «черной легенды», сложившейся после убийства Никифора.

Служба показывает высокий уровень почитания императора Никифора. В чем-то он сопоставляется со св. Иоанном Предтечей:

ὄθεν καὶ τὴν κάραν ἐκτμηθεὶς ἀγιάζεις  
τῷ λυθρῷ τοῦ αἵματος  
τῶν πιστῶν τὰ πληρώματα,  
Νικήφορε αἰοῖδιμε,  
πρέσβευε Χριστῷ

«Сего ради и во главу усечен, освящаешь  
крови потоками  
верных исполнения,  
Никифоре достохвальне».

В рассказах об убийстве Никифора говорится о том, что Никифору отсекали главу, для того чтобы показать ее охране. И тем не менее, очевидно сравнение императора Никифора с Иоанном Предтечей. Не исключено, что мощи св. императора Никифора в храме св. Апостолов в Константинополе являлись предметом почитания. Об этом говорит, в частности, 2-й тропарь 8-й песни канона:

Ὡς θαυμαστός εἰς, Κύριε,  
καὶ μέγала τὰ ἔργα σου  
τὰ ἐν τοῖς ἀγίοις  
ἐργασμένα πάντοτε  
ξηρὰ γὰρ κείμενα

... σώρου λείψανα  
μύρα ἰαμάτων κρουνίδων  
βλυστάνει,  
καθαίροντα πάθη  
τῶν θερμῶς μελωδούντων  
λαός, εὐλογεῖτε

«Сколь чуден еси, Господи,  
И велики дела Твои,  
во святых  
соделанные некогда.  
Ведь сухие лежащие  
... праха останки  
источают миро,  
потоки исцелений,  
очищающие страсти  
тепло поющих:  
Людие благословите).

(8-я песнь, 2-й тропарь. Л. 6).

В службе особо подчеркивается, что св. император Никифор был единственным прославленным императором-мучеником:

καὶ μόνῳ ἐν βασιλεῦσι στέφος ἄραντι  
τοῦ μαρτυρίου, Χριστὸς  
ὀλοκάρπωμα ὡς δεκτὸν  
αὐτὸν προσεδέξατο.  
τῷ φθόνῳ ὡς μαχησάμενος.

И единому в царях венец получившему,  
мученичества, Христос  
как всеплодие приятное,  
его восприял,  
ибо завистию сраженный.

(стихира на «Господи воззвах»).

Многие византийские императоры погибли в результате заговора. Однако ни благочестивый Маврикий<sup>12</sup>, ни восстановитель иконопочитания Михаил III не удостоились звания мучеников. В чем уникальность служения Никифора?

Θείῳ πνεύματι καθοπλισάμενος  
ἔθνη βάρβαρα καθυπόταξας  
τῆς βασιλείας τὰ ὄρια ηὔξησας  
φιλοπτοχίαν νηστεῖαν ἐπόθησας  
σκληραγίαν ἐκτήσω ταπεινώσιν

«Божественным духом вооружившись,  
народы варварские ты подчинил,  
царствия границы увеличил ты,  
нищелюбие и пост ты возжелал,  
житие суровое стяжал, смирение».

Дается, казалось бы, общая характеристика правления. Однако, в ней есть целый ряд нетривиальных моментов. Говорится о «народах» (ἔθνη). Между тем, известно, что военные успехи Никифора были одержаны в основном над арабами – в Северной Сирии (Антиохия и Мембидж), в Киликии и на Кипре. Либо каждая из этих территорий – бывших византийских провинций – принимается за отдельный ἔθνος, что возможно в рамках ранневизантийской административной терминологии, либо автор имеет в виду также известные успехи в Южной Италии и взятие в заложники болгарских царевичей Романа и Бориса.

Во многом этот гимнографический текст перекликается с «Ямбами» Иоанна Геометра:

«Благочестиво я властвовал целых шесть лет над народом –  
Столько же лет просидел скованным скифский Арес.  
Я подчинил города ассирийцев и всех финикиян,  
Я неприступнейший Тарс Риму склонил под ярмо,  
Освободил острова, их избавив от варварской власти,  
И захватил я большой, славный красой своей Кипр.  
Запад, а также Восток бежали пред нашей угрозой,  
Высохшей Ливии степь, счастье дарующий Нил.  
Пал я в своем же дворце, в своем же покое стал жертвой  
Женских предательских рук, вдруг и злосчастен, и слаб.  
Были со мною столица, и войско, и стены двойные –  
Истинно, нет ничего прозрачней смертных судьбы!»<sup>13</sup>

Итак, первая заслуга – защита христианской империи.

Вторая – соединение воинских успехов и приобретений с личной благочестивой жизнью. Характерен тот акцент, который ставится на кротости, нищелюбии и нестяжательности, любви к посту; возможно, гимнографические тексты полемически обращены против традиции и молвы, обвинявших Никифора в скупости, суеверии, жестокости и т.д.

Τὸν τὰ πάντα ὀρῶντα,  
ἔνδοξε, μιμούμενος,  
πρᾶος γέγονας  
φοιτητῆς ὡς τούτου  
συμπαθῆς, ἐλεήμων καὶ μέτριος  
ὄθεν καὶ τὸν πλοῦτου  
τοῖς ἐνδεῆσι δαμιλεύων  
τὸν ἀκήρατον ὄλβον κεκλήρωσαι

«Подражатель явился  
славне, все видящего,  
как Его ты служитель,  
сострадателен, мерен, и милостив.  
Посему и богатство  
нуждающимся раздавая  
нетленный жребий наследовал».  
(5-я песнь, 2-й тропарь).

И в результате справедливого и благочестивого правления, воинских подвигов, личного аскетического подвижничества Никифор восходит на третью ступень – мученичества.

ὄθεν εἴληφας μετὰ Ἄβελ καὶ Ζαχαρίας  
τὸν στέφανον  
διὸ καὶ συνδεδόξασαι  
δικαίως εὐφραινόμενος

«Сего ради восприял ты со Авелем и Захарией  
венец,  
сего ради и сопрославляешься,  
праведно радуясь».

Здесь вполне применим метод «библейских семантических ключей», разработанный Р. Пиккио. Дело в том, что слова «Сего ради восприял ты со Авелем и Захарией венец» являлись для византийского читателя хорошо узнаваемой аллюзией на библейскую цитату: «Змии, порождения ехиднины! как убежите вы от осуждения в геенну? Посему, вот, Я посылаю к вам пророков, и мудрых, и книжников; и вы иных убьете и распнете, а иных будете бить в синагогах ваших и гнать из города в город; да придет на вас вся кровь праведная, пролитая на земле, от крови Авеля праведного до крови Захарии, сына Варахиина, которого вы убили между храмом и жертвенником. Истинно говорю вам, что все сие придет на род сей. Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели! Се, оставляется вам дом ваш пуст. Ибо сказываю вам: не увидите Меня отныне, доколе не воскликнете: благословен Грядый во имя Господне!» (Мф. 26, 34–39).

Мы не случайно привели столь пространную цитату, поскольку она является в высшей степени значимой и говорящей. Она весьма красноречиво указывает на отношение к убийцам императора Никифора и к обществу, которое это убийство приняло как должное.

Во-первых, здесь возникает тема Авеля и Каина. Она присутствует и в других текстах службы:

οὗτος γὰρ ὡσπερ Ἀβελ  
ἀνηρεθή ἀδίκως  
βρῦει πηγὰς δὲ  
τῶν θαυμάτων πλουσίως

«Сей бо как Авель  
убиен был неправо  
источает источники,  
чудес богато».

Убийцы Никифора (прежде всего Иоанн Цимисхий) уподобляются Каину, и это проливает новый свет на мотивацию убийства. Согласно историкам, Иоанн пошел на покушение скорее из страха за свою жизнь и положение, чем из-за желания престола. Однако, данный гимнографический памятник предлагает существенно иную мотивацию убийства – зависть. Как известно, Каин убил Авеля из зависти; напомним хотя бы слова из Первого послания Иоанна Богослова: «не так, как Каин, который был от лукавого и убил брата своего. А за что убил его? За то, что дела его были злы, а дела брата его праведны» (1 Иоан. 3, 12). И эту версию убийства подтверждает следующий фрагмент:

Χριστὸς  
ὀλοκάρπωμα ὡς δεκτὸν  
αὐτὸν προσεδέξατο  
τῷ φθόνῳ ὡς μαχισάμενος.

«Христос  
как готовое всеплодие  
его восприял,  
как сраженного завистью».

Во-вторых, как известно, Каина поразило проклятье и изгнание из человеческого общества. Можно сопоставить это с судьбой Иоанна Цимисхия, цареубийцы, в свою очередь отравленного своим евнухом и, таким образом, как бы изгнанного из мира живых.

Однако сравнение с убийством Авеля явно недостаточно. Упоминание о Захарии, которого убили между алтарем и жертвенником косвенно свидетельствует о кощунственности цареубийства, тем более что само пространство – императорский дворец – считалось священным и могло быть сопоставлено с сакральным пространством ветхозаветного храма. Однако, если считать Захарию, сына Варахиина, отцом Иоанна Предтечи, то образ Цимисхия связывается с образом Ирода, царя-христорца, который, согласно преданию, убил Захарию<sup>14</sup>.

Соответственно, убийство императора Никифора вписывается также и в контекст христорборчества и христуобийства, тем более что сама обличительная речь Христа против фарисеев, равно как и ее литургический контекст (чтение утрени Велико-го понедельника) неразрывно связаны с грядущими страстями Христовыми.

Однако, отметим еще один смысл: речь Христа направлен против фарисеев и фарисейского лицемерия. И здесь нельзя не отметить следующего факта: после убийства Никифора патриарх Полиевкт потребовал от Иоанна Цимисхия клятвы в том, что он непричастен к царевубийству. Понятно, что данная клятва имела бы характер в лучшем случае формальный, в худшем – лицемерный. Однако, Цимисхий превзошел все представления о фарисействе: он не только принес ложную клятву, но и выдал всех своих сообщников, обвинив их в убийстве Никифора, а также отрекся от императрицы Феофано и отправил ее в ссылку<sup>15</sup>.

Наконец, слова Христа, обращенные к Иерусалиму, могли в сознании византийцев, воспринимавших эту стихирю, ассоциативно переходить на Константинополь, который в ряде случаев мыслился как Новый Иерусалим. Однако в Константинополе, «Новом Иерусалиме», оказалось возможным убийство «нового Захарии» – Никифора, и тем самым град Константина становится уже образом не Нового, Небесного, Иерусалима, а Ветхого, «который духовно называется Содом и Египет, где и Господь наш распят» (Откр. 11,8).

Мы упомянули о том, что тексты службы находят определенное соответствие в эпиграмме Иоанна Геометра. Однако, между ними есть существенное различие: для Иоанна Геометра в духе античности гибель Никифора – знак его слабости и символ бренности всего земного. Для неизвестного автора службы его смерть – победа, к тому же за ней следует наказание убийц:

Κλίμαξ ἀπὸ γῆς ἀνάγουσα  
τῶν χαμερπῶν προκοπῶν  
ἢ σφαγὴ σου γεγενηται  
πρὸς μαρτύρων ὕψωμα  
καταγελάται γὰρ ὁ δίκαιος  
πλὴν ἐν ὀλίγῳ ἐν ἐξαισίῳ

φαυλὸς ἐλέγχεται,  
τῷ θανάτῳ ἄδικον δικὴν διδοῦς  
ὄθεν σὺ τῆς κρείττονος νίκης τετύχηκας

«Лестницей от земли ведущей,  
от дольных движений  
убиение твое стало  
к высоте мучеников.  
Осмеивается ведь праведник,  
но чрез краткое время  
нечестивый обличается,  
смертью несправедное воздаяние воздав,  
Сего ради ты улучил победу лучшую».

Этот седален весьма важен. Во-первых, он указывает, что служба написана после 976 г. – смерти Иоанна Цимисхия. Во-вторых, автор выказывает знание обстоятельств гибели приемника Никифора. Выражение *ἄδικον δικήν* «несправедное возмездие» указывает на характер смерти Цимисхия, который был отравлен евнухом Василием Нофом после того, как тот почувствовал угрозу со стороны императора из-за его неосторожных слов: «мы воюем, а евнух жиреет». Неправедная смерть Цимисхия, по мнению автора службы, явилась возмездием за его несправедное убийство императора Никифора. Сама же смерть Никифора явилась его победой и восхождением в Царствие Небесное.

Исследователи уже обращали внимание на параллели между службой императору Никифору и службой св. страстотерпцам Борису и Глебу<sup>16</sup>. К сожалению, это было сделано достаточно поверхностно и бегло, без ссылок на конкретные тексты службы. Между тем в них содержится много общего.

Отметим самое начало канона св. Борису и Глебу, который содержит призыв к Богу дать силы достойно воспеть святого:

«Даждь ми от оусть  
многихъ ми прегрешений моих  
Спасе мой, премоудрость ми подая,  
яко да песнми похвалу Ти  
святая тебе похваляю»<sup>17</sup>.



Сходное начало присутствует в каноне Никифора:

Χειρὶ με σῆ παντοδύναμε Δέσποτα  
ἴθουνον πρὸς ἀρετὴν  
έτη σου  
ἐπαξίως ὑμνήσαι  
θεράποντά σου τὸν μέγιστον  
τὸν ἐν βασιλεῦσιν ἀοίδιμον.

«Рукою твоей меня Владыко к добродетели  
направи, всесильне,  
ума же мне очи  
просвети, и знание  
мне даруй рабу Твоему  
воспевати достойно  
служителя величайшего  
Твоего, в царях преславного».

Среди добродетелей Бориса и Глеба особо восхваляется целомудрие и не только телесное, но и душевное:

«Воспоимъ люде благочестиво  
прославлеинома целомудръньмъ смыслъмъ»  
(канон, 1-я песнь, 2-й тропарь).

«Даръ благородства от Бога приимша  
паче оба благородство душевное возлюбиша  
целомудрьемъ и добродѣтелью оудобряющася»<sup>18</sup>.

Сравним это с 2-м тропарем 8-й песни службы Никифору:

Κατὰ παθῶν, θεόληπτε,  
βασιλεύσας, ἐκράτησας  
πάσης ὀλεθρίου  
τῶν παθῶν τάξεων  
παθῶν τάξεω  
καὶ σώματος ἐνέκρωσας  
τὴν δὲ ψυχὴν ἐζώωσας  
πράξειςιν ἀρίστοις

ὄθεν καὶ σὺν ἀγγέλοις  
βοῶς ἀδιαλέπτως  
ιερεῖς, ἐλόγεῖτε·

«Над страстями царствуя,  
богоприятне ты властвовал  
всякую гибель  
чина страстей  
и тела ты умертвил,  
душу же оживил  
делами прекрасными  
посему с Ангелами вместе  
непрестанно зываешь:  
Священники, благословите».

Сравним и следующий тропарь из 4-й песни канона Никифору:

«Сего ради ныне и Твой служитель  
к высоте вознесен был.  
в добродетели сотрудника Тебя  
стяжав и утвержденье неколебимое».

И в той, и в другой службе проводится мысль о тленности  
земного бытия и земных наслаждений, от которых отказываются  
герои ради вышнего горнего царствия. Рассмотрим 3-й тропарь  
2-й песни канона свв. Борису и Глебу:

«вещь вознесена видевши  
и тѣлесныхъ мимотекуща  
и добродѣтели явистася сосуда славна»<sup>19</sup>.

Сравним это с 4-й песнью, 1-м тропарем канона Никифору:

«Христова любовь окрылила  
через жизнь  
к премирным  
востечь и через добродетель  
к вышней вознестися вершине  
богомудре Никифоре,  
созерцать Спасителя».

Сходные мысли присутствуют и в богородичне 3-й песни того же канона:

«Тайноводствует чрез Тебя  
лучшее и паче слова,  
Богоматерь, верный Твой служитель,  
тленное чрез Тебя  
презрел он немедленно,  
насладиться земных стремившийся».

Далее, и в службе св. Борису и Глебу, и в службе св. Никифору проводится мысль о том, что они явились жертвой нового Каина и зависти человеческой:

«Разгневался яко братоубийць Каин древле  
Святополкъ явися окаянный законопрестоупный  
завистию оубийство приведение  
властию прельстився».

(5-я песнь, 3-й тропарь)<sup>20</sup>.

Выше мы уже рассматривали конкретные тексты службы, в которых св. император Никифор сравнивается с Авелем, а его убийцы (опосредованно) – с Каином. Здесь отметим только, что речевые характеристики убийц, Цимисхия и Святополка, соответствуют друг другу:

πλὴν ἐν ὀλίγῳ ἐν ἐξαίσιῳ  
φαυλὸς ἐλέγχεται

Цимисхий именуется φαυλὸς «низкий, негодный, ничтожный», Святополк – «окаянный» и отнюдь не в значении «несчастный». Соответственно, и тот и другой эпитеты говорят о ничтожности убийц.

И в той, и в другой службе акцентируется мироточение, исходящее от мощей святых, а равно и другие чудеса. В службе св. Никифору (приводим в сокращении цитату, данную выше *in extenso*):

ξηρὰ γὰρ κείμενα  
... σώρου λείψανα  
μύρα ἰαμάτων κρουνίδων

«Ведь сухие лежащие  
... праха останки  
источают миро».

Сравним это с 2-м тропарем 9-й песни канона свв. Борису и Глебу:

«Сдравы сотворита  
болящая и благочестивыя  
хромымъ течение подаваета»<sup>21</sup>.

Подведем итоги.

1. Служба св. Императору Никифору могла быть написана на Афоне вскоре после 976 г. Ее автором мог быть либо сам преп. Афанасий Афонский, либо кто-либо из его круга.

2. Император Никифор прославляется как благочестивый правитель, милостивый, кроткий, нищелюбивый. Текст службы опровергает «черную легенду», сложившуюся вокруг императора.

3. Смерть императора Никифора рассматривается как мученичество и типологически сопоставляется с кончиной св. Иоанна Предтечи. Божественное возмездие настигает его убийц, уподобляемых Каину и Ироду.

4. Между службой св. императору Никифору и службой свв. Борису и Глебу существуют многочисленные параллели. Во-первых, подчеркиваются добродетели святых, их подобие праведному Авелю, а их убийц – Каину. Во-вторых, говорится об отвержении ими мира и мирских радостей. В-третьих, и в той, и в другой службе акцентируется мироточение, исходящее от мощей святых, а равно и другие чудеса.

---

<sup>1</sup> Годы жизни 912–969, правил с 963 по 969 г. О нем см.: *Kazhdan A. Nikephoros II Phokas // Oxford Dictionary of Byzantium. Oxford,*

1991. Vol. II. P. 1478–1479; *Morris R.* Two faces of emperor Nicephorus II Phokas // *Byzantine and Modern Greek Studies*. 1988. Vol. 12. P. 83–115; *Schlumberger G.* Un empereur byzantin au X<sup>e</sup> siècle: Nicéphore Phokas. Paris, 1890.

- <sup>2</sup> Характерна его новелла от 963 г.: «Искупитель наш, заботясь о нашем спасении и указывая путь к нему, прямо наставляет нас, что многостяжание служит существенным к тому препятствием... И вот, наблюдая теперь совершающееся в монастырях и других священных домах и замечая явную болезнь (так я называю жадность), которая в них обнаруживается, я не могу придумать, каким врачеванием может быть исправлено зло и каким наказанием я должен заклеить безмерное любостяжание. Кто из святых отцов учил этому, и каким внушением они следуют, дошедши до такого излишества и такого безумия! Каждый день они стараются приобретать тысячи плефров (плефр – 1270 кв. м), строят роскошные здания, разводят превышающие всякое число табуны лошадей, стада волов, верблюдов и другого скота, обращая на это всю заботу своей души, так что монашество уже ничем не отличается от мирской жизни со всеми ее суетными заботами... Христос сказал, что Царствие Его достигается только с большими усилиями и многими скорбями. Но когда я посмотрю на тех, которые дают обет монашеской жизни и переменной одежды как бы знаменуют свое отречение от мира, и вижу, как они обращают обеты свои в ложь и как противоречат поведением своим своему постригу, то не знаю, не следует ли скорее назвать это театральным представлением, придуманным для осмеяния имени Христова. Не апостольская это заповедь, не отеческое предание – приобретение многоплефровых громадных имений и множество забот о плодовых деревьях!» (Сборник документов по социально-политической истории Византии / Отв. ред. Е.А. Косминский. М., 1951. С. 181).
- <sup>3</sup> Об их отношениях см. в частности: *Turdeanou E.* Le dit de Nicéphore Phokas et son épouse Theophano. Thessalonike, 1976.
- <sup>4</sup> О войнах Никифора см.: *McGeer S.* Sowing the Dragon's teeth. Byzantine warfare in the X<sup>th</sup> century // *Dumbarton Oaks Studies*. Washington, 1995. Vol. 33. P. 33–55.
- <sup>5</sup> *Petit A.* Office inédit en l'honneur de Nicéphore Phocas // *BZ*. 1904. Bd. 13. S. 398–420.
- <sup>6</sup> Буквально «по делу» (ἔργον).
- <sup>7</sup> *Лев Диакон.* История / Перев. М.М. Копыленко, под ред. М.Я. Сюзюмова; отв. ред. Г.Г. Литаврин. М., 1988. Гл. I, 5–8. С. 12.
- <sup>8</sup> *Nikephorus II Phocas.* Strategika. 14: «Καὶ πάντα ἐπιμελῶς ποιοῦντος τοῦ στρατηγοῦ κατὰ τὴν προτέραν διάταξιν, τὴν τοῦ Θεοῦ ἔχων

βοήθειαν καὶ τῆς ἀγίας καὶ παναχράντου μητρὸς αὐτοῦ καὶ Θεοτόκου, μεγάλην καὶ ἀξιόλογον δουλείαν ἐπιτελέσει» («И если стратиг совершает все тщательно согласно первому распоряжку, имея помощь Бога и всепречистой Матери Его и Богородицы, то он свершит великое и достойное упоминания деяние»; перевод наш; полный русский перевод см.: *Никифор II*. Стратегикон / Пер. Г. Нефедкина. СПб., 2005).

<sup>9</sup> *Лиутпранд Кремонский*. Антаподосис. Книга об Оттоне. Отчет о посольстве в Константинополь / Пер. с лат. И.В. Дьяконова. М., 2012. С. 123–148.

<sup>10</sup> «Мужеством и силой тела он без сомнения превосходил всех людей его поколения, в воинских делах отличался необыкновенной изобретательностью и опытностью, был неколебим среди всякого рода трудностей и не был подвержен обольщениям телесных удовольствий. В делах гражданского управления он был милостив и великодушен, и никогда не было более справедливого судьи и непреклонного законодателя. Он был суров и неумолим в молитвах и всеночных бдениях во имя Бога, невозмутим духом во время песнопений и нисколько не подвержен тщеславию. Однако многие считали недостатком его кланение, чтобы все безукоризненно следовали добродетели и не уклонялись от высшей справедливости. За отступления от этих правил он строго наказывал и потому казался неумолимым и жестоким для уклоняющихся от законов и был ненавистен тем, кто желал вести беспечную жизнь. Я утверждаю, что если бы завистливая и карающая судьба, разгневавшись на успехи этого мужа, не лишила его так скоро жизни, ромейская держава достигла бы такого величия, какого она в другое время не достигала» (*Лев Диакон*. История. С. 102).

<sup>11</sup> Достаточно упомянуть описание им внешности Никифора или рассказ о выходе императора, о пире и т.д. Лиутпранд, не справившийся с поручением, был заинтересован в очернении Никифора.

<sup>12</sup> Биограф Маврикия Феофилакт Симокатта в своей истории рассказывает, что когда перед глазами Маврикия казнили его детей, он повторял: «Прав еси, Господи, и правы суды Твои».

<sup>13</sup> *Лев Диакон*. История. С. 150.

<sup>14</sup> Существует известная экзегетическая проблема отождествления Захарии, сына Варахиина. С одной стороны, его соотносят с Захарией, убитым царем Иоасом, с другой – с Захарией, отцом Иоанна Предтечи. Окончательного решения достигнуто не было, и тем не менее ведущей линией в традиции было отождествление его со священником Захарией, родителем Иоанна Крестителя (Толкование

на Евангелие от Матфея // Библейские комментарии отцов и учителей Церкви I–VIII вв. Клин, 2002. Т. 1. Ч. 1. С. 152).

<sup>15</sup> *Лев Диакон*. История. С. 106.

<sup>16</sup> *Иванов С.А.* Несколько замечаний о византийском контексте борисо-глебского культа // Борисо-глебский сборник – Collectanea Borisoglebica / Ред. К. Цукерман. Paris, 2009. Вып. 1. С. 353–364.

<sup>17</sup> Текст службы Борису и Глебу дается по рукописи XI–XII в. РГАДА. Ф. 381. Оп. 1. 121 (далее: РГАДА 121 с указанием номера листа). Почему? это какая-то новая особенная рукопись?

<sup>18</sup> РГАДА 121. Л. 22 об.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> РГАДА 121. Л. 23.

<sup>21</sup> РГАДА 121. Л. 30 об.

**«На Крестном пути  
нет ни одной пяди земли русской».  
Проект приобретения арки «Се Человек»  
в контексте церковно-дипломатической  
конкуренции в Иерусалиме**

В данной статье мы хотим представить малоизвестную попытку приобретения Россией знаменитого иерусалимского памятника – арки «Се Человек» (*Ессе Номо*) – в контексте разнонаправленной церковно-дипломатической деятельности различных политических сил в Святом граде.

С конца 1840-х годов в Святой Земле, и в первую очередь в Иерусалиме, европейцы начинают активно приобретать земельные участки. На них создаются благотворительные и религиозные учреждения, которые быстро превращались в инструмент европейской религиозной пропаганды, в первую очередь католической. Латинский патриарх Иерусалима Иосиф Валерга так и говорил, что, когда на каждом холме, окружающем Иерусалим, будет по одному католическому учреждению – сам город тоже попадет в руки Католической церкви<sup>1</sup>.

Другой стороной деятельности европейских учреждений в Палестине было преобразование местной жизни, чего не могла сделать ни османская власть, ни греческая Православная церковь. Именно равнодушие греческих духовных властей к православной арабской пастве российские дипломаты всегда считали главной причиной успеха католических учреждений в Святой Земле.

«Страстной путь» в Иерусалиме, несмотря на свое «католическое» происхождение, с точки зрения топографии города был всегда внеконфессиональным и по своему литургическому значению одинаково важен для всех христиан. Однако первыми обустроить это пространство начали тоже католики в первой



половине 1850-х годов. Австрийское консульство приобрело участок на перекрестке Страстного пути и улицы, ведущей к Дамасским воротам, с тем чтобы устроить там помещение консульства, гостиницу и церковь. С другой стороны Страстного пути, почти в одно время с австрийцами, появилось владение армяно-католиков, и, наконец, в результате подарка, сделанного султаном императору Наполеону III в 1856 г. Франция стала обладательницей развалин крестоносцев: церкви св. Анны, воздвигнутой на месте более древнего византийского храма. Б.П. Мансуров, посетивший Святой град впервые в 1857 г., отметил, что «постепенное завладение углами Иерусалима и замечательными местностями составляет теперь цель разных исповеданий и европейских консульств» и что «в течение военного времени прежнее равновесие было совершенно нарушено в пользу католицизма»<sup>2</sup>. Таким образом, в Иерусалиме, европейские представители начали создавать новое религиозно-политическое пространство, формально не имевшее отношение к закрепленному юридически *status quo* на святых местах.

После завершения Крымской войны дипломатическое лидерство, как и покровительство Католической церкви в Святой Земле почти на пятнадцать лет отошло к Франции. «Французские дипломаты, – сообщает архимандрит Антонин (Капустин) Н.П. Игнатьеву, – ищут всякого нового случая придраться к Палестине, шумят и спорят без умолку, идут напролом – и выигрывают! А когда встретят неудачу, без малейшего смущения переносят ее, зная, что работают не для лица и не для дня и что, потеряв на грош тут, выгадают на рубль там. Одно только не достойно подражания в них, это их бесстыдство»<sup>3</sup>.

В конце 1860-х годов в церковно-дипломатическом пространстве Иерусалима активизировались старые и появились новые игроки, которые до той поры активно не заявляли тут о своих «католических» интересах. Такой ситуацией поспешила воспользоваться Турция. Ведь конкуренция сталкивает потенциальных противников. Не будем забывать, что первая половина 1860-х годов прошла под знаком англо-русско-французских проектов улучшения османского законодательства в пользу христиан империи. Порта могла устать от такого вмешательст-

ва в свои внутренние дела. Чтобы ослабить давление одних, турки решают приоткрыть дверь другим державам.

Сначала Австрия, а потом и Пруссия активизируют свою дипломатическую деятельность в Иерусалиме. Австрия пытается понемногу перехватить у Франции ее роль «покровительницы» Католической церкви в Святой Земле, а Пруссия начинает играть на «русском поле», выстраивая прямые доверительные отношения с греческим духовенством в Иерусалиме. Своего высшего подъема эта деятельность достигла после поражения наполеоновской Франции в войне с Пруссией в 1871 г. и низложения Иерусалимского патриарха Кирилла в 1872 г. Но удержаться на занятых позициях ни австрийским, ни прусским дипломатам впоследствии не удалось.

Еще в феврале 1868 г. Австрия выступила с инициативой о передаче францисканцам некоторых примыкавших к храму Воскресения мусульманских помещений. Пристройка, известная в Иерусалиме под именем Ханке ал-Салахие, с севера примыкала к храму Воскресения и при крестоносцах служила резиденцией латинского патриарха. Саладин отдал его суфийским монахам, позднее оно перешло в собственность османского правительства.

Австрийцы тогда заручились поддержкой французов, но, вероятно, в Париже не решились выступить открыто, чтобы не осложнить завершение работ по куполу в храме Воскресения, которые проводились совместно с Россией. Дело о Ханке, вероятнее всего, было приурочено к посещению Иерусалима французской императрицей Евгенией, которое должно было состояться осенью 1869 г. По каким-то причинам она не поехала в Святую Землю: в ноябре 1869 г. императрица приняла участие в торжествах по случаю открытия Суэцкого канала в Египте. Архимандрит Антонин, прекрасно понимая опасность этого визита для Православной церкви, в письме к Игнатьеву благодарил Бога за то, что Евгению «пронесло» мимо Иерусалима<sup>4</sup>. В качестве «ответной меры» появляется проект Игнатьева о паломничестве в Иерусалим императрицы Марии Александровны или хотя бы наследника цесаревича Александра Александровича<sup>5</sup>. Но и этим планам не суждено было сбыться.

Зато германское августейшее паломничество в Иерусалим состоялось, при чем сразу по двум направлениям. Оно более напоминало стремительную военную кампанию, чем планомерный дипломатический шаг. Результаты были весьма успешны.

4 ноября 1869 г. в Иерусалим прибыл кронпринц Пруссии Фридрих, будущий император Фридрих III. В память об этом событии султан подарил Пруссии развалины церкви Марии Великой в Иерусалиме близ храма Гроба Господня; православный Иерусалимский патриарх Кирилл также подарил ему смежный с развалинами церкви крестоносцев участок, принадлежавший патриархии, чем поставил русских дипломатов, защищавших неприкосновенность прав собственности Иерусалимской православной церкви, в двусмысленное положение<sup>6</sup>.

Уступка Пруссии развалин монастыря св. Марии Великой со стороны Порты и даже передача смежного с ним православного участка патриархом Иерусалимским Кириллом хотя и выглядели необычно, но все же вписывались в общее стремление европейцев приобрести самые выгодные участки и памятники в Святом граде и в частности на Крестном пути.

Архимандрит Антонин, сокрушаясь, что у него нет достаточных средств, чтобы воспрепятствовать этому, так описывает общую ситуацию: «Уж я ли не вопию и прямо, и стороною, и всячески, что пора, давно пора, нам заключить с Турциею договор относительно приобретения русскими недвижимой собственности в Турции, что нам следовало сделать это прежде Франции и Англии и других боковых наследников Востока, что, когда мы заключим (а заключим когда-нибудь неизбежно) этот договор, уже все лучшее и дорогое для нас будет раскуплено на обанкротившейся земле. Но глас вопиющего в пустыне! Никто не внимает мне. Наиболее открытое словам моим ухо заложено ватюю других высших соображений, которым никогда не осуществиться. (...). Плачут наши поклонники и поклонницы о том, что на Крестном пути нет ни одной пяди земли *русской*. Хорошо. Теперь еще есть малейшая возможность что-нибудь (хотя и втридорога) приобрести. Через 5, 6 лет не будет ее. Когда все дремлют, считаю сугубым долгом

не спать. Но что сделаешь? Где средства, где права, где поддержка?»<sup>7</sup>.

Австрийский император Франц-Иосиф посетил Святой град после отъезда Фридриха в том же ноябре 1869 г. После его визита султан объявил, что отдает австрийским католикам Ханке.

Щедрый подарок, хотя и был ожидаем, произвел, однако, сильное впечатление как в Константинополе, так и в Иерусалиме. Игнатьев увидел тут серьезную опасность для существования и без того хрупкого *status quo* на святых местах, только что подтвержденного после завершения франко-российских работ по куполу. Это, в свою очередь, давало ему право оказать давление на Порту.

Столь успешные действия Австрии и Пруссии явно застигли врасплох и французов, которые опасались, что русские могут потребовать у Порты компенсации и, добившись ее, смогут усилить свое влияние в Иерусалиме. Хотя российский консул в Иерусалиме В.Ф. Кожевников встретился со своим французским коллегой Ю.А. Сенкевичем<sup>8</sup> и сказал ему, что вопрос о Ханке важен только для католиков и греки не имеют тут никаких претензий, но подозрительный Сенкевич тут же напомнил ему о том, что в 1864 г. греки уже затевали неудачные интриги именно в отношении Ханке<sup>9</sup>.

Как только решение о передаче Ханке католикам было официально принято, Игнатьев шифрованной телеграммой запросил мнения Кожевникова и о. Антонина «о том, какие гарантии потребовать и какое бы место нам взять у Порты в виде удовлетворения и для равновесия»<sup>10</sup>. Формулировка вопроса оказалась не до конца четкой. Антонин посчитал, что посол имеет в виду два разных предмета: гарантии сохранения *status quo* для православных в храме Воскресения и уступку России какого-то важного для христиан памятника.

Но как раз когда в Иерусалиме Кожевников и Антонин обсуждали предмет возможной компенсации, Игнатьев в Константинополе уже успел кое-что сделать и для русских, и для греческих интересов. Воспользовавшись ситуацией, он заручился обещанием великого визиря признать хевронские приобретения Антонина, о чем он и сообщил в той же телеграмме<sup>11</sup> и

позднее – в частном письме: «Медленность переписки с Иерусалимом громадная, а потому мне пришлось действовать здесь по собственному усмотрению, изобретать гарантии и требовать вознаграждения, не ожидая мнения Иерусалима, чтобы не упустить благоприятной минуты, могущей пройти безвозвратно. (...) Я тотчас же поставил на вид Аали дело хевронское и церкви св. Георгия. Получил обещание устроить и то, и другое. Латинянам я нос наклеил немалый и так запугал Аали, что он взял назад у Прокеша<sup>12</sup> и Буре<sup>13</sup> часть своих (уже прежде данных) обещаний. Францисканцы получают лишь малейшую часть желаемого, и уступленное место будет ограждено стенками со всех сторон, без права возводить на нем постройки и т.п.

Прокеш и даже Буре очень недовольны, что я пронюхал весьма тайно веденное дело прежде, нежели успели выдать фирман католикам, и открыл глаза дуракам туркам, пустившим было волка в овчарню. Когда я укорял Аали в уступчивости, он мне ответил: войдите в положение султана; может ли он отказать Францу Иосифу постройку, находящуюся над несчастными монахами и составляющую всегдашний предмет укора для Турции при каждом приезде в Иерусалим католического принца, когда сами греческие патриархи нашли неудобным отказать протестантскому принцу и уступили ему место принадлежавшее православной общине? Видите Вы теперь последствия того, что греческое духовенство суется в воду, не спросясь у нас броду!»<sup>14</sup>

Сделанного, по мнению Игнатьева, в тот момент было вполне достаточно. Но Антонин считал по-другому.

Интересно, что телеграмма Игнатьева, отправленная 20 февраля достигла Иерусалима лишь к 23-му числу, а его отношение к консулу от 4/16 марта шло более двух недель. Поэтому и согласовать все шаги было крайне сложно. И в Константинополе, и в Иерусалиме приходилось действовать по собственному усмотрению.

На следующий день, 24 февраля, консул и архимандрит посетили Ханке и осмотрели город в поисках равноценного памятника. «От вечерни ушел с Консулом в город и осматривал вместе с ним Бухарскую сторону арки Се Человек, и Хан-

квой», – записал Антонин в дневнике<sup>15</sup>. После совещаний с Антонином Кожевников 26 февраля послал в Константинополь телеграмму следующего содержания: «Я и Антонин полагаем, что не худо бы нам приобрести на Страстном пути арку «Се Человек» с принадлежащим ей местом и незначительными строениями. Оно принадлежит Порте, но не составляет вакуфа и предоставлено одним из султанов для помещения бухарских поклонников. Часть арки приобретена уже католиками и вошла в состав латинской часовни. О гарантиях дозвольте переговорить с Патриархом, коему лучше известно, какие требования нужно заявить для охранения прав православия»<sup>16</sup>.

Письмо Антонина к Игнатьеву, в котором он подробно рассказывает об арке, датировано 28 февраля. Антонин действовал быстро. Упоминание в письме Святой лестницы говорит о том, что кроме арки на Страстном пути рассматривались и какие-то другие варианты. Можно предположить, что и арка и соседствующее с ней помещение приюта для бухарских паломников интересовали Антонина как археологический памятник времен императора Адриана и как место потенциальных раскопок. С противоположной стороны улицы в помещении католического монастыря Сионских сестер была обнаружена малая часть римской триумфальной арки, и Антонин, будучи страстным археологом, рассчитывал открыть ее другую часть.

«Посылаю для любопытства Вашего, – пишет Антонин, – копию с плана Иерусалима лучшего издания, взятую с той части Крестного, или Страстного пути, где находится арка «Ессе Ното». Думаю, что о ней нужно хлопотать больше, чем о воображаемой Scala Santa, входящей цельною частию в Иерусалимскую казарму, с которой соседиться нам весьма неблагоприятно...

Узбекве теперь есть хан<sup>17</sup>, в котором останавливаются татарские – и преимущественно бухарские – поклонники. Но он не принадлежит им. Он есть, как говорят здесь, прямая собственность падишаха, который на свой счет питает своих азиатских «сродственников». Щедрый сей государь при случае, конечно, не затруднится уступить хан кому следует. Католики не заявят своих неумолимых претензий на него, ибо уже владеют

северною частию арки. Не по два же горшка на ложку им. Протестантам мало нужды до священных арок. Они (пруссаки), как слышно, ищут теперь забрать в свои руки весь пустырь между приобретенными ими развалинами и базарной улицей. А это равнялось бы почти одной десятой части Иерусалима. Не позволяйте им хозяйничать во Св. Граде.

Хотя католики (заведение «Сестер (!) сионских», или ратизбоново<sup>18</sup>) овладели только меньшим пролетом Адриановой (sic) триумфальной арки, самая же главная часть ее – собственно то, что называется Ессе Ното – остается пока ничья, или, все равно, султанова. Однако же, наверно, и есть резон, говорить нам, что они имеют в ведении своем половину ее и должны быть сыты тем»<sup>19</sup>.

Консул задержался с донесением дольше Антонина, потому что должен был переговорить с патриархом. 5/17 марта он отправил Игнатьеву две телеграммы с просьбами патриарха поддерживать греков в вопросе восстановления церкви св. Георгия в Лидде и добиться запрещения католикам устроить выход из Ханке на террасу и на улицу<sup>20</sup>. И то и другое, как мы знаем, Игнатьев уже успел делать.

7/19 марта датировано подробное донесение Кожевникова Игнатьеву помеченное грифом «Секретно»: «В дополнение к зашифрованной телеграмме моей от 26 февраля/10 марта, честь имею представить ныне на благоусмотрение Вашего Превосходительства собранные мною сведения о находящейся на Страстном пути Арке, известной под названием «Се Человек» (Ессе Ното) и о принадлежащем к оной пустопорожнем участке земли, частью застроенном незначительными строениями.

Местность эта называется у Мусульман «Узбекией», у местных же иерусалимских христиан-арабов она известна под именем «Дэйр-эль-адамс»<sup>21</sup>. Название это основано на предании, которое гласит, что на этом месте была некогда христианская церковь или монастырь. Не принадлежа частному лицу и не находясь также в зависимости от Омаровой мечети, место это составляет с давних времен уже собственность турецкого правительства и предоставлено было с находящимися на оном строениями одним из султанов для помещения приходящих в

Иерусалим на поклонение мусульман из Бухары. Что же относится собственно до арки, то она составляет одно целое с упомянутым местом; над аркою находится небольшая комната, в которой помещается дервиш-бухарец, которому поручен надзор за местом. Часть арки или лучше сказать одно из ее оснований, обращенное к северу, приобретено уже католиками и вошло в состав латинской капеллы, находящейся в обширном здании новейшей постройки, известном под именем «Le monastère Esse Homo» или «La congrégation des sœurs de Sion». В этом здании помещается прекрасно устроенная девичья школа, находящаяся в ведении Сионских сестер, принимающих в оную без различия вероисповеданий детей местных иерусалимских жителей.

Арка «Esse Homo» имеет значение историческое и религиозное: с нею тесно связаны воспоминания о земных страданиях Господа нашего Иисуса Христа, и если только верить преданию, которое впрочем отвергается новейшими исследованиями, то надо полагать, что это та самая арка, которая соединяла некогда дворец Пилата с Преторией, куда отведен был Спаситель на поругание и откуда он был выведен после сего Пилатом для показания разъяренной и буйной черни. Приобретение этой арки с принадлежащей к ней местностью было бы весьма важным и драгоценным для нас достоянием во многих отношениях. Представители Православия в Иерусалиме не успели еще завладеть ни одною пядью земли на всем протяжении так называемого Страстного пути, тогда как латины приобрели уже часть упомянутой арки и обширное место по ту и другую сторону ее, застроенное ныне большими зданиями, а армяно-католики, воспользовавшись, по примеру их, благоприятными обстоятельствами, сделались также собственниками другого замечательного места, где по преданию упал впервые Спаситель под ношею Креста. Независимо от сего, приобретение нами арки важно не только в том отношении, что этим мы спасаем от перехода в чужие руки один из замечательных памятников религиозной старины<sup>22</sup>, но и потому, что если бы со временем нам вздумалось построить на этой местности церковь или что-либо другое, то, разумеется, мы не повстречаем серьезных



препятствий, ибо Порта, дозволив однажды католикам выстроить по ту сторону арки церковь и громадные здания, не имела бы никакого основания отказать в подобном же ходатайстве православным.

Прилагая для большего уяснения приблизительный и наскоро составленный мною чертеж вышеупомянутой местности, равно как и фотографию арки, честь имею объяснить Вашему Превосходительству, что этот участок земли, представляющий довольно обширную площадь в окружности, разделяется условиями своего географического положения собственно на две части. Одна из них (на чертеже L:A), примыкающая к арке, составляет пустырь и находится на значительном возвышении над уровнем улицы; другая же (на чертеже L:B), застроенная небольшими строениями, лежит гораздо ниже. На этом-то пространстве, позади зданий, в которых помещаются поклонники из Бухары, находится могила с надгробным памятником одного малоизвестного мусульманского святого (вели), по имени «Шейх-Мохамед-эс-Салех». Подобного рода могилы часто встречаются в мусульманских кварталах Иерусалима и здешние магометане не придают им особенного значения. Обстоятельство это может, разумеется, служить значительным препятствием к отчуждению сей местности в руки христиан, и, по всей вероятности, Порта поспешит им воспользоваться; но к счастью есть возможность обойти это затруднение, потребовав у турецкого правительства весь участок земли до могилы святого шейха, т.е. ту часть, на которой расположены здания и находится пустопорожнее место наверху. Если бы, однако ж, и тут встретилось препятствие, и Порта не желала бы отнять у бухарцев бесплатно отдаваемого им помещения, то в таком крайнем случае можно ограничиться приобретением одного верхнего пустыря с примыкающей к оному аркой.

Одно из благоприятных условий сего вопроса заключается в том, что католики, не имея никаких прав на упомянутую местность, не будут, следовательно, открыто противодействовать нам в сем деле. С другой стороны, и турецкое правительство, при устранении объясненных выше препятствий, не в состоянии будет сослаться ни на какие уважительные причины, ибо

означенная местность не находится в соседстве с мечетью. Подобного рода счастливая случайность обеспечивает в некоторой степени успех сего дела, если только турецкое правительство не призовет на помощь своему отказу – в угодность Франции – причины чисто политические.

Переговорив подробно с о. архимандритом Антонином, я пришел к тому убеждению, что помимо означенной местности нет ничего другого в Иерусалиме, на приобретение чего мы могли бы рассчитывать, не нарушив с одной стороны status quo, в охранении коего мы столь заинтересованы, и не возбудив, с другой – серьезных опасений в постоянно и упорно враждебном нам католическом мире.

Что же касается до гарантий, то я считаю долгом своим почтительнейше объяснить Вам, милостивый государь, что самое лучшее было бы потребовать у турецкого правительства должного обеспечения существующего ныне порядка вещей, т.е. удостоверение в неприкосновенности всего того, чем владеют греки как в храме Св. Гроба, так равно и в тех местностях, кои силою политических обстоятельств вошли в состав так называемого вопроса о Святых местах, и на которые католики, опираясь на могущественный протекторат Франции, начинают уже мало-помалу предъявлять свои права. К таким местностям относятся: храм Гроба Господня, Гефсимания (место погребения Пресвятой Богородицы), место Вознесения Спасителя на Элеонской Горе, Вифлеемский храм с Вертепом и Молочным гротом и «Бетсахур» в Долине Пастырей.

Все эти спорные вопросы возбуждают серьезные опасения в весьма близком будущем, ибо католики, оспаривая законность прав греческого духовенства, основывают свои собственные домогательства на праве ab antiquo, которое, будто бы упрочено за ними мечем и подвигами крестоносцев. Разумеется, притязания сии не имели бы такого значения, если бы католическое духовенство предоставлено было своим собственным силам, но к сожалению в этом деле слишком заинтересована Франция, почему вопрос сей и приобретает столь серьезный характер»<sup>23</sup>.

Еще через неделю, 15/27 марта, Антонин вновь пишет Игнатьеву. Письмо это интересно тем, что в нем Антонин все еще

с уверенностью говорит о предстоящем визите в Константинополь и Иерусалим императрицы Марии Александровны: «С прошлой почтой г. Кожевников послал Вашему Высокопревосходительству подробное изложение об арке Се Человек». Я тоже послал Вам иерусалимскую розу с изображением сей арки. Прибегать бы слово о ней до прибытия в Константинополь Ее Величества государыни императрицы. Благовиднее и успешнее (мы тут, здешние и маленькие, так судим) было бы наше слово о ней.

На пашу здешнего едва ли можно много полагаться. Он отличный человек, это правда, но он человек «юной Турции», ратующий под девизом «*viribus propriis*» («собственными силами». – *К.В.*). Он ни католикам, ни нам сам собою ни за что не уступит ни одной пяди земли и ни одного нового самонадеянного права. Это его принцип. Нужен особенный стимул к тому, чтобы сделать его, так сказать, невольным нарушителем своего принципа. А этот стимул единый и единственный (мнение нас, малейших тутошних) есть посещение султана если не царем и царицей, то государем наследником (Валлийский<sup>24</sup> был здесь, Кронпринц<sup>25</sup> был, Амадей<sup>26</sup> был, и кто-кто не был?..) И почему бы будущему властителю России предварительно не познакомиться с Востоком? Привлеките его всеми доводами ума и сердца, и даже бессердечия (политики) в край сей. Тогда одного слова его султану достаточно, чтобы все было как нам хочется»<sup>27</sup>.

Как уже упоминалось, медлительность почтовой пересылки между Константинополем и Иерусалимом создавала затруднения для принятия оперативных решений. Время шло, и ситуация менялась. Кожевников вновь по просьбе Игнатьева переговорил с патриархом. Блаженнейший хотя и поблагодарил посла за помощь, но отказался требовать компенсации у Порты совместно с армянами, а предложил самостоятельно написать великому визирю, как только о передаче Ханке католикам будет объявлено официально. 20 марта/1 апреля Кожевников донес об этом разговоре Игнатьеву, добавив следующее: «До сегодняшнего дня никто в Иерусалиме еще не знает подробностей, касающихся уступки мусульманской собственности латинянам. Что определенно, так это что сам паша еще пребывает в полном неведении относительно срока и условий сделанной ус-

тупки. Австрийский консул, которому следовало бы быть в курсе дела, находится в том же положении: ему известно о принципиальном решении вопроса, но осуществление на практике и детали ему равным образом неведомы.

Вероятно, именно по этой причине он разделяет заблуждение монахов-францисканцев, лелеющих мысль об отдельном входе в Храм Гроба Господня и смотрящих на принадлежащую мусульманам галерею возобновленного Купола во всей ее протяженности как на свою законную собственность.

Получив зашифрованную телеграмму Вашего Превосходительства от 4 марта за № 82, я почел своим долгом понять ее так, что речь идет о требовании передачи нам на содержание земельного участка или какого-нибудь здания в Иерусалиме. Потому именно в этом смысле я поспешил ответить сперва телеграфом, а затем представить на суд Вашего Превосходительства, господин посол, соответствующий обстоятельствам рапорт о возможности приобретения арки Се Человек, которая находится на Страстном пути, и прилегающей территории, занятой ныне мусульманскими паломниками из Бухары. Если по несчастью я повинен в неправильной интерпретации комбинации, бывшей в мыслях Вашего Превосходительства, и если она заключалась в представлении правительству Порты в исключительных интересах греческого духовенства и получении для одного новых владений по соседству со Святогробским храмом, я испрашиваю позволения еще раз переговорить с Патриархом»<sup>28</sup>.

Вероятно, требование об уступке арки Се Человек на Крестном пути в пользу России казалось Игнатьеву невыполнимым. Он мог всерьез опасаться, что если сведения об этих планах станут известны другим дипломатам, у русских в Константинополе возникнут осложнения не только с католиками или протестантами, но даже и с православными. Скорее всего, он выяснил отношение греков, беседуя с представителем Иерусалимского патриарха в Константинополе, и дал знать об этом Кожевникову. Последний, при конфиденциальной беседе с иерусалимским губернатором буквально через несколько дней после своего письма Игнатьеву, старается только «приготовить

его к требованию нами какой-либо местности в пользу православных для равновесия с латинами, получившими Ханке»<sup>29</sup>.

3/15 апреля в Иерусалиме были получены официальные условия передачи Ханке католической общине Святого Гроба. Патриарх Кирилл, как и обещал, тут же отправил послание великому визирю с подробным перечислением всех уступок, сделанных за последние годы в пользу католиков, и требованием обеспечить равновесие передачей патриархии оставшейся части Ханке. Католики, наоборот, были раздосадованы тем, что вместо всех помещений, им передали только несколько комнат и двор и запретили устраивать отдельный от основного выход из храма на улицу<sup>30</sup>. Передача помещений происходила в присутствии австрийского консула. Сенкевич, используя недовольство духовенства, тут же заявил, что передали не все из того, что султан обещал дать австрийскому императору. Камень был брошен в огород Австрии, которая не сумела добиться того, чего должна была добиться.

С середины апреля 1870 г. вопрос о приобретении арки Се Человек в российских дипломатических документах и переписке уже не появляется. В архиве французского посольства в Константинополе также есть дело *Esse Homo*, датированное октябрём 1870 г. Можно думать, что российские планы все-таки стали известны французским дипломатам, но смогли ли они как-нибудь повлиять на ситуацию, нам не известно. Очень скоро французское посольство в Константинополе занялось реагированием на отмену нейтрализации Черного моря и выход России из Парижского договора. Франция сама попала в тяжелое положение. Позднее, уже в донесениях 1871 г., Сенкевич констатирует, что, несмотря на все бедствия, положение Франции не было поколеблено в Святой Земле. Все католические учреждения остались в ее руках, Австрия отступила назад, а русское влияние – единственное, которое, как он пишет, может быть противопоставлено французскому, имеет тот недостаток, что Россия влияет на греков исключительно через турецкое правительство, в то время как французы, пишет он, общаются с латинскими монахами в Иерусалиме напрямую<sup>31</sup>.

Тут можно было бы поставить точку, но нам кажется логичным упомянуть и о том, чем закончилось заигрывание иерусалимского патриарха Кирилла с Пруссией. Прусский консул барон фон Альтен своеобразно расплатился с патриархом, безропотно уступившим прусскому правительству ценнейший земельный участок возле храма Воскресения. В начале 1872 г. в Иерусалим прибыл новый губернатор Киамиль-паша, «человек благонамеренный, отличающийся твердым и решительным характером», который «оказывал предпочтение в прежнее время Англии, а теперь Германии»<sup>32</sup>. Это обстоятельство, по словам Игнатьева, не должно было повредить русским интересам, «так как Германия не имеет еще поводов к столкновению с нами в Палестине»<sup>33</sup>.

В Святом граде быстро сложился новый центр силы – прусский. Латинские монахи на время потеряли возможность для активных наступательных действий, но уже занятых позиций не отдали. Молочный грот так и остался во владении францисканцев. Зато возможности для активных действий получили греки, причем та их часть, которая была наиболее политизирована. Германский консул предполагал после Иерусалима получить назначение в Афины, где наилучшим подспорьем мог послужить образ поборника интересов эллинизма.

Когда патриарх Кирилл в 1872 г. отказался подписать соборный документ, объявлявший болгар схизматиками за их попытку отделиться от Константинопольской церкви – в иерусалимском синоде против него был составлен заговор. Низложение патриарха состоялось сразу после отъезда из Святой Земли великого князя Николая Николаевича Старшего, прибывшего, в том числе и для поддержки патриарха. Огромную роль в деле низложения сыграл прусский консул, который не только поддерживал восставших на своего пастыря членов греческого иерусалимского синода, но и надавил на турецкие власти, чтобы в отношении низложенного патриарха были применены самые суровые меры. Выдворение патриарха из Иерусалима сопровождалось издевательствами и жестокостью. Блаженнейший Кирилл сполна расплатился за свою независимую политику и чрезмерную, по мнению германского и греческого консулов,

любовь к России. Несмотря на то, что фон Альтен был по настоянию Игнатьева вскоре также удален из Иерусалима, влияние Пруссии на иерусалимских греков продолжало сохраняться, очевидно, в ущерб позициям России.

- 
- <sup>1</sup> *Хитрово В.Н.* Русские владения в Святой Земле // *Архим. Антонин (Капустин)*. Из Иерусалима. Статьи, очерки, корреспонденции, 1866–1891. М., 2010. С. 429.
  - <sup>2</sup> [*Мансуров Б.П.* Православные поклонники в Палестине]. 1-е изд. [СПб., 1857]. С. 84 (книга была выпущена без указания автора, без названия и выходных данных).
  - <sup>3</sup> Переписка архимандрита Антонина (Капустина) с графом Н.П. Игнатьевым, 1865–1893. М., 2014. С. 143–144.
  - <sup>4</sup> Там же. С. 149.
  - <sup>5</sup> Там же. С. 151.
  - <sup>6</sup> Объясняя свое решение подарить землю протестанту, патриарх иерусалимский Кирилл говорил о. Антонину, что находился под давлением из Константинополя, но существовали и другие причины, которые патриарх собирался открыть лично Игнатьеву (Там же. С. 148).
  - <sup>7</sup> Там же. С. 148–149 (письмо от 25 января 1870 г.).
  - <sup>8</sup> Юзеф Адам Сенкевич (Joseph Adam Sienkiewicz) – управляющий консульством Франции в Иерусалиме (1 октября 1868 – февраль 1872).
  - <sup>9</sup> Sienkewich à La Tour d'Auvergne, 12 nov. 1869 // Ministère des Affaires Etrangères (МАЕ). Correspondance politique des consuls. Turquie. Jérusalem. 1869. F. 259.
  - <sup>10</sup> Копия текста шифрованной телеграммы, полученной консулом в Иерусалиме из посольства в Константинополе от 26 февраля / 10 марта 1870 г. (АВПРИ. Ф. 161/1: СПбГА. V-A2. Оп. 181/2: Политические донесения. 1870 г. Д. 428. Л. 24).
  - <sup>11</sup> Официальное признание Портой русских владений в Хевроне достигло Иерусалима уже 1 марта 1870 г. (*Антонин (Капустин)*. Дневник за 1870 год: Библиотека ИППО в Москве. Шифр И.П.П.О. Б. IV. № 853/12. Запись за 1 марта).
  - <sup>12</sup> Антон фон Прокеш-Остен (Anton von Prokesch-Osten; 1795–1876) – австрийский посол в Османской империи с 1855 по 1871 г.
  - <sup>13</sup> Николя Проспер Буре (Nicolas Prosper Bourée, 1811–1886) – французский дипломат, генеральный консул в Бейруте (1839–1849), посланник в Персии, Греции, Португалии, посол в Османской им-

- перии в 1866–1870 гг. Заключил конвенции о праве французских подданных приобретать собственность в Турции.
- <sup>14</sup> Переписка архимандрита Антонина (Капустина) с графом Н.П. Игнатьевым... С. 341–342. (Письмо от 4/17 марта 1870 г.).
- <sup>15</sup> *Антонин (Капустин)*. Дневник за 1870 год... (запись за 24 февраля).
- <sup>16</sup> Копия шифрованной телеграммы, отправленной в Императорское Посольство в Константинополь 26 февраля / 10 марта 1870 г. (АВПРИ. Ф. 161/1: СПбГА. V-A2. Оп. 181/2: Политические донесения. 1870 г. Д. 428. Л. 25).
- <sup>17</sup> Имеется в виду суфийский монастырь Аль Заввия аль-Узбекия, находящийся к северу от Храмовой горы, на южной стороне улицы Виа Долороза. Известен также как Аль Заввия аль-Бухария. Здание выстроено в XVII в. суфийским шейхом Усман Бекком, перестроено в XVIII в. Мухаммадом аль-Салих аль-Узбеки. Монастырь служил среднеазиатскому ордену дервишей, основанному шейхом Накшабандом аль-Бухари. С ослаблением суфийских орденов превратился в приют для бедных странников из Средней Азии. Антонина привлекает расположение здания и возможность прохода к центральному пролету арки *Ессе Номо*.
- <sup>18</sup> Мари-Альфонс Ратисбон (Marie-Alphonse Ratisbonne, 1814–1884) – известный иезуитский священник и проповедник. Уроженец Страсбурга, еврейского происхождения. Крестился, пережив мистическое откровение. Вместе со своим старшим братом Мари-Теодором (1802–1884), также иезуитом, проповедовал среди евреев. Во Франции братья основали монашеский орден Богоматери Сионской (*Congrégation de Notre-Dame de Sion*): в 1847 г. была создана женская конгрегация «Сестер Сиона», а в 1852 г. – мужская, «Сионских братьев». В 1855 г. Ратисбон переселяется в Палестину. Три года спустя приобретает участок земли в Старом Иерусалиме, на Виа Долороза, где строит женский монастырь *Ессе Номо*, сиротский приют и школу. В 1860 г. основал женский монастырь Св. Иоанна в деревне Эйн-Керем (Горняя), на холме напротив русского участка. В 1874 г. выстроил мужской монастырь Св. Петра за пределами стен Старого Города, известный сегодня как монастырь Ратисбон. Умер на Святой Земле, похоронен на монастырском кладбище в Эйн-Кереме.
- <sup>19</sup> Переписка архимандрита Антонина (Капустина) с графом Н.П. Игнатьевым... С. 151–152 (письмо от 28 февраля).
- <sup>20</sup> АВПРИ. Ф. 161/1: СПбГА. V-A2. Оп. 181/2: Политические донесения. 1870 г. Д. 428. Л. 26, 28.



- <sup>21</sup> «Дир эль-адас» («Чечевичный монастырь»), он же – «Малая Претория») – греческий православный монастырь в том же районе.
- <sup>22</sup> Основание арки, собственно дуга принадлежит, бесспорно, глубокой старине, все же остальное носит на себе следы новейшей постройки. (Прим. В.Ф. Кожевникова).
- <sup>23</sup> АВПРИ. Ф. 161/1; СПбГА. V-A2. Оп. 181/2: Политические донесения. 1870 г. Д. 428. Л. 7–14.
- <sup>24</sup> Виллем Фредерик Оранский-Нассау (1820–1879) – член голландского королевского дома, племянник короля Виллема III, адмирал.
- <sup>25</sup> Имеется в виду кронпринц Пруссии Фридрих (1831–1888) – будущий император Фридрих III, который 4 ноября 1869 г. прибыл в Иерусалим, чтобы завершить переговоры о передаче протестантам руин церкви Святой Марии Великой (другое название – *Santa Maria Latina*).
- <sup>26</sup> Дюк Аоста-Амадео, принц Савойский (1845–1890) – сын короля Италии Виктора-Эммануила II, герцог д’Аоста, король Испании под именем Амадей I (1871–1872).
- <sup>27</sup> Переписка архимандрита Антонина (Капустина) с графом Н.П. Игнатьевым... С. 150–151 (письмо от 15 марта).
- <sup>28</sup> Донесение российского консула в Иерусалиме В.Ф. Кожевникова послу в Константинополе Н.П. Игнатьеву № 46 от 20 марта / 1 апреля 1870 г. (АВПРИ. Ф. 180: Посольство в Константинополе. Оп. 517/2. Д. 1815. Л. 42–43).
- <sup>29</sup> АВПРИ. Ф. 161/1; СПбГА. V-A2. Оп. 181/2: Политические донесения. 1870 г. Д. 428. Л. 47.
- <sup>30</sup> Там же. Л. 49–49об., 50.
- <sup>31</sup> Sienkewich à Favre, 10 août 1871 // Ministère des Affaires Etrangères (МАЕ). Correspondance politique des consuls. Turquie. Jérusalem. 1871. F. 66–67.
- <sup>32</sup> Отношение Н.П. Игнатьева к В.Ф. Кожевникову от 7 декабря 1871 г. (АВПРИ. Ф. 161/1; СПбГА. V-A2. Оп. 181: Политические донесения. Д. 430. 1871 год. Л. 138).
- <sup>33</sup> Там же.

*Верещагин Е.М.*

**Нет, не Николай! На выбор:  
Гаврила или Григорий. Случай имянаречения  
в семействе Пушкиных<sup>1</sup>**

*Николаю Николаевичу Лисовому  
к славному юбилею*

В православии наречение имени младенца при крещении совершается не одинаково.

Традиция механически увязывать дату рождения и имя святого, даваемого в ангелы-хранители, и по сей день иногда соблюдается в некоторых старообрядческих согласиях: младенца нарекают по святым. В пушкинскую эпоху такой практики в целом держался и весь простой народ<sup>2</sup>.

В дворянской же и вообще образованной среде присвоение младенцу имени имело другую, и притом множественную, мотивацию<sup>3</sup>. Отклонив наречение по святым, когда от воли родителей ничего не зависело, просвещенные сословия присвоили себе право на выбор имени как заборорассудится. Давались имена особо почитаемых в семье святых, родственников, приятелей, благодетелей и т.д., а также в том числе и потентатов (высших правителей страны).

Когда есть произвольный выбор, естественно, возможны несогласия – между родителями и вообще между родственниками. Подобный спор коснулся и семьи Александра Сергеевича и Натальи Николаевны Пушкиных. Степень интенсивности спора неизвестна, но о его содержании, а также причинах и следствиях судить можно.

Когда у А.С. и Н.Н. 14 мая 1835 г.<sup>4</sup> появился второй сын, то отец и мать поначалу не были между собой согласны, как назвать младенца. Исследовав предложенные ими альтернативные имена и сопряженные с ними ассоциации, мы, как кажется,

сможем хотя бы отчасти проникнуть в духовные миры Поэта<sup>5</sup> и его супруги и в том числе прикоснуться к болевым точкам.

В *первом* разделе настоящей статьи рассматриваются мотивы для наречения новорожденного, свойственные Н.Н. Во *втором* – разбираются доводы, которыми руководствовался А.С. Наконец, в *третьем* – предложен текстологический анализ одного мало известного наброска Поэта, способный, по нашему мнению, пролить свет на имянаречение. В этом наброске Пушкин систематизировал свои воззрения на родословие. Они-то и позволили ему отыскать конкретные места в политической истории России – и для себя самого, а также для сына.

Первые два раздела имеют биографический характер и представляют собой собрания свидетельств. В третьем разделе к одному из произведений Пушкина применена комплексная лингвистическая методика эвристической концентрации на малых объемах текста<sup>6</sup>, так что третья часть нашей работы представляет собой лингвистическое (лингвотекстологическое) исследование.

### 1. Нет, не Николай!

Итак, при выборе имени третьему ребенку родители обнаружили несогласие. Об их предпочтениях со слов матери сообщила первая дочь Наталии Николаевны от второго брака Александра Петровна Ланская, по мужу Арапова (1845–1919).

В пушкиноведении принято относиться с недоверием к «Воспоминаниям» Араповой, но в то же время специалисты регулярно принимают их во внимание и, если не усматривается явная тенденциозность и противоречивость, рассказы об отдельных конкретных эпизодах относят к числу достоверных или хотя бы показательных для понимания общественной атмосферы<sup>7</sup>.

Скорее всего, к числу таковых относится и интересующее нас сейчас сообщение<sup>8</sup>. Действительно, эпизод, о котором пойдет речь, – проходящий, периферийный и индифферентный; выдумывать мемуаристке незачем; да в нем, к тому же, не

приметна основная тенденция книги «Воспоминаний» (к оправданию матери).

Конечно, при оценке достоверности сообщения следует помнить о несовершенстве памяти самой добросовестной мемуаристки. Отсюда известное из юриспруденции (и перенесенное в методологию историка) требование перепроверки показаний по независимым источникам. Соответственно и мы придерживаемся установки на перепроверку.

А.П. Арапова сообщает: «Мать рассказала, что когда родился второй сын, она хотела назвать его *Николаем*, но Пушкин пожелал почтить память одного из своих предков, казненных в Смутное время, и предоставил ей выбор между двумя именами: *Гаврила* и *Григорий*. Она предпочла последнее» (курсив здесь и в дальнейших цитатах везде мой. – *Е.В.*).

А.С. Пушкин мотивировал свое предложение желанием почтить предка. Многопоколенный род Поэта насчитывает множество имен, поэтому он, по словам Араповой, добавил и еще два критерия отбора – предполагаемый факт казни, которую они претерпели; гибель в один и тот же определенный исторический период. Этим критериям, как сообщила Арапова, соответствовали два лица – *Гаврила* и *Григорий*.

Из дальнейшего будет видно, что ни тот, ни другой не были казнены (и Пушкин об этом ведал), но их участие в событиях Смутного времени достоверно. Неточность отнесем на счет издержек памяти мемуаристки.

Тем не менее она, перепутав казнь с какими-то другими событиями, все же показала, что Пушкин имел в виду не только общую для *Гаврилы* и *Григория* эпоху, но и еще нечто событийное, коснувшееся их обоих, неблагоприятное, злое (пусть и не казнь). Это общее, скажем уже сейчас, – их гонимость потенциатами.

В отличие от Александра Сергеевича, Наталья Николаевна своего желания отчетливо не аргументировала, так что в рассматриваемом сообщении присутствует асимметрия, – если отец предложил свои доводы, то ожидалось бы, что их выскажет и мать.

С другой стороны, естественно, что если мотив выбора имени *Николай* был определенно понятен обоим родителям, то упоминать о нем было бы избыточно. Предложив имя *Николай*, Н.Н. имела возможность опереться на (выражаясь по-современному) пресуппозиции, вполне внятные своему мужу.

Ближайшая из них подсказывается отчеством матери: легко предположить, что Н.Н. (как регулярно бывает) желала из почтительности назвать сына *Николаем* в честь отца (равно как и в честь других родственников или друзей семьи).

Иная не только допустимая, но и более вероятная догадка состоит в том, что Н.Н. желала дать сыну имя популярного государя императора. У Николая I было много почитателей и особенно почитательниц, и некоторые действительно нарекали сыновей в его честь. В дальнейшем мы увидим, что и сам Поэт был одно время готов переименоваться в честь царя, своего благодетеля.

Действительно, государь сыграл большую роль в судьбе как Поэта, так и его жены. Перечислять его многочисленные милости, начиная с 8 сентября 1826 г., не хватит места, да в силу общеизвестности и не требуется<sup>9</sup>.

Было ничем не омраченное время в отношениях императора и Пушкина. Оно наиболее ярко отразилось в «Стансах» Поэта («В надежде славы и добра...», 1826) и в его стихотворении «Друзьям» (1828)<sup>10</sup>, которым государь был явно польщен<sup>11</sup>. В стихах звучат неподдельно искренние восторженные предикации<sup>12</sup>:

... Его я просто полюбил:  
Он бодро, честно правит нами;  
Россию вдруг он оживил  
Войной, надеждами, трудами.

Текла в изгнаныи жизнь моя,  
Влачил я с милыми разлуку,  
Но он мне царственную руку  
Простер – и с вами снова я.

О нет, хоть юность в нем кипит,  
Но не жесток в нем дух державный:  
Тому, кого карает явно,  
Он втайне милости творит.

Во мне почтил он вдохновенье,  
Освободил он мысль мою,  
И я ль, в сердечном умиленьи,  
Ему хвалы не воспую?

Во время этой эйфории осыпанный благодарениями Пушкин помышлял (конечно, не всерьез) в знак признательности усвоить себе имена, указывающие на приверженность монарху (о чем ниже).

Здесь снова придется сослаться на свидетельство, достоверность которого при желании можно, но трудно отвергнуть. Так, авторитетный публикатор документа Б.Л. Модзалевский отнесся к нему «со вниманием». Документ не имеет знака\*, которым В.В. Вересаев обозначал наименее достоверные материалы.

Опираясь на агентурные данные, управляющий Третьим отделением Собственной Его Императорского Величества канцелярии М.Я. фон Фок (глава тайной полиции России)<sup>13</sup>, в донесении А.Х. Бенкендорфу от октября 1827 г. с удивлением для себя принужден похвалять Поэта, еще совсем недавно бывшего на подозрении в неблагонадежности<sup>14</sup>.

Фон Фок доносил: «Поэт Пушкин ведет себя отлично хорошо в политическом отношении. Он непритворно любит государя и даже говорит, что ему обязан жизнью, ибо жизнь так ему наскучила в изгнании и вечных привязках, что он хотел умереть. Недавно был литературный обед, где шампанское и венгерское вино пробудили во всех искренность. Шутили много и смеялись и, к удивлению, в это время, когда прежде подшучивали над правительством, ныне хвалили государя откровенно и чистосердечно. Пушкин сказал: “Меня должно прозвать или *Николаевым*, или *Николаевичем*, ибо без него я бы не жил. Он дал мне жизнь и, что гораздо более, – свободу: ви-ват!”»<sup>15</sup>.

В донесении сказано: «шутили и смеялись». Иронизировал и Пушкин. Тем не менее, по пословице, в каждой шутке есть доля правды. Так что если бы у Поэта родился сын в 1826–1828 гг., то он, пожалуй, ничуть не возражал бы назвать его *Николаем*.

Итак, Поэт был благодарен императору. Перед нами не уникальный случай: как и другие подданные, Пушкин хотел выразить свою признательность посредством ономастики.

Однако, Поэт публично и неоднократно выражал свою признательность и непосредственно, прямыми словами. Так, тот

же фон Фок в донесении Бенкендорфу (от декабря 1827 г.) сообщил, что на одном из литературных обедов А.С. Пушкин восхитился кем-то пропетым куплетом<sup>16</sup>: «Итак, молитву сотворя, / Во-первых, здравие царя!». «Пушкин был в восторге и беспрестанно напевал (куплет. – *Е.В.*) прохаживаясь... Он сплел эти куплеты и повез к Карамзиной»<sup>17</sup>.

Затем, однако, на протяжении жизни Поэт и царь бывали неоднократно недовольны друг другом: например, император выговаривал Поэту за самовольную поездку в Арзрум<sup>18</sup>, за неудовольствие присвоением чина камер-юнкера<sup>19</sup> и т.д., а Пушкин отвергал резкую реакцию потентата на прошение об отставке<sup>20</sup>, некоторые его цензорские вмешательства<sup>21</sup> и т.д.

Как бы то ни было, но эйфория у Поэта постепенно исчезла. Смена вех сказалась и на предпочтениях имен.

В любом случае на момент крещения второго сына (22 июня 1835 г.), когда встал вопрос выбора имени, явно все еще помнилась хотя бы прошлогодняя серьезная размолвка с царем в связи с прошением об отставке. Царь напугал Поэта намерением разорвать отношения<sup>22</sup>, подозревая Поэта в непростительной неблагодарности<sup>23</sup>.

Кроме того, примерно в это время у Пушкина зародились обоснованные подозрения, что государь ухаживает за его женой. В письме П.В. Нащокину от 8–10 января 1832 г. (Петербург) Поэт (пока что шутивно) сообщает о Н.Н. как бы между делом: «на балах пляшет, с г.<осударем> любезничает, с крыльца прыгает. Надобно бабенку к рукам прибрать». Далее, в письме жене от 8 октября 1833 г. (из Болдина) он отчетливо (в форме запрета) проявил свою ревность: «... не кокетничай с царем...». В письме от 11 октября 1833 г. (оттуда же) предостережение становится штампом: «...не кокетничай с ц.<арем>...».

По записи П.И. Бартенева, приведенной у В.В. Вересаева, «сам Пушкин говорил Нащокину, что он (Николай), как офицеришка, ухаживает за его женою; нарочно по утрам по нескольку раз проезжает мимо ее окон, а ввечеру, на балах, спрашивает, отчего у нее всегда шторы опущены».

Ниже помещено известное пространное сообщение самого государя (в пересказе барона М.А. Корфа, приведенном опять-таки у Вересаева): «Под конец жизни Пушкина, встречаясь часто в свете с его женою, которую я искренно любил и теперь люблю, как очень добрую женщину, я раз как-то разговорился с нею о комеражах<sup>24</sup>, которым ее красота подвергает ее в обществе; я советовал ей быть сколько можно осторожнее и беречь свою репутацию и для самой себя, и для счастья мужа, при известной его ревности. Она, верно, рассказала это мужу, потому что, увидясь где-то со мною, он стал меня благодарить за добрые советы его жене. – Разве ты и мог ожидать от меня другого? – спросил я. – Не только мог, – ответил он, – но, признаюсь откровенно, я и Вас самих подозревал в ухаживании за моею женою. Это было за три дня до последней его дуэли».

Конечно, элемент гадательности остается, но в свете вышеизложенного психологически маловероятно, что Поэт весной 1835 г. все еще был бы готов назвать сына *Николаем*. Даже если бы имелось в виду почтить отца Н.Н., окружающие все равно считали бы, что младенец назван в честь императора (и приходилось бы делать неприятные разъяснения).

Другими – значительно более ровными и безоблачными – были взаимоотношения между государем императором и Натальей Николаевной – как до гибели Поэта, так и после нее.

Об этом засвидетельствовал сам царь в пространной выписке, приведенной непосредственно выше. Он сказал: «искренно любил» (по контексту значит: до рокового события) «и теперь люблю»<sup>25</sup> (значит: после события). Союз «и» имплицитно, что то, что имело место до некоего временного рубежа, продолжилось и после него, хотя эта непрерывность и не разумеется сама собой.

Н.Н. в письмах отцу и матери тактично не упоминала о внимании к себе государя, а письма ее к мужу, в которых она, вероятно, была более откровенной, не сохранились. Соответственно собственных свидетельств она не оставила. На протяжении жизни Н.Н., как и положено, хранила великосветскую *discretion*.



Но косвенные показания окружающих дают основания для догадок.

Сошлемся в последний раз на свидетельство А.П. Араповой.

Скорбную весть о кончине императора сообщил Н.Н. ее второй муж. «Побледневшее лицо (Натальи Николаевны. – Е.В.) словно окаменело под наплывом горя. Неутешно оплакивала она Царя-Благодетеля, собирая, как драгоценные реликвии, все, что относилось к нему. В ее заветной шкатулке хранятся у меня посейчас два его автографа, цветы с гроба, поношенный темляк и платок с его вензелем. Теплое участие, сошедшее на нее с высоты Престола в самую ужасную минуту ее жизни, неизменная доброта и поддержка, проявляемая ей и детям, создали в благодарном сердце тот благоговейный культ, который теплился в ней до последней минуты и ярко вспыхивал, как только доводилось произнести имя усопшего царя»<sup>26</sup>.

А.П. Арапова упомянула о «благоговейном культе» Николая I, о его «обожании» (adoration)<sup>27</sup>. Алтарь был воздвигнут «в благодарном сердце» Н.Н., и негасимый огонь на алтаре «тепился» постоянно, а временами «ярко вспыхивал»<sup>28</sup>. Арапова косвенно сообщила и о том, что Н.Н. с благоговением относилась также к *имени* государя.

Как психологически трудно предположить, чтобы в 1835 г. Пушкин был способен назвать сына именем императора, так психологически легко объясняется, почему Н.Н. предложила именно это имя.

Она, однако, благоразумно не стала настаивать<sup>29</sup>.

## 2. На выбор: Гаврила или Григорий

Как упоминалось, А.С. предложил Н.Н. на выбор два имени. Он привел аргументы: желание почтить далеких предков; предки эти (в неточной передаче Араповой) тем более заслуживают памяти, что являются мучениками («казнены в Смутное время»).

Далее постараемся выяснить, не было ли у Поэта и других мотивов при наречении второго сына. А.П. Арапова со слов

матери (видимо, добросовестно) воспроизвела то, что от нее слышала. Вполне возможно, что именно их Н.Н. на самом деле выслушала от своего первого мужа. Однако, как известно, одно дело – то, что говорится вслух, и другое – то, что при этом действительно имеется в виду. Это имманентное качество присуще человеческой коммуникации: искренность встречается реже, чем желание ввести собеседника в заблуждение. Сказанное особенно справедливо в ситуации разногласий: рече-поведенческие тактики (пере)убеждения в значительной части не являются искренними<sup>30</sup>.

Итак, какие presupпозиции (сведения) связывались в сознании Поэта с именами *Гаврилы* и *Григория*? Гадать не требуется: Пушкин сам их обозначил.

На дальнейшее (во избежание недоразумения) подчеркнем, что нас не интересует, являются ли эти сведения исторически достоверными. Важно только то, что Пушкин считал их таковыми. (Впрочем, кажется, он не любительски, а всерьез занимался своей генеалогией<sup>31</sup>.)

Основным источником информированности Пушкина была «История государства Российского» Н.М. Карамзина, в которой род Пушкиных упоминается более 20 раз. Современная историческая генеалогия ушла далеко вперед<sup>32</sup>, так что в глазах специалистов источник перестал быть полностью достоверным.

Развернутую характеристику Гаврилы Григорьевича Пушкина Поэт дал в черновике написанного по-французски письма, адресат которого, а также дата и место написания устанавливаются предположительно (Н.Н. Раевский-сын; 30 января или 30 июня 1829 г.; Петербург или Арзрум).

В начале письма дана общая характеристика Гаврилы Пушкина – «*homme de guerre, homme de cour, homme de conspiration*». В переводе, содержащемся в Собрании сочинений Поэта, снято единоначатие, вследствие чего энергическая характеристика утратила часть своей художественности. Соответственно мы предлагаем иной перевод: «*муж битвы, муж царедворец, муж мятежа*»<sup>33</sup>.

Аналогичную оценку Гаврилы Пушкина Поэт дал также в заметках под условным титулом <Начало автобиографии>:

«Григорий Гаврилович Пушкин<sup>34</sup> принадлежит к числу самых замечательных лиц в эпоху самозванцев».

Далее А.С. перечисляет деяния своего предка. На первом месте сказано: «Это он и <Плещеев> своей неслыханной дерзостью обеспечили успех Самозванца». Именно таким представлен он в «Борисе Годунове». Здесь говорится, что Гаврила Пушкин «...сквозь ряды литовских панов прямо / Шел в тайную палату короля» и что он просил у Самозванца «меча и службы». Узнав о сношениях жившего в Москве Афанасия Михайловича Пушкина с Гаврилой, приходившимся ему племянником, царь Борис Годунов дал известную оценку всему роду: «Противен мне род Пушкиных мятежный».

Пушкин понимал двусмысленность бесед Гаврилы Пушкина с Самозванцем и Басмановым и особенно его речи на Лобном месте, вошедших в «Бориса Годунова», – «муж мятежа» злоумышлял на законного царя и действовал против своего отечества. Тем не менее Поэт признавался в любви к нему: «Нашед в истории одного из предков моих, игравшего важную роль в сию несчастную эпоху, я вывел его на сцену, не думая о щекотливости приличия, *con amore*» («с любовью»; <Наброски предисловия к «Борису Годунову»>).

Впрочем, впоследствии Гаврила, как пишет Поэт в том же письме Раевскому, оказался «среди выборных людей, венчавших на царство Романова». Если сие Пушкину было известно, то он, вопреки А.П. Араповой, не мог числить Гаврилу среди «казненных в Смутное время». Исторический думный дворянин Гавриил Григорьевич Пушкин (по прозвищу Слепой)<sup>35</sup> скончался иноком и намного позже – в 1638 г. В «Поколенной росписи» рода Пушкиных (далее: ПР) у С.Б. Веселовского упомянут под № 32<sup>36</sup>.

Под именем *Григория*, якобы также казненного в Смутное время, Пушкин имеет в виду Григория Григорьевича Пушкина, по прозвищу Сулемша<sup>37</sup>, старшего брата Гаврилы (ПР. № 30).

О его мятежности, за исключением рутинного местнического спора, ничего не говорится, да и умер он за пределами Смутного времени (до 1626 г.). Поэт упоминает о Григории в рукописи <Начало автобиографии>, где читается: «Другой

Пушкин во время междуцарствия, начальствуя отдельным войском, один с Измайловым, по словам Карамзина, *сделал честно свое дело*<sup>38</sup>.

### 3. Гонимый Поэт как звено в цепи своего рода: лингво-текстологический анализ

А.С. Пушкин дал не только индивидуальную, но и совокупную характеристику обоих братьев: «В царствование Бориса Годунова Пушкины были *гонимы* и явным образом обижаемы в спорах местничества» (<Начало автобиографии>). Были они «обижаемы» за дело или нет – вопрос другой.

Обратим внимание на лексему *гонимы*, присутствующую в выписке. Как кажется, Поэт сделал ее характеристикой своего рода (наряду с *мятежный*).

В научной литературе упоминается о том, что у Поэта есть (не имеющий заголовка) набросок тезисов, прямо подтверждающих его уверенность в том, что род Пушкиных – «гоним»<sup>39</sup>.

Приводим прочтение наброска: «Древние, нынешние обряды. Кто бы я ни был, не отрекусь, хотя я беден и ничтожен. Рача, Гаврила Пушкин. Пушкины при царях, при Романовых. Казненный Пушкин. При Екатерине II гонимы. Гоним и я».

Пусть этот фрагмент, исходя из его содержания, так и называется – «набросок о гонимости (рода Пушкиных)» (НГ). НГ имеет жанровые признаки *тезисов*, но единства грамматической формы, как обычно бывает, не наблюдается: номинативные фразы перемежаются с глагольными.

Исходя из формы НГ, специалисты называют набросок планом (или программой) некоего произведения, но при определении произведения, к которому НГ относится, мнения разошлись. Одни считают, что НГ относится к прославленному стихотворению «Моя родословная» (1830; далее сокращенно: МР), тогда как другие относят его к одной статейке из подборки заметок А.С. Пушкина под условным названием «Опровержение на критики» (<1830>; далее: ОК). Статьи не озаглавлена и прямо начинается с вымаранных, но читаемых слов «В одной газете официально сказано было» (и т.д.). По местопо-

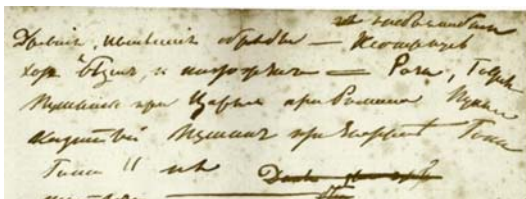
ложению НГ в рукописи определить сопряженность ее с МР или с ОК невозможно.

Итак, НГ, как считают, – это *план* или *программа*. Именование *программа* подходит лучше. Действительно, в современном языковом сознании русских под «планом» обычно понимается совокупность тезисов, порядок следования которых соблюден при написании «планового» текста, но в НГ порядок тезисов не реализован ни в МР, ни в ОК. Поскольку лексема *программа* подобной импликации не имеет, она лучше соответствует сути феномена, – руководствуясь «программными» тезисами, автор текста может размещать их и перемешивать не по предписанной, а по своей логике. Именно таковы МР и ОК: в одном случае перед нами поэзия, в другом случае – проза, но в них изложены одни и те же взгляды Поэта на роль родовой знати и названы одни и те же исторические фигуры<sup>40</sup>.

Далее, желая исследовать, насколько Поэт реализовал тезисы НГ в двух вышеназванных произведениях, мы систематически приводим выписки как из МР, так и из ОК.

Вторая задача нашего исследования состоит в делении НГ на синтагмы с целью осмысленного прочтения наброска. Представляется, что наши предшественники в синтагмоделении не всегда правы.

НГ помещается на верхнем поле той же страницы, на которой содержится исчерканный черновик хрестоматийного стихотворения «Два чувства дивно близки нам» (1830). Полный адрес НГ таков: Рукописный отдел ИРЛИ РАН, ф. 244, оп. 1, № 136. В центре страницы – жандармская нумерация красными чернилами: 65. Набросок опубликован факсимильно в издании «Болдинские рукописи»<sup>41</sup>, вполне читается и воспроизводится ниже:



Транскрипцию НГ предоставил Н.В. Перцов, которому от души выражаю искреннюю благодарность:

ѣѣ кто\_бъ\_я\_ни\_быль

Древнія, нынѣшнія обряды — [н]>Н|е отрекусь

хотя<sup>я</sup> бѣдень, и ничтожень ===== Рача, Гаврил<а>

Пушкинъ при Царяхъ при Романо<выхъ> Пушки<нъ

Казнейый Пушкинъ при Екатериѣ Г<о>ни<мъ>

Гони<мъ> П и я

Если взглянуть на фотокопию НГ, то видно, что три слова в правых концах строк 3–5 написаны наискосок. Чтобы передать эту особенность, транскриптор использовал курсив.

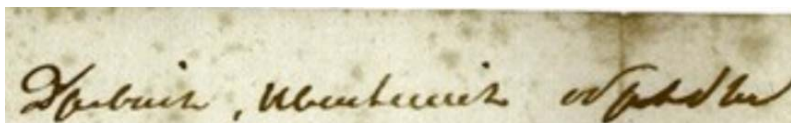
По фотокопии и транскрипции также видно, что Пушкин, отказавшись от пунктуационных точек и непоследовательно употребив прописные буквы, тем самым не предпринял разделения текста на синтагмы (фразы). Так он неоднократно поступал и ранее, оставляя возможности альтернативных прочтений. Как сказано ранее, наши предшественники по расшифровке НГ в некоторых случаях допустили немотивированное синтагмоделение: этим обесмысливается текст или Пушкину приписываются не принадлежащие ему мысли. Поэтому членение на синтагмы нами предпринято заново.

Попытка уточненного прочтения тезисов НГ и реализации их в двух произведениях А.С. Пушкина о своей родословной

За знаком плюса (+) помещаются текстологические сообщения; за знаком звездочки (\*) стоит закавыченное итоговое прочтение синтагмы (по старой орфографии на основе транскрипции Н.В. Перцова); в прямых скобках [ ] курсивом – историко-культурные дополнения от автора статьи ради актуализации смысла; две прямые линии || отделяют тексты друг от друга; косая черта / отделяет одну стихотворную строку от другой; привнесенные автором статьи пояснения для связности текста даются в круглых скобках ( ) и курсивом; отсутствующие в НГ и вставляемые знаки препинания – в фигурных скобках { }.

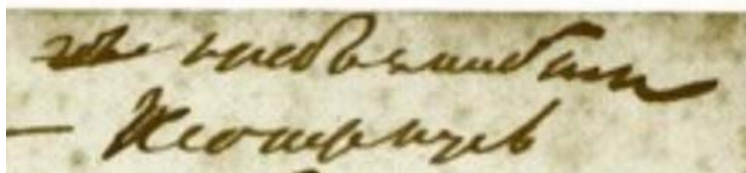
Выше уже было сказано, что НГ лег в основу двух произведений Пушкина – 1) стихотворения «Моя родословная» (МР) и 2) небольшого текста, содержащегося в подборке заметок под условным названием <Опровержение на критики> (ОК)<sup>42</sup>. Поэтому в разделах за знаками решетки для МР (#) и жирной точки для ОК (●) приводятся выписки из этих двух источников ради демонстрации, насколько полно и каким образом тезисы НГ реализуются в них<sup>43</sup>.

### Первая синтагма



+ Запятая показывает, что имплицитно противопоставление. \* «Древнія, нынѣшнія обряды {..}» [*Сопоставление, видимо, не в пользу нынешних обрядов, потому что одобряемое* *Поэтом древнее местничество*<sup>44</sup> *не допускало наверх выскочек, а сейчас их множество*] # МР: У нас нова рождением знатность<sup>45</sup> / И чем новее, тем знатней || Бояр старинных я потомок || Бывало нами дорожили || Под гербовой моей печатью / Я кипу грамот схоронил / И не якшаюсь с новой знатью || Родов дряхлеющих обломок / (...), / Бояр старинных я потомок ● ОК: (*мертвые прадеды*), коих минувшая знаменитость не может доставить нам ни чинов, ни покровительства || ныне знать нашу большею частию составляют роды новые || я сожалел, видя, как древние дворянские роды уничтожились, как остальные упадают и исчезают, (*тогда как появляются*) новые фамилии, новые исторические имена, заступив место прежних

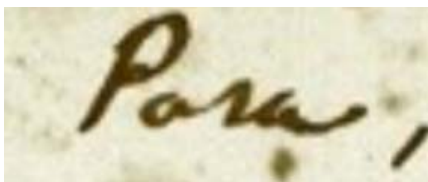
### Вторая синтагма





+ Прерывистый знак нижнего подчеркивания в транскрипции Н.В. Перцова означает написание слов без пробелов: «кто\_бъ\_я\_ни\_быль». Эту строку надо поставить не *перед* «Не отрекусь» (как поступили предшествующие публикаторы), а *после*<sup>46</sup>. Каково значение запятой пред копулятивным союзом «и» – непонятно. \* «н|>Н|е отрекусь {,} кто\_бъ\_я\_ни\_быль {,} хотя<sup>я</sup> бѣдень, и ничтожень {.} ===== » [ни при каких условиях не отрекусь от своего знатного рода, хотя сейчас я оскудел]. О значении двойной черты после слова «ничтожень» можно догадаться. Скорее всего, она расчленяет НГ на две части: в первой изложено общее credo Поэта по отношению к родословию; во второй конкретно перечисляются Пушкины, гонимые потентатами. # МР: И присмирел наш род суровый • ОК: Но от кого бы я ни происходил (...) образ мнений моих от этого никак бы не зависел; и (...) отказываться от него я ничуть не намерен || В черновике ОК<sup>47</sup> в связи с опалой Л.А. Пушкина (см. ниже № 6) имеется вариант: Огромные имения Пушкиных раздробились и пришли в упадок, [и] последние их родовые поместья скоро исчезнут, (но) [...] имя останется честным [бескорыстным] единственным достоянием темным потомкам некогда [богатого и сильного рода] знатного боярского рода.

### Третья синтагма

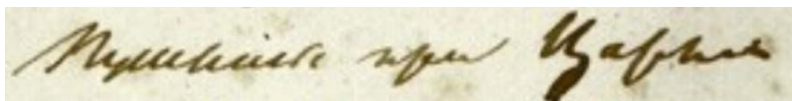
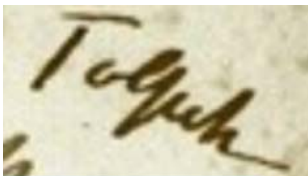


+ По смыслу перед нами номинативное одночленное предложение в функции тезиса, так что значение запятой непонятно \* «Рача,» [звучное имя подчеркивает древность рода] # МР: Мой предок Рача мышцей бранной<sup>48</sup> / Святому Невскому служил<sup>49</sup> • ОК: Род мой один из самых старинных дворянских. Мы приходим от прусского выходца Радши или Рачи, чело-



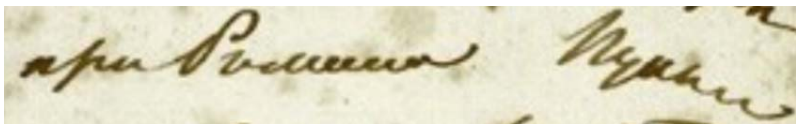
века знатного (мужа честна, говорит летописец), приехавшего в Россию во время княжества свят.<ого> Александра Ярославича Невского || (*Я происхожу*) от исторического боярского рода, одного из самых старинных р.<усских> родов, от предков, коих имя встречается почти на каждой странице истории нашей

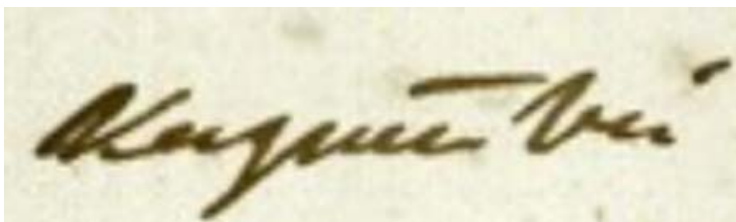
#### Четвертая синтагма



\* «*Гаерил<a> Пушкинъ при Царяхъ {.}*» В согласии с историческими фактами, о которых Пушкин знал, имеется в виду известный фрондер при царях Борисе Годунове, Лжедмитрии, Василии Шуйском и Михаиле Романове] • **ОК:** В царствование Бориса Годунова Пушкины были гонимы и явным образом обижаемы в спорах местничества || Г.Г. Пушкин, тот самый, который выведен в моей трагедии, принадлежит к числу самых замечательных лиц той эпохи, столь богатой историческими характерами

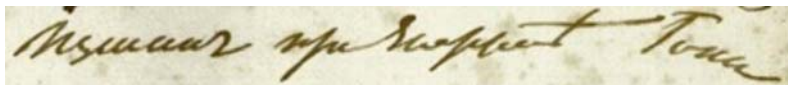
#### Пятая синтагма





+ Поэт здесь и в следующей фразе употребил одиночную фамилию, что выражает смысл неопределенности: «один», «какой-то» или «некий». В отличие от «Гаврилы Пушкина» Смутного времени, Поэт почему-то не назвал казненного при Петре Романове Пушкина по имени (хотя это имя было ему известно). \* «при\_Романо<вых> Пушки<нь> Казненный {.}» [Речь идет о боярине Федоре Матвеевиче, который был казнен при Петре I в 1697 г.] # МР: С Петром мой пращур не поладил / И был за то повешен им. • ОК: При Петре они (*Пушкины*) были в оппозиции, и один из них, стольник Федор Алексеевич<sup>50</sup>, был замешан в заговоре Циклера и казнен вместе с ним и Соковнинным (*Поэт перепутал отчество стольника.*)

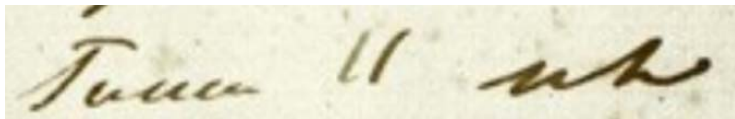
### Шестая синтагма



+ Римская цифра, означающая атрибут императрицы Екатерины (Secunda, т.е. II), видимо, была приписана post factum (на расположенной ниже строке) и поэтому попала не на свое место. Почему Поэт написал слова «Царях», «Казненный» и «Гоним» с прописных букв, непонятно. \* «Пушкинь при\_Екатеринъ II Гони<мь> {.}» [имеется в виду Лев Александрович, пострадавший в 1762 г.] # МР: Мой дед, когда мятеж<sup>51</sup> поднялся / Средь петергофского двора<sup>52</sup>, / Как Миних, верен оставался / Паденью третьего Петра || Попали в честь тогда Орловы, / А дед мой в крепость, в карантин • ОК: ... дед мой Лев Александрович, во время мятежа 1762 года остался верен Петру III – не хотел присягнуть Екатерине, и был поса-

жен в крепость. (...) Через 2 года выпущен по приказанию Екатерины (см. также выписки выше под № 2)

### Седьмая синтагма



\* «Гони<мь> и\_я {.}» [цепь завершилась]. Последняя строка НГ, в которой употреблено то же причастие, что и в предпоследней строке, содержит звучный заключительный аккорд: род Пушкина в прошлом был *гоним*; ныне *гоним* и сам Пушкин (в ПР № 142).

Семь синтагм вполне оправдывают усвоенное им рабочее наименование – «набросок о гонимости (рода)» (НГ): Поэт указал, кто был гоним и когда (при каком властителе). Реитерация структуры и близкого насыщения синтагм – это художественный прием: три раза повторяется антропоним «Пушкин», три раза – предлог «при» с троекратным же именованьем эпох, два раза – причастие «гоним».

НГ – текст прямой номинации. В наследии Поэта содержится немало и других прямых высказываний на ту же тему и с использованием той же лексики. В стихотворном послании «К Языкову» (Михайловское, 1824) упоминание о гонимости представлено трижды: «Всегда *гоним*, теперь в *изгнаньи* / Влачу закованные дни»; Михайловское здесь названо «*изгнанья* темный уголок». Ср. также письмо А.А. Дельвигу (от начала февраля 1826 г. из Михайловского): «*Гонимый* 6 лет сряду, замаранный по службе выключкою...». Ср., далее, строки из стихотворения «В альбом»: «*Гонимый* рока самовластьем / От пышной далеко Москвы...».

Прикровенное, но, на наш взгляд, внятное взаимопереплетение реальной родословной А.С. Пушкина и параллельного ей вымышленного родословия Езерских мы рассмотрели в отдельной статье<sup>53</sup>. В родословии Езерских упомянуты дополнительные факты, которые per implicationem могли бы войти в МР.

Большинство Пушкиных верой и правдой служили своим государям, продвигались по иерархической лестнице, получали награды и вотчины, но все же некоторая часть представителей рода действительно была *неукротимой*<sup>54</sup>, *мятежной* и потому *гонимой*.

Теперь, когда мы получили ключевое слово *гонимые*, можно в виде осторожной догадки предположить, что именно сказал А.С. Пушкин своей жене весной или летом 1835 г., мотивируя выбор имени для сына. Она же или сразу ослышалась, или по давности не припомнила точные слова<sup>55</sup>. Пушкин как усердный читатель Карамзина заведомо не мог назвать своих предков Гаврилу и Григория Пушкиных *казненными*. Он правильно отнес их, как и в НГ, к числу *гонимых* и выразил эту мысль, употребив как данное слово, так, может быть, и другое, но с тем же смыслом. В сознании Натальи Николаевны отложилось, что, по мнению мужа, с обоимистряслось нечто ужасное, а что именно, она через много лет назвала с обычным для механизмов памяти преувеличением события.

Среди пушкинистов тезис о гонимом роде развивал В.П. Старк: по его заключению, Пушкин шел на «определенную избирательность сюжетов из истории пушкинского рода, на которых он останавливает свое внимание; их разработка в некотором смысле тенденциозно акцентируется им. Он выделяет те имена, которые вошли в общую или частную семейную историю как имена *гонимых*, подвергшихся опалам и казням. В своей собственной судьбе он видит развитие этой роковой семейной темы». Ср. далее: «Подобная интерпретация семейной истории вполне отвечала пушкинской концепции “*гонимых предков*”, которую он последовательно проводит в отношении себя и отдельных своих героев»<sup>56</sup> (в обеих выписках курсив мой. – Е.В.).

\* \* \*

В свете изложенного мы можем с определенной долей вероятности понять движущие силы разногласия, возникшего

между супругами А.С. и Н.Н. Пушкиными при выборе имени для новорожденного сына.

Отношение к человеку переносится и на его имя. Соответственно, при допущении множества переходных случаев, в средневековых курсах поэтики различаются: *nomen amabilis* («предпочитаемое имя»), *nomen neutrum* («нейтральное имя») и *nomen odiosum* («отвергаемое имя»).

За долгую жизнь или в результате определенного события человек может изменить свое отношение к имени другого человека, причем как правило знак плюса (или минуса) меняется на противоположный. Имя *Николай* в 1826–1828 гг. было настолько привлекательно для А.С., что он, как мы видели, примерял его к себе. В 1835 г. оно (вследствие размолвок и подозрений) перешло в разряд *отвергаемых*, а по семантике латинского термина – «ненавистных». Во всяком случае, по отношению к сыну Поэт его уже не допустил.

Напротив, Н.Н. с момента знакомства с императором и до его смерти боготворила царя, так что имя Николай было для нее настолько *предпочитаемым* (по семантике латинского термина – «любимым»), что она хотела присвоить его своему ребенку (для любой матери *самому* дорогому существу на свете)<sup>57</sup>.

Имена, предложенные мужем, были для нее нейтральны, безразличны, но не одиозны<sup>58</sup>. Предпочитавший их Поэт сам указал свои мотивы – желание почтить гонимых мятежных предков и включить себя и сына в один ряд с ними<sup>59</sup>.

---

<sup>1</sup> В статье использована методика эвристической концентрации на малых объемах текста, предложенная и реализованная автором в процессе работы по проекту РГНФ № 14-04-00431 «Филологическое исследование древнейшей славянской переводной гимнографии: художественная форма и содержание минейных канонов».

<sup>2</sup> Бывали, впрочем, и сравнительно редкие случаи наречения по имени потентата или благодетеля.

<sup>3</sup> Об этом отказе дворянства от традиционного имени А.С. Пушкин (в 13-м примечании к «Евгению Онегину») искренне сожалел: «Сладкозвучнейшие греческие имена, каковы, например:

- Агафон, Филат, Федора, Фекла* и проч., употребляются у нас только между простолюдинами».
- <sup>4</sup> 26 мая по новому стилю.
- <sup>5</sup> Пиетическое написание апеллятива с прописной буквы – прием выразительности, широко распространенный в XIX в. Сам Пушкин прибег к нему в письме к Н.И. Гнедичу (от 23 февраля 1825 г. из Михайловского). Имея в виду Гомера, он сформулировал известную апофтегму: «История народа принадлежит Поэту». Та же ортограмма встретилась у него еще в стихотворении «Сон» (отрывок) и в письме К.Ф. Рылееву (от второй половины мая 1825 г. из Михайловского). Аналогично поступали, обращаясь к Пушкину, некоторые его корреспонденты (Ф.Ф. Вигель, К.Ф. Рылеев, А.А. Бестужев, И.И. Пущин, Е.Ф. Розен, И.И. Лажечников, И.И. Дмитриев и другие). Прописную литеру употребляли также многие литераторы, писавшие о Пушкине как о Поэте (например, П.А. Катенин). Семантика апеллятива, написанного с прописной буквы, во-первых, в недвусмысленном контексте превращает его в имя собственное, во-вторых, сигнализирует, что носитель знака является, по мнению адресанта, первым и уникальным представителем своего творческого цеха, и, в-третьих, свидетельствует, что адресант испытывает чувство благоговения.
- <sup>6</sup> Она теоретически описана и реализована на практике в статьях: *Верещагин Е.М.* Рече-поведенческая переинтерпретация четырех стрóf Главы третьей «Евгения Онегина» // Вопросы языкознания. 2015, № 2. С. 7–40; *Он же.* Рече-поведенческое исследование двух случаев авторской минимизации конфликтов в главе пятой «Евгения Онегина» // VIII Международная научная конференция «Язык, культура, общество», Москва, 14–16 октября 2015 г.: Пленарные и секционные доклады, М., 2015. С. 6–40; *Он же.* «Громкое имя» и «беспрозванность»: их роль в сюжетосложении «Медного всадника» // Первые Международные ономастические чтения им. Е.С. Отина (16–18 октября 2015 г.). Донецк, 2015, интернет-ресурс: <http://azbuka.in.ua/wp-content/uploads/2015/10/Vereshagin.pdf>; *Он же.* Текстология на службе истории: роль двух суффиксов в поэме А.С. Пушкина «Езерский» // Сб. статей в честь проф. Г.А. Николаева. Казань, 2016 (в печати).
- <sup>7</sup> Так поступал, например, П.Е. Щёголев.
- <sup>8</sup> *Арапова (Ланская) А.П.* Наталия Николаевна Пушкина-Ланская. К семейной хронике жены А. С. Пушкина. // Новое Время. 1908, № 11425. С. 5, иллюстр. прилож. Переиздание под тем же названием: Сост., автор примеч. и послесловия Г. Пиккулева. М., 1994.

- <sup>9</sup> По фактам точное и полное, но по оценкам тенденциозное перечисление эпизодов взаимоотношений царя и Поэта см.: *Черейский Л.А.* Пушкин и его окружение. Л., 1975. С. 292–294.
- <sup>10</sup> Все выписки из произведений А.С. Пушкина осуществляются по т.н. Большому академическому собранию сочинений: *Пушкин А.С.* Полное собрание сочинений. [М.; Л.,] 1937–1959. Т. 1–17 (далее: БАСС). Когда имеются в виду транскрипции, впервые опубликованные в БАСС, то указываются том и страница. В остальных случаях отсылки при цитировании произведения сводятся к его названию и, если они есть, к указанию главы или строфы, а также (часто, но факультативно) года написания. Отсылки при цитировании писем от Поэта и к Поэту сводятся к информированию о письме (кем, когда, откуда написано). Эта практика давно устоялась. Она позволяет исследователю пользоваться не обязательно только БАСС, а любым из многочисленных изданий, предположим, собрания стихотворений, «Евгения Онегина» или переписки.
- <sup>11</sup> А.Х. Бенкендорф в письме Пушкину от 5 марта 1828 г. (Петербург) написал: «Что же касается до стихотворения Вашего, под заглавием: “Друзьям”, то Его Величество совершенно доволен им».
- <sup>12</sup> Анализу этих двух «николаевских» стихов посвящена содержательная статья: *Перцов Н.В.* О двух «николаевских» стихотворениях Пушкина: «Стансы» («В надежде славы и добра...») и «Друзьям». Историко-литературные и текстологические заметки // *Перцов Н.В.* Лингвистика, поэтика, текстология. М., 2015. С. 605–615.
- <sup>13</sup> Пушкину, который был знаком с фон Фоком и состоял с ним в переписке, принадлежит благожелательный о нем отзыв: «На днях скончался в П.Б. фон-Фок, начальник 3-го отделения государственной канцелярии, человек добрый, честный и твердый. Смерть его есть бедствие общественное» («Материалы для заметок в газете «Дневник»», запись под 4 сентября <1831>).
- <sup>14</sup> Так, фон Фоку принадлежит резко отрицательный отзыв о благонадежности Пушкина (в донесении графу А.Х. Бенкендорфу от 17 сентября 1826 г.): *Модзалевский Б.Л.* Пушкин под тайным надзором // *Модзалевский Б.Л.* Пушкин и его современники. Избранные труды (1898–1928). СПб., 1999. С. 30.
- <sup>15</sup> *Модзалевский Б.Л.* Пушкин под тайным надзором. С. 111.
- <sup>16</sup> Модзалевский считает автором куплетов А.Е. Измайлова (там же).
- <sup>17</sup> Там же. С. 113.
- <sup>18</sup> А.Х. Бенкендорф в письме от 14 октября 1829 г. (Петербург) писал Поэту, с трудом сдерживая негодование: «Государь император, узнав по публичным известиям, что Вы, милостивый государь, странствовали за Кавказом и посещали Арзерум, высочайше пове-

- леть мне изволил спросить Вас, по чьему позволению предприняли Вы сие путешествие. Я же, с своей стороны, покорнейше прошу Вас уведомить меня, по каким причинам не изволили Вы сдержать данного мне слова и отправились в закавказские страны, не предупредив меня о намерении Вашем сделать сие путешествие».
- <sup>19</sup> «Государю не угодно было, что о своем камер-юнкерстве отзывался я не с умилением и благодарностью» (Пушкин, Дневник, 10 мая 1834 г.).
- <sup>20</sup> Относительно прошения об отставке император Николай указывал А.Х. Бенкендорфу: «Я ему прощаю, но позовите его, чтобы еще раз объяснить ему всю бессмысленность его поведения, и чем все это может кончиться; то, что может быть простительно 20-летнему безумцу, не может применяться к человеку 35-ти лет, мужу и отцу семейства». В письме жене от 11 июля 1834 г. (Петербург) Поэт писал: «На днях я чуть было беды не сделал: с тем чуть было не побранился – и тухнул-то я». Под местоимением «тот» прозрачно скрывается государь император. Впрочем, полностью своей неправоты Пушкин так и не признал: «А долго на него сердиться не умею; хоть и он не прав» (в том же письме). В письме Пушкина В.А. Жуковскому от 6 июля 1834 г. (Петербург) сказано то же самое: «Во глубине сердца своего я чувствую себя правым перед государем».
- <sup>21</sup> Например, пятилетнюю задержку публикации «Бориса Годунова» и калечащую правку «Медного всадника».
- <sup>22</sup> В.А. Жуковский в письме Пушкину от 2 июля 1834 г. (Царское Село) передал слова государя: «Я никогда не удерживаю никого и дам ему отставку. Но в таком случае все между нами кончано».
- <sup>23</sup> Заслуживает заметки, какому феномену Поэт, рассказывая о своем прошении об отставке, неожиданно уподобил неблагодарность: «...я не хочу, чтоб могли меня подозревать в неблагодарности. Это хуже либерализма» (письмо жене, написанное в первой половине июля 1834 г.; Петербург) Напомним, что В.А. Жуковский, благородно сыгравший роль посредника и потушивший пожар, также посчитал прошение об отставке знаком неблагодарности, но дал поступку Поэта другое уподобление: «(ты) будешь то щетинистое животное, которое питается желудями и своим хрюканьем оскорбляет слух всякого благовоспитанного человека».
- <sup>24</sup> Франц. *comméragé* «сплетня».
- <sup>25</sup> Конечно, в частной беседе «любил», «люблю» свободны от эротических ассоциаций.
- <sup>26</sup> Арапова (Ланская) А.П. Наталия Николаевна Пушкина-Ланская. М., 1994. С. 79.



- <sup>27</sup> Термин из лексикона воспитанниц институтов благородных девиц.
- <sup>28</sup> Мы оставляем в стороне домыслы об интимной близости Н.Н. и императора, о ее выходе замуж за П.П. Ланского якобы для прикрытия последствий и о том, что от государя якобы появился первый ребенок во втором ее браке (та самая Александра Петровна Ланская, в замужестве Арапова). Сплетни-«комеражи», однако, тоже показательны: таково было мнение, господствовавшее в «обществе». Впрочем, и великий пушкинист П.Е. Щеголёв держался того же мнения.
- <sup>29</sup> Вероятно, тогда подозрения мужа превратились бы в уверенность.
- <sup>30</sup> Развернутое изложение концепции рече-поведенческих тактик см.: *Верещагин Е.М., Костомаров В.Г.* Язык и культура. М., 2005. С. 517–645.
- <sup>31</sup> В работе: *Модзалевский Б.Л.* Род Пушкина // *Модзалевский Б.Л.* Пушкин. (Труды Пушкинского Дома Академии Наук СССР). Л., 1929. С. 21, примеч. 1 от имени редколлегии сказано: «Есть свидетельство, что поэт работал над историей рода Пушкиных: А.М. Языков пишет, что при посещении им Болдина (осенью 1834 г.) Пушкин показывал ему “историю Пугачева, несколько сказок в стихах, в роде Ершова, и историю рода Пушкиных” (Исторический Вестник. 1883. Т. XIV. С. 593)».
- <sup>32</sup> Надежным источником достоверных исторических сведений остается классический труд: *Веселовский С.Б.* Род и предки А.С. Пушкина в истории / Изд. подгот. К.А. Аверьянов. М., 1990; см. также: *Веселовский С.Б., Вегнер М.О., Люблинский П.И., Телетова Н.К.* Род и предки А.С. Пушкина / Сост., предисл., подгот. текста О.В. Рыковой. М., 1995; *Старк В.П.* Пушкины в «Истории Петра» и «Истории Пугачева» // Пушкин: Исследования и материалы / ИРЛИ. СПб., 2004. Т. XVI/XVII. С. 188–197.
- <sup>33</sup> «Он был очень талантлив – как воин, как придворный и в особенности как заговорщик». Придворный и особенно заговорщик в словоупотреблении Пушкина имеют негативные коннотации, тогда как *мятеж* и особенно *мятежный* иногда наделены позитивной оценкой (*мятежная* юность / душа / вольница / страсть / Нева; *мятежный* род / жар / вал / поток / порыв»). Поэт называл *мятежом* «глас правды» («Послание цензору»). Отвечая на вопрос царя, он сказал о себе: «Стал бы в ряды *мятежников*» (*М.А. Корф.* Записки; цитируются по Вересаеву). В пользу выбора при переводе «муж *мятежа*» для наименования Гаврилы Пушкина говорит и переключка с «Борисом Годуновым»: Гаврила – яркий представитель «мятежного рода».
- <sup>34</sup> Здесь Поэтом допущена путаница имен.

- <sup>35</sup> С.Б. Веселовский сообщает среди прочего, что «Гаврило Слепой (в росписи – № 32) в мае 1605 г. «напросился» у Лжедмитрия возмутить москвичей и свергнуть правительство Годунова.
- <sup>36</sup> Веселовский С.Б. Род и предки А. С. Пушкина в истории. С. 206. Поскольку Пушкин высоко ставил традицию местничества, скажем о том, что в день венчания на царство Михаила Романова, Гаврила Пушкин должен был стоять у сказки боярства кн. Дмитрию Михайловичу Пожарскому, но бил челом, что это ему «невместно», потому что представители его рода никогда меньше Пожарских не бывали.
- <sup>37</sup> Имя собственное *Сулемша* встречается в крымско-татарских источниках первой половины XVII в. и, кажется, является княжеским (*Новосельский А.А.* Борьба Московского государства с татарами в первой половине XVII в. М.; Л., 1948, по именному указателю).
- <sup>38</sup> Цитированные Пушкиным слова Карамзина взяты из XII тома «Истории государства Российского» (глава I), где излагаются события 1607 г.
- <sup>39</sup> БАСС. Т. 11. С. 388; *Оксман Ю.Г.* Примечания // *Пушкин А.С.* Собрание сочинений в десяти томах. М., 1959. Т. 6: Критика и публицистика. С. 549; *Старк В.П.* Пушкины в «Истории Петра»... С. 189; и др.
- <sup>40</sup> Статейка из ОК не имеет заглавия: ничто не мешало бы назвать ее так же, как озаглавлено стихотворение МР, т.е. <Моя родословная>. Как принято в пушкиноведении, угловые скобки сообщают, что название принадлежит не Поэту, а издателю или исследователю. (Не станем, однако, вносить путаницу и на дальнейшее удержим акроним ОК).
- <sup>41</sup> *Пушкин А.С.* Болдинские рукописи 1830 года / Авт.-сост. Т.И. Краснобородько, С.Б. Федотова; вступ. ст. С.А. Фомичева. СПб., 2013. Т. 3, тетрадь ПД 136. С. 59.
- <sup>42</sup> Оба произведения при жизни Поэта не публиковались, но «Моя родословная» известна по множеству списков, сделанных до гибели Поэта и частично лично им поправленных.
- <sup>43</sup> В начале и конце каждой выписки следовало бы в большинстве случаев ставить троеточия (...), указывающие на незавершенность цитаты, но в таком случае выписки весьма бы загромодились. Взамен по конвенции отменяются знаки начала и конца усеченной цитаты, а именно: сохраняется строчная буква, а в конце не ставится никакого знака препинания.
- <sup>44</sup> Как известно, Пушкин был сторонником традиции местничества, т.е. назначения служилых людей на должности в зависимости от знатности рода. Представители рода Пушкиных неоднократно

- принимали участие в острых местнических спорах. Система была отменена Земским собором 12 января 1682 г. Поэт пенял одному из своих предков (окольниковому Матвею Степановичу) за то, что тот подписался «под <соборным деянием> о уничтожении местнич.<ства> (что мало делает ему чести)» (ОК). Справку об указанном лице см.: *Веселовский С.Б.* Род и предки А. С. Пушкина в истории. № 82.
- <sup>45</sup> Вариант: «Нова рожденьем наша знатность» (БАСС. Т. 3/2. С. 874).
- <sup>46</sup> Действительно, 1) начальная буква «Н» – прописная, что свидетельствует о начале фразы, тем более что буква, по тонкому наблюдению Н.В. Перцова, переделана из строчной «н»; 2) начальная буква в приписке «~~ед~~/кто...» – у Пушкина строчная, что свидетельствует о невозможности поставить ее в начало фразы; 3) кроме того, «кто\_бъ\_я\_ни\_быль» (по происхождению) и «хотя я бѣдень и ничтожень» (по недостаткам) – однотемные фразы с единой перлокуцией (невзирая ни на то, ни на другое, т.е. ни на что).
- <sup>47</sup> БАСС. Т. 11. С. 406.
- <sup>48</sup> Вариант: «Мой предок под хоругвью бранной» (БАСС. Т. 3/2. С. 876).
- <sup>49</sup> Среди других редакций и вариантов МР есть строка: «За Русь иные головами / Легли» (БАСС. Т. 3/2. С. 874).
- <sup>50</sup> У Поэта путаница имен: 4 марта 1697 г. был казнен (четвертован, а не повешен) не Федор *Алексеевич*, а Федор *Матвеевич* Пушкин (*Веселовский С.Б.* Род и предки А.С. Пушкина в истории. № 99). Его отец Матвей Степанович (см. примеч. 44) за вину сына отправился в ссылку (в Енисейск, где вскоре скончался).
- <sup>51</sup> Имеется в виду переворот 1762 г. Факт гонения на Л.А. Пушкина вызывает сомнения (хотя его признавал С.Б. Веселовский). Напомним, что в данной статье мы не оцениваем багажа исторических знаний А.С. Пушкина, а всего лишь принимаем его к сведению.
- <sup>52</sup> Любопытный юмористический вариант: «В смятеньи дамского двора» (БАСС. Т. 3/2. С. 874).
- <sup>53</sup> *Верещагин Е.М.* Текстология на службе истории...
- <sup>54</sup> См. выше: «В родню свою неукротим».
- <sup>55</sup> Могла ослышаться или позабыть точные слова ее дочь, мемуаристка.
- <sup>56</sup> *Старк В.П.* Пушкины в «Истории Петра»... С. 191, 196.
- <sup>57</sup> Она могла говорить одно, а думать другое. Для отвода глаз Н.Н. могла указывать на других лиц, например, на близких родственников – на своего отца *Николая* Афанасьевича, на умершего в раннем возрасте брата мужа *Николая* (1801–1807), а также на других *Ни-*

*колаев* из числа близких друзей: на первом месте Николая Михайловича Карамзина, «драгоценной памяти» которого Поэт «с благоговением и благодарностию» посвятил «Бориса Годунова», а далее Николая Ивановича Гнедича, Николая Васильевича Гоголя, Николая Ивановича Греча, Николая Николаевича Раевского, Николая Михайловича Языкова и др. Второй сын родился 14 мая, так что как на мотив наречения можно было бы сослаться и на близкий праздник «Николы вешнего» (Перенесение мощей святителя и чудотворца Николая из Мир Ликийских в Бар-град, 9 мая). Наконец, имя *Николай*, как и *Иван*, принадлежало и принадлежит к числу весьма употребительных русских имен.

<sup>58</sup> Подобная ситуация в случаях конфликтов между супругами встречается: «Если не *Николай*, пусть будет кто угодно».

<sup>59</sup> Хочу от всего сердца поблагодарить Н.В. Перцова за транскрипцию, прочтение рукописи статьи, поправки и за бесконечные наши беседы о Пушкине. Благодарю также свою жену Ларису Мефодиевну Верещагину, первого читателя моих разысканий, редактора и корректора.

## **Письма к архимандриту Антонину (Капустину) из собрания Петербургского филиала архива РАН (1850–1860-е годы)<sup>1</sup>**

Историки неминуемо попадают под обаяние тех героев, которыми они занимаются. Особенно когда это персонажи яркие, выдающиеся, а исследователь – не просто «книжный червь», покрытый архивной пылью, но не менее яркая, творческая личность. Это в полной мере относится к фигуре архимандрита Антонина (Капустина) и посвятившего немало лет своей жизни изучению «Русской Палестины» уважаемого юбиляра. Подобно о. Антонину, Николай Николаевич сочетает строгость издателя и исследователя архивных документов с подлинно поэтическим видением мира и так же, как некогда о. Антонин, иногда выражает свои чувства в стихотворной форме.

Отец Антонин (Капустин) оставил после себя большое рукописное наследие – десятки писем к разным корреспондентам, официальные записки для Министерства иностранных дел и Св. Синода, а также дневник, который вел на протяжении многих десятилетий, в течение всей своей сознательной жизни. Все это позволило исследователям шаг за шагом восстанавливать его деятельность на христианском Востоке – в Афинах, Константинополе, Иерусалиме, а также воссоздать облик самого Антонина, этого неумоимого труженика и поистине необыкновенного человека. Первым, кто занялся сбором и систематизированием архивных материалов Антонина, был А.А. Дмитриевский, который с 1907 по 1918 г. занимал должность секретаря Императорского Православного Палестинского общества. Дмитриевский собрал письма самого о. Антонина (письма, отправленные на Афон, ему передал библиотечарь монастыря св. Пантелеимона о. Матфей Ольшанский) и письма его корреспондентов. Эта обширная эпистолография хранится

теперь в двух фондах Дмитриевского в Петербурге (ОР РНБ, ф. 253 и СПб ФА РАН, ф. 214). Результатом изучения биографических материалов о. Антонина стала статья, опубликованная в 1904 г.<sup>2</sup> Первая попытка научной биографии о. Антонина, основанная на архивных материалах, была предпринята в 1930-е годы архимандритом Киприаном (Керном)<sup>3</sup>. Наконец, после десятилетий полузабвения, личность о. Антонина становится центром пристального изучения как византинистов и нумизматов, так и историков Русской церкви XIX в.<sup>4</sup> Н.Н. Лисовому принадлежит особая заслуга в исследовании биографии и деятельности архимандрита Антонина: он издал и ввел в научный оборот большое число ранее не известных документов, в том числе начал публикацию дневника Антонина<sup>5</sup>. Труды Н.Н. Лисового и его сотрудников в этом направлении были продолжены<sup>6</sup>.

В настоящем очерке мы представим небольшой еще не опубликованный корпус корреспонденции о. Антонина, а именно письма к нему за 1850 – первую половину 1860-х годов, которые хранятся в Петербургском филиале архива РАН (Ф. 214. Оп. 1. Д. 36, 37). Эти письма, аккуратно сохранявшиеся самим о. Антонином и распределенные им строго по хронологии в соответствующих папках, использовались А.А. Дмитриевским для изучения его биографии. В СПб ФА РАН нет писем с 1851 по 1857 г. – вероятно, они остались в иерусалимском архиве о. Антонина.

Наибольший интерес для истории науки представляют письма П.И. Севастьянова, библиотекаря монастыря св. Пантелеимона на Афоне о. Азария и архимандрита Порфирия (Успенского). Это неудивительно: если годы служения в Афинах (1850–60-е) были для Антонина периодом знакомства с греческой культурой, Востоком и восточным Православием, то со времени поездки на Афон в 1859 г. он становится настоящим ученым, увлеченным собирателем и внимательным исследователем греческих и славянских рукописей. Петр Иванович Севастьянов, один из первых русских исследователей, систематически изучавших древности Афона, совершил несколько экспедиций на Святую Гору<sup>7</sup>. Севастьянов впервые посетил Афон в

1851 г.; поездки на Святую Гору он предпринимал в 1852, 1856 и 1858 гг., но наибольшую известность принесла ему продолжительная экспедиция 1859–1860 гг. Антонин получил приглашение присоединиться к Севастьянову еще ранее, но тогда это не встретило поддержки посланника А.П. Озерова. «С надеждою на исполнение Вашего предположения, хотя и не совсем положительного, посетить нас, бедных калугеров Афона, мы с нетерпением ожидали Вашего приезда в течение двух месяцев, но вот, солнце уже повернуло на зиму, но Вас все нет! Исполнится ли наше общее желание и когда именно?»

Мы трудимся неусыпно от восхода до заката солнечного и много есть хороших результатов трудов наших. Надеюсь, все глаголицкое Евангелие будет ... и перенесено в мой портфель, с тем, чтобы, если поможет Бог, увидит свет мира<sup>8</sup>. Лучшие рисунки Панселина перетекают кальками на бумагу в натуральную величину и с точностью фотографическою, более 1000 оригинальных букв и украшений рукописей также поступили в коллекцию; это делается способом, еще никому не известным; прилагаю при этом образчик, равно как и неопределенный для меня способ переноса коллодиума на бумагу. Этот секрет я купил в Париже, но в применении он никуда не годился. Мне удалось добиться такого способа, который не знает неудач», – писал Севастьянов Антонину 30 июня/12 июля 1856 г.<sup>9</sup>

В 1859 г., наконец, дозволение от посланника было получено, и Антонин провел с Севастьяновым на Афоне три месяца (июль–октябрь 1859 г.). Подробное описание путешествия было дано Антонином в изданных немного позднее «Заметках поклонника Святой Горы»<sup>10</sup>. Дополняют «Заметки» дневниковые записи Антонина, а письма Севастьянова являются своеобразным «отчетом» о дальнейшей работе на Афоне. В состав экспедиции входили ученики Академии художеств М.Ф. Грановский и Н. Воден, художник Ф.А. Клагес, фотографы Х. Христов и А. Леборн, топографы К. Зур и Спирида. За 14 месяцев работы на Афоне экспедиции удалось снять до 300 калек с фресок, икон и произведений шитья, до 1000 раскрашенных калек с миниатюр и заглавных букв, до 3500 фотогра-

фий с рукописей и актов, 150 архитектурных чертежей, топографическую карту Афонского полуострова, планы монастырей, а также формы с рельефных икон и предметов утвари<sup>11</sup>. Архим. Антонин оказал экспедиции большую помощь как непосредственным участием (вместе с Севастьяновым, а также самостоятельно он описывал рукописные библиотеки и составлял их каталоги), так и осуществляя переговоры с монахами и налаживая доступ к коллекциям. В ходе экспедиции Севастьянов и Антонин составили собственные коллекции икон и рукописей, которые отчасти были ими куплены, отчасти подарены монахами. В октябре 1860 г. упакованные ящики с материалами экспедиции были отправлены из Константинополя, а в декабре того же года Севастьянов сам прибыл в Петербург. В феврале 1861 г. кальки, сделанные на Афоне, были размещены в Белом зале Зимнего дворца, а в апреле материалы экспедиции были выставлены в Академии художеств; кроме калек, здесь были представлены лучшие вещи из личной коллекции Севастьянова.

После отъезда о. Антонина с Афона в октябре 1859 г. между ним и Севастьяновым продолжалась регулярная переписка. «С отбытием Вашим с Афона прекратились и наши ясные дни! – писал Севастьянов. – Еще с неделю простояла хорошая погода, как будто поджидавшая приезда Вашего в Афины, а потом начались дожди, холода, бури, грозы и снова землетрясения; туманы были так сильны, что даже Серая не было видно из окон. Постоянно мы вспоминали о Вашем путешествии и от души радовались, что погода так очевидно благоприятствовала Вашему плаванию. Это было одним из утешений в страшной пустыне по отъезде Вашем и во всевозможных лишениях, даже элементарных, которые начались с ненастной и дурной погодой и продолжают до сего времени. Нет ни света, ни сухости, ни теплоты. В три часа мы уже зажигаем лампы, а церковь Протата постоянно освещается рефлекторами в течение всего дня, чтобы не остановить работы. Внешние топографические работы совершенно прекратились и фотографические почти тоже, едва урывками делают по два и по три клише в день. Снимать позитивы тоже нет возможности, и некоторые оставались по два дня на свету и все не выходили; бумага сы-



рая и портила негативы. Я вынужден был вовсе их прекратить до более ясных и сухих дней, и это несколько отдалит и исполнение Вашего поручения. В келиях, в которых нет печей, все портится от сырости; наши рабочие комнаты мы надеялись отопить железными печами, но до сих пор они более дают дыма и чада, нежели теплоты. Термометр в комнатах никогда не доходит до 7 градусов теплоты» (письмо от 17–19 ноября 1859 г.; получено: Афины, 4 декабря 1859 г.)<sup>12</sup>. Переговоры о передаче части библиотеки монастыря св. Павла русскому правительству для помещения в Императорскую Публичную библиотеку, которые были начаты о. Антонином, по словам Севастьянова, сошли на нет. Сетует он и на недоброжелательность иверских монахов. «Клагес кончил снимки в Ивере и привез до 40 листов рисунков, планов и разрезов церквей, фиала, полов, дверей, колонн и пр. Все прекрасно исполнены, с большой верностью и вкусом», – говорит он в том же письме.

В письме от 26 февраля 1860 г. Севастьянов горько жалуется Антонину на члена своей экспедиции Водена, который, как выяснилось, постоянно настраивал других участников против начальника, шпионил за ним; в результате пришлось его изгнать. «В это время Клагес и Грановский работают в Хиландаре. Я сам был два раза там. Клагес сделал план церкви, 8 разрезов пола, несколько видов и все замечательные детали. А Грановский снял все чудотворные иконы, Троеручицу красками превосходно и 7 вселенских соборов. Он работает прилежно, но мешкает. Леборн, наконец, выучился, и работа его идет очень удовлетворительно, – продолжает Севастьянов. – Зур оканчивает план всей горы, который постепенно пополняем подробностями. Теперь я жду возвращения сотрудников из Хиландаря, и потом, недели через две, пустимся в Лавру. Там будет по крайней мере на месяц работы». Сам Севастьянов отправился в Иериссос для осмотра места канала Ксеркса, и случайно ему удалось приобрести часть Животворящего Креста в серебряном окладе древней работы. Коллекция, по его словам, теперь составляла 200 образов и 150 рукописей<sup>13</sup>.

В следующем письме, от 19 марта, Севастьянов высказывает свое сочувствие о. Антонину по поводу постигшего его не-

счастья<sup>14</sup>, а затем продолжает рассказ о своих исследованиях. В Хиландаре ему удалось получить разрешение монахов на копирование иконы Троеручицы и также монастырских хрисовулов<sup>15</sup>. В апреле Севастьянов уже мог говорить о значительных результатах своей экспедиции, которые он намеревался представить великой княгине Марии Николаевне: «По крайней мере, теперь я в состоянии отдать отчет в трудах уже исполненных, и довольно значительном (так! – Л.Г.): до 2000 негативов, до 500 копий с образов и до 300 чертежей архитектурных, кроме топографической карты Афона и разных мелких трудов. Между последними образовались две коллекции весьма замечательные: крестов и рук благословляющих. В Лавре мы еще не были. Много теряем времени на новые постройки в Ватопеде и Зографе. Надпись срисованная разобрана: она грузинская и гласит о возобновлении башни грузинским царем в XIII столетии»<sup>16</sup>.

Следующее письмо, от 15 июля 1860 г., было получено Антонином на о. Поросе. Севастьянов рассказывает о своей работе в Лавре св. Афанасия, монахи которой не были к нему доброжелательны. Тем не менее ему удалось за два часа бегло осмотреть библиотеку и сделать снимки с 50 листов книги Пророчеств X или XI в.<sup>17</sup> К концу августа он предполагал закончить свою работу и отправить через Константинополь около 30 ящиков результатов экспедиции<sup>18</sup>.

Сам же Севастьянов поехал в Италию, где целью его дальнейших занятий была Равенна. В течение пятидневного пребывания там он осмотрел церкви и мавзолеи с мозаиками и пришел к выводу, что необходимо организовать отдельную экспедицию для их изучения в течение по крайней мере полугода. Более того, он даже заручился предварительным согласием местного начальства на снятие копий с мозаик. Из Италии Севастьянов отправился в Париж, где производил фотографирование рукописной Библии для будущего издания. Наконец, он делится с Антонином сомнениями касательно будущих занятий: то ли продолжать собирание рисунков на Востоке и на Западе, то ли издать то, что уже собрано<sup>19</sup>.

Спустя два года Севастьянов снова пишет о. Антонину, на сей раз из Сицилии, где он открыл для себя византийские мозаики церкви Монреале. Обнаружил он и другие древние христианские церкви, о чем не замедлил сообщить своему корреспонденту: «...начиная с Мессины, везде встречаются следы византийского владычества и влияния, и, к своему удовольствию, я пришел к заключению, что в Сицилии больше, чем где-либо можно изучать византийскую архитектуру и иконописание. Сколько раз я вспоминал об Вас и желал вместе с Вами осматривать эти драгоценные для каждого православного археолога сокровища!» «Замечательно, – продолжает Севастьянов в том же письме, – что изображение Спасителя постоянно колоссальное, по крайней мере вдвое против остальных. Я был также поражен тем обстоятельством, что изображения некоторых лиц (в особенности св. Павла), постоянно те же самые, так что можно с достоверностью полагать, что черты лица его вымышленные. Лица св. Павла весьма характеристические и совершенно соответствуют тому понятию, которое можно составить себе об этом Апостоле из чтения его посланий: высокий и открытый лоб, огромный нос, несколько суровый взгляд, черная как смоль борода, волосы на голове также черные, но редкие. Изображается он без меча, и Апостол Петр (седой) без ключей»<sup>20</sup>.

После посещения Афона в 1859 г. о. Антонин начал регулярную переписку с о. Азарием, библиотекарем монастыря св. Пантелеимона на Афоне<sup>21</sup>. О. Азарий выполнял его поручения по покупке древних рукописей и старопечатных книг, договаривался о пересылке или копировании той или иной рукописи для исследования, а также сообщал новости с Афона. По письмам о. Азария можно проследить научные занятия Антонина в этот период, а также отчасти восполнить историю формирования его рукописного собрания.

Архим. Антонина интересовало и приобретение рукописей, и изучение конкретных текстов. Так, весной 1861 г. архимандрит Даниил из Ивирского монастыря сообщает ему о том, что рукопись жития Андрея Христа ради юродивого обнаружена им и передана для пользования через о. Иеронима, духовника

русского монастыря<sup>22</sup>. По возвращении из Константинополя, где он встречался с о. Антонином, о. Азарий пишет ему: «В течение краткого своего пребывания на Афоне из данных мне Вами поручений я успел исполнить только то, что сделал желаемую Вами выписку из жития св. Феофила, которую при сем к Вам и препровождаю»<sup>23</sup>. Другое поручение Азарий получил уже не от Антонина, а от русского посланника в Константинополе А.Б. Лобанова-Ростовского, который интересовался византийской историей и также коллекционировал рукописи. «Вот и еще одно из поручений мне Ваших готово, а именно желаемые г. посланником нашим снимки импер. Алексия Комнина и супруги его, которые при сем Вам и представляются. На Святках я попросил художника г. Севастьянова съездить со мною в Дионисиат, чтобы там снять нужные мне рисунки; от чего он и не отказался. Итак, мы отправились с ним туда, – и есть Вам плод нашей туда с ним поездки. Рисунки эти сняты им в Дионисиате на прозрачную только бумагу, а отделаны начисто уже в монастыре нашем»<sup>24</sup>.

Следующее письмо Азария, от 21 января 1862 г., представляет его дальнейшие поиски в рукописях житий святых. Он сообщает, что не нашел специального жития св. Григентия Омиритского, но препровождает его разговор с евреем Эрваном (изданный в Патрологии Миня) на новогреческом языке. Нашел он также рукописное повествование о св. Василии и Феодоре на новогреческом языке<sup>25</sup>.

21 февраля 1862 г. Азарий пишет об интересующем Антонина сказании о ктиторах Ивирского монастыря. Рукопись, по его словам, напечатана ивирцами, и сверка печатного текста с рукописью не обнаружила никаких отличий. Здесь же о. Азарий говорит о своем намерении «побывать в одной келии» и посмотреть там для о. Антонина древние Минеи, но на время отложил это путешествие<sup>26</sup>. Предметом следующего письма (от 23 марта) становится сверка текста видений св. Феодоры – по просьбе о. Антонина Азарием и Даниилом ивирским были приведены разночтения из ксенофской и ивирской рукописей<sup>27</sup>. По-видимому, о. Антонина интересовала также рукопись литургии из Эсфигменского монастыря; сверив ее с Μέρυα

Εὐχολόγιον, о. Азарий сделал вывод, что текст в ней более краткий и потому не заслуживает копирования<sup>28</sup>. Попытки о. Антонина получить на время для работы некоторые рукописи из Ивирского монастыря не увенчались успехом: ивирцы строго запретили выносить рукописи из монастыря, что, впрочем, было воспринято о. Азарием с одобрением.

Сведения о приобретении рукописей, которые приводит о. Азарий в своих письмах, довольно скудны<sup>29</sup>. Так, 23 марта 1862 г. он пишет о покупке, вместе с печатными греческими и славянскими минеями, одной славянской рукописи; 19 апреля 1862 г. говорит о препровождении Антонину одной греческой рукописи, не называя ее<sup>30</sup>. «Четыре рукописные книги славянские с кельи оной, о которых мы столько толковали, наконец, мною приобретены, – получите их. Заплатил же я за них всего 2 р. 20 к. сер. При сем же препровождаю к Вам еще две греческие рукописи – одну на пергаменте, а другую на бумаге. За первую заплатил ровно 2 р. сер., а вторая пришла без всякого вознаграждения, – извольте и их получить» (письмо от 17 июля 1862 г.)<sup>31</sup>. «Достал я для Вас одну славянскую книгу – Постную Триодь. Пожалуй, и не так-то дешево она пришлась, но расстаться с нею не захотелось: потому что она имеет все свое достоинство, – есть в ней и начало, и конец, и книга при том не новая. Извольте ее получить. Заплатил я за нее 4 р. 30 к. сер.» (19 ноября 1862 г.)<sup>32</sup>. 24 декабря того же года Азарий сообщает о приобретении трех греческих и одной славянской книги («за 3 р. 15 коп.»), не уточняя, рукописные они, или печатные<sup>33</sup>.

Весной 1863 г. Антонин был командирован на Афон Св. Синодом с поручением узнать подробности относительно Синайского кодекса Библии<sup>34</sup>. Эта рукопись IV в., о существовании которой было известно Порфирию Успенскому еще в первую его поездку в Синайский монастырь, была по представлению немецкого библеиста и палеографа Константина Тишендорфа подарена монахами императору Александру II; в 1862 г. было осуществлено первое издание кодекса. Спустя некоторое время грек Константин Симонидис, известный своими подделками рукописей, заявил, что якобы он сам написал ее, будучи на Афоне, по просьбе игумена Пантелеимонова

монастыря<sup>35</sup>. В 1863 г. по поручению Св. Синода о. Антонин отправился на Афон для расследования вопроса. Беседы, проведенные Антонином в монастыре, полностью убедили его в ложности утверждения Симонидиса<sup>36</sup>. Статьи и слухи о подложности Синайского кодекса могли повредить репутации русского монастыря и естественно вызывали большое беспокойство, о чем о. Азарий неоднократно говорит в своих письмах к Антонину<sup>37</sup>.

О. Азарий посетил Антонина в Константинополе в конце октября 1863 г.<sup>38</sup> В феврале 1865 г. о. Азарий снова пишет о. Антонину и подробно рассказывает ему о своем проекте издания актов русского монастыря на Афоне<sup>39</sup>. «При сем препровождаю к Вам копию с одного из наших актов. Прошу Вас покорнейше, возьмите на себя труд переведите этот акт на русский язык. Я думаю поместить этот акт при затеваемом мною описании нашего монастыря. Краткий очерк нашего монастыря я уже составил и отослал в Питер для печати. А теперь затеваю сделать пространное описание, при котором имею в виду приложить между прочим и акт, ныне к Вам для перевода посылаемый, – писал он. – Таковое издание, я думаю, не будет бесполезно для науки. Кроме сего, я имею в виду еще и ту цель, что и другие здешние монастыри, может быть, возревнуют сделать то же самое. (...) Я думаю издать эти акты все в одной книге, – греческие и молдавские с русским переводом, сербские же и русские, разумеется, без всякого перевода. При этом я считаю непременно по возможности заботиться о *fac simile*. Напр. в присылаемом теперь к Вам акте переписчик мой поставил, по его мнению, красноречивейшее слово ρῶσβῶν, но в подлиннике стоит ρῶσβῶν; то пусть и в копии будет так же. Не так ли? – Итак, как же Вы-то взгляните на эту мою мысль благоприятно, то во имя науки прошу Вас содействовать этому моему начинанию»<sup>40</sup>. Антонин с радостью откликнулся на предложение о. Азария, и в письме от 8 апреля 1865 г. уже высылал ему первые результаты своих трудов. При этом он просил своего корреспондента привезти ему оригиналы актов. О. Азарий не замедлил выполнить просьбу своего ученого корреспондента и уже 3 августа 1865 г. был в Константинополе с

документами. Началась интенсивная работа, которая продлилась несколько лет и результатом которой стало первое издание актов Пантелеимонова монастыря<sup>41</sup>.

Ученая переписка о. Антонина с архимандритом Порфирием (Успенским) относится к 1861–1863 гг. (10 писем Антонина и 16 писем Порфирия) и уже давно привлекала внимание ученых<sup>42</sup>. Письма Порфирия были отчасти изданы им самим<sup>43</sup>. Знакомство двух исследователей христианского Востока началось еще в Афинах. Антонин несколько раз встречался с Порфирием во время своей поездки на Афон. Первая их встреча на Афоне состоялась в Ватопедском монастыре 9 сентября 1859 г.: «С ним занимался с рукописями, с ним обедал, с ним обозревал церковь», – записал о. Антонин в дневнике. 11 сентября 1859 г. Антонин пишет Порфирию из скита св. Андрея и просит его уточнить, везде ли при изображении Спасителя в Ватопедском соборе есть буквы  $O \Omega N$ , и везде ли они в таком порядке. Также он предлагает Порфирию поместить надписи с Ватопедских гробниц в «Афинской археологической газете»<sup>44</sup>. Следующее письмо (от 29 августа 1861 г.) было написано уже в Константинополе. Здесь Антонин сообщает о том, что он «в одном пергаменном Синаксаре XII века напал на 180 с лишком памятных заметок (б. частью покойных) из XIII, XIV и XV в., относящихся к городу Сугдее – по-нашему Сурожу, которые бросают значительный свет в этот темный, неисследованный уголок скифской географии»<sup>45</sup>. «Пергаменный Синаксарь» – это рукопись № 75 из библиотеки монастыря Св. Троицы на о. Халки, где Антонин работал в августе 1861 г. В следующем письме, от 11 сентября, Антонин продолжает излагать свои суждения о Сугдее-Суроже. Полемика с Порфирием продолжается и в письме от 24–26 сентября 1861 г.<sup>46</sup>

Другим предметом обсуждения Антонина и Порфирия были фрески собора афонского Протата, авторство которых приписывается Панселину. В своих письмах о. Порфирий доказывал позднюю датировку живописи Панселина (XVI в.), в то время как о. Антонин настаивал на датировке более ранней. Аргументом Антонина было отсутствие букв  $O \Omega N$  («Суший») в сиянии лика Христа, что, по его мнению, появилось в связи

со спорами о Фаворском свете в XIV–XV вв.<sup>47</sup> Позднее Антонин согласился с мнением Порфирия о том, что росписи Карейского собора были выполнены при протее Серафиме и, следовательно, Панселин жил в то же время. «Великим ратоборцем и победителем немощи нашей» называет он Порфирия в дневнике<sup>48</sup>. В XX в. исследователи пришли к выводу о датировке фресок Протата концом XIII–XIV в.<sup>49</sup>

Живя много лет на Востоке, о. Антонин искренне полюбил Грецию, ее народ и Церковь. Однако он не терял связи с Россией и со своими родными на Урале и в Москве, в полной мере чувствуя себя частью своего Отечества. С нетерпением ждал он каждого письма с Родины и отмечал получение этих писем в своем дневнике. Особенно важным было для него получение писем от родных в Константинополе (1860–1865 гг.), где, в отличие от Афин, он часто чувствовал себя одиноким. Письма от отца, священника Иоанна Капустина, были всегда обстоятельными, иногда исполненными грустной лирики; в некоторых письмах мы находим стихотворные опыты автора. Стихами благословляет о. Иоанн своего сына на служение на Востоке<sup>50</sup>. О. Антонин был гордостью своих родителей. Однако служение сына на чужбине воспринималось о. Иоанном как временное явление; он плохо понимал страстное увлечение Антонина православным Востоком и мечтал увидеть его архиереем в России<sup>51</sup>. Своим преемником на архиерейской кафедре хотел поставить о. Антонина его дядя, епископ екатеринбургский Иона, в свое время сурово обошедшийся с племянником и оставивший его повторять курс в семинарии. «Ты радуешься, что Промыслом Вышнего, избавясь от бытности ректором в Петербургской Академии, остаешься по-прежнему в Афинах; радуйся и благодари Господа Бога; но как между прочим написал ты, что без особенной жалости и без угрызения совести можешь возвратиться в Отечество: то я, чувствуя каждодневно приближение себя к смерти, в намерении оставить и место службы своей и жизнь, желаю искренно, чтобы на мое место попал ты викарием Пермским в Екатеринбург: это будет радостью для твоих родителей и честью, и новой славой рода нашего. Хороши Афины, но не родина. И жить, и умереть на ро-



дине между родными своими отраднее, чем на чужбине и вдалеке от своих. Прочтите на сей раз убеждения мои, в одном из моих писем когда-то тебе высказанные. Послушайте совета моего, из глубины родного сердца к тебе вопиющего. Живя здесь, закройте лично очи своим родителям; и мою душу на могиле помянете, и сами в свое время здесь между родными или вблизи к ним и опочите; а сего на чужбине исполнить невозможно!» – писал он племяннику 27 марта 1859 г.<sup>52</sup> Письмо еп. Ионы навеяло на о. Антонина глубокую грусть, но несколько не изменило его твердого намерения продолжать служение в Греции<sup>53</sup>. О. Антонин хранил нежную привязанность к отцу до самой его кончины в 1865 г. Перед переездом в Константинополь он ходатайствовал о том, чтобы получить разрешение от Св. Синода о передаче о. Иоанну своего наперсного креста; когда это разрешение было получено, его радости не было предела. Антонин очень хотел пригласить отца погостить к нему сначала в Афины, а затем в Константинополь. Этого, однако, так и не случилось, зато в 1863 г. Антонин сам совершил путешествие на родину – единственное за время его служения на Востоке. Тесная дружба связывала о. Антонина с братом Платоном, московским протоиереем. Их объединяли, помимо личной привязанности, общие интересы к фотографии и к изучению звездного неба, к различным подзорным трубам и техническим новинкам. Одну из своих труб Антонин как-то пытался переправить брату, но она разбилась по дороге. Обстоятельные письма о. Платона, написанные мелким почерком, бережно хранились Антонином, а получение каждого из них аккуратно отмечалось в дневнике.

На протяжении всего своего служения на Востоке о. Антонин не терял связи с друзьями по Киевской академии – одесским протоиереем Серафимом Серафимовым<sup>54</sup> и киевским иеромонахом Макарием (Сорокиным), с которыми регулярно обменивался письмами. Не забывал Антонин и «любезные Афины». После отъезда из Афин регулярную переписку он вел с посланником А.П. Озеровым, а также со своими сослуживцами и друзьями, монахами Мартирием и Виссарионом, которые прибыли в Афины во время Крымской войны и были оставле-

ны о. Антонином. Из сотрудников миссии в Афинах поддержку проектам Антонина неизменно оказывал Л.Г. Голицын, который с барской фамильярностью, но вместе с тем с большим доверием и откровенностью сообщал Антонину о всех событиях в греческой столице и о состоянии русского подворья «Анатолии» – еще одного любимого детища Антонина. Подробные сведения о происходящем в Афинах сообщал о. Антонину его воспитанник Дмитрий (Мимико) Мангель, который отправлял своему учителю регулярные письма.

Письма корреспондентов о. Антонина еще ждут своего издателя. Несомненно, подготовка в будущем комментированного корпуса переписки Антонина, особенно константинопольского и иерусалимского периодов, станет ценнейшим источником для изучения отношений России и христианского Востока в XIX в.

---

<sup>1</sup> Статья написана при поддержке гранта РГНФ 14-01-00419.

<sup>2</sup> *Дмитриевский А.А.* Начальник Русской духовной миссии в Иерусалиме архимандрит Антонин (Капустин) как деятель на пользу православия на Востоке и в частности в Палестине (По поводу десятилетия со дня его кончины) // Сообщ. ИППО. 1904. Т. XV. Вып. 2. С. 95–148.

<sup>3</sup> *Киприан (Керн), архим.* О. Антонин Капустин, архимандрит и начальник Русской духовной миссии в Иерусалиме (1817–1894 гг.). Белград, 1934.

<sup>4</sup> *Салмина М.А.* Дневник архим. Антонина (Капустина) // ТОДРЛ. 1973. Т. 27. С. 420–430; *Фонкич Б.Л.* Антонин Капустин как собиратель греческих рукописей // Древнерусское искусство. Рукописная книга. М., 1983. Сб. 3. С. 368–379; *Исаия (Белов), игум.* Исследования архим. Антонина (Капустина) на Синае // Богословские труды. 1985. Сб. 27. С. 212–219; *Παπολίδης Κ.Κ.* Ο Ελληνικός κόσμος του Αντωνίνου Καπούστιν (1817–1894). Συμβολή στην πολιτική της Ρωσίας στη Χριστιανική Ανατολή το 19-ο αιώνα. Θεσσαλονίκη, 1993; *Никодим (Ротов), митр.* История Русской духовной миссии в Иерусалиме. Серпухов, 1997. С. 202–270; *Гурулева В.В.* Архим. Антонин как нумизмат // Нумизматический сборник в честь 80-летия В.М. Потина. СПб., 1998. С. 235–243; *Герд Л.А.* Архим. Антонин Капустин и его научная деятельность (по материа-

- лам петербургских архивов) // Рукописное наследие русских византистов в архивах Санкт-Петербурга. СПб., 1999. С. 8–35.
- <sup>5</sup> *Антонин (Капустин), архим.* «Жаль мне до смерти всего прошедшего» (Страницы из дневника) / Пред. и прим. Р.Б. Бутовой и Н.Н. Лисового // Россия в Святой Земле. Документы и материалы. М., 2000. Т. 2. С. 544–588; *Лисовой Н.Н.* Архимандрит Антонин (Капустин) – исследователь синайских рукописей (по страницам дневника) // Церковь в истории России. М., 2000. Сб. 4. С. 197–225; *Он же.* Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX – начале XX в. М., 2006; *Архимандрит Антонин (Капустин).* Дневник. Год 1881 / Изд. подг. Н.Н. Лисовой, Р.Б. Бутова; под ред. Я.Н. Шапова. М., 2011.
- <sup>6</sup> *Бутова Р.Б.* Дневник архимандрита Антонина (Капустина) как исторический источник // Родное и вселенское. К 60-летию Н.Н. Лисового. М., 2006. С. 60–87; *Архимандрит Антонин (Капустин).* Из Иерусалима. Статьи, очерки, корреспонденции. 1866–1891 / Изд. подг. Р.Б. Бутова. М., 2010; *Вах К.А.* К истории назначения архимандрита Антонина (Капустина) начальником Русской Духовной миссии в Иерусалиме // Вестник архивиста. 2011. № 4. С. 138–153; *Он же.* Архимандрит Антонин (Капустин) и Синайская Библия // Синайский кодекс и памятники древней христианской письменности: традиции и инновации в современных исследованиях. СПб., 2012. С. 23–30; Переписка архимандрита Антонина (Капустина) с Н.П. Игнатьевым, 1861–1893 гг. / Изд. подг. К.А. Вах., О.В. Анисимов. М., 2014; *Архимандрит Антонин (Капустин).* Дневник. Год 1850 / Изд. подг. Л.А. Герд, К.А. Вах. М., 2013; *Архимандрит Антонин (Капустин).* Дневник. 1851–1855 / Изд. подг. Л.А. Герд, К.А. Вах. М., 2015.
- <sup>7</sup> Деятельности П.И. Севастьянова и его коллекциям посвящено несколько статей: *Довгалло Г.* СобираТЕЛЬСКАЯ деятельность П.И. Севастьянова. По материалам его личного архива // Древнерусское искусство. Балканы, Русь. СПб., 1995. С. 242–255; *Rapoulidis C.* P.I. Sévast'janov (1811–1867) et ses collections // Αφιέρωμα στη μνήμη του Σωτήρη Κίτσα. Θεσσαλονίκη, 2002. Σ. 407–420 (там же указана основная литература); *Пивоварова Н.В.* Еще раз об афонских экспедициях П.И. Севастьянова // Specilegium Byzantino-Rossicum. Сб. статей к 80-летию чл.-корр. РАН И.П. Медведева. М., 2105. С. 231–245.
- <sup>8</sup> Имеется в виду Зографское глаголическое Евангелие XI в., на 304 листах, написанное в Македонии. В 1860 г. при посредничестве П.И. Севастьянова было поднесено игуменом архим. Анфимом императору Александру II и в 1861 г. помещено в Императорскую Публич-

- ную библиотеку (РНБ глаг. 1). Издано В. Ягичем в Берлине в 1879 г.: *Zografskoe Evangelie – Quattor Evangeliorum Codex Glagoliticus olim Zographensis nunc Petropolitanus* / Ed. V. Jagic. Berolini, 1879.
- <sup>9</sup> СПб ФА РАН. Ф. 214. Оп. 1. Д. 36. Л. 363–364 об.
- <sup>10</sup> *Архимандрит Антонин (Капустин)*. Заметки поклонника Святой Горы. Киев, 1864. Изд. 2-е. М., 2013.
- <sup>11</sup> *Пивоварова Н.В.* Еще раз об афонских экспедициях П.И. Севастьянова. С. 234.
- <sup>12</sup> СПб ФА РАН. Ф. 214. Оп. 1. Д. 36. Л. 539–543 об.
- <sup>13</sup> Там же. Л. 572–577 об.
- <sup>14</sup> Всю первую половину 1860 г. о. Антонин тяжело переживал несправедливую клевету, возведенную на него сослуживцами.
- <sup>15</sup> СПб ФА РАН. Ф. 214. Оп. 1. Д. 36. Л. 592–595 об.
- <sup>16</sup> Письмо к о. Антонину от 11 апреля 1860 г. (Там же. Л. 598–599 об.).
- <sup>17</sup> Возможно, это рукопись *Lauga B 100*. XIII в., содержит 40 миниатюр, которые изображают различные сцены из жизни Иова. Частичное издание миниатюр и описание см.: *Οι θησαυροί του Αγίου Όρους. Σειρά Α΄ Εικονογραφημένα χειρόγραφα. Τ. Γ΄ / Υπό Σ.Μ. Πελεκανίδου, Π.Κ. Χρήστου, Χ. Μαρποπούλου-Τσιούμη, Σ.Ν. Καδά, Αι. Κατσαρού. Θεσσαλονίκη, Πατριαρχικόν ίδρυμα πατερικών μελετών*, 1987. Σ. 76–85, 241–246.
- <sup>18</sup> СПб ФА РАН. Ф. 214. Оп. 1. Д. 36. Л. 613–616.
- <sup>19</sup> Письмо из Берлина. 21 декабря 1860/2 января 1861 г., получено: Константинополь, 31 декабря 1860 г. (Там же. Л. 678–681 об.).
- <sup>20</sup> Письмо из Палермо, 9/21 декабря 1862 г., получено: 22 декабря (Там же. Д. 37. Л. 204–205 об.).
- <sup>21</sup> *Чежия Е., монах*. Библиотека Руссика во второй половине XIX и в начале XX века // История русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне с 1735 до 1912 года / Изд. Свято-Пантелеимонова монастыря, 2015 (= Русский Афон XIX–XX вв. Т. 5). С. 486–489. Письма о. Антонина к о. Азарию изданы: Письма выдающихся церковных и светских деятелей России к старцам Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне / Изд. Русского Свято-Пантелеимонова монастыря, 2015 (= Русский Афон XIX–XX вв. Т. 10). С. 295–313 (14 писем за 1862–1865 гг.).
- <sup>22</sup> Письмо без даты (СПб ФА РАН. Ф. 214. Оп. 1. Д. 36. Л. 761–761 об.). Рукопись *Iviron 730*. Бумага, XVII в. (*Lambros S. Catalogue of the Greek manuscripts on Mount Athos. Cambridge, 1900. Vol. II. P. 213. № 4850*) или *Iviron, 738*. Бумага, XVII в. (*Ibid. P. 215. № 4858*).
- <sup>23</sup> Письмо от 28 декабря 1861 г. (СПб ФА РАН. Ф. 214. Оп. 1. Д. 37. Л. 6–6 об.).
- <sup>24</sup> Письмо от 11 января 1862 г. (Там же. Л. 7–7 об.).

- <sup>25</sup> Там же. Л. 22–22 об. По-видимому, рукопись Дионисиата № 293 (*Lambros S. Catalogue of the Greek manuscripts... Vol. I. P. 406. № 3827; бумага XVIII в.*).
- <sup>26</sup> Там же. Л. 39–40.
- <sup>27</sup> Копия жития св. Василия Нового, выполненная в Ивирском монастыре для Антонина в 1862 г. (РНБ греч. 582), имеет запись его рукой на л. 136об.: «Ἀνεγράφη ἐξ ἑνός μεμβραينوῦ κώδικος τῆς ἐν τῷ Ἄθῳ μεγάλης καὶ βασιλικῆς μονῆς τῶν Ἠβήρων, ἐν ἔτει 1862 σωτηρίῳ. Ἐν Κωνσταντινουπόλει» (*Фонкич Б.Л. Антонин Капустин как собиратель греческих рукописей. С. 379*). Не вполне понятно, о каких рукописях идет речь. В каталоге С. Ламброса описаны две рукописи с текстом жития преп. Василия Нового и Феодоры: Есфигменского монастыря № 44 и Дионисиата № 293: *Lambros S. Catalogue of the Greek manuscripts... Vol. I. P. 176, № 2057 (XII в.); P. 406. № 3827 (бумага XVIII в.)*.
- <sup>28</sup> СПб ФА РАН. Ф. 214. Оп. 1. Д. 36. Л. 59–62.
- <sup>29</sup> Как предполагает (на основании кодикологических признаков) Б.Л. Фонкич, в период 1860–65 гг. Антонином приобретено 31 греческая рукопись; все они ныне хранятся в Центральной научной библиотеке АН Украины и Российской национальной библиотеке в Петербурге (*Фонкич Б.Л. Антонин Капустин как собиратель греческих рукописей. С. 374*). Часть из них были куплены при посредничестве о. Азария на Афоне.
- <sup>30</sup> СПб ФА РАН. Ф. 214. Оп. 1. Д. 36. Л. 85–86.
- <sup>31</sup> Там же. Д. 37. Л. 130–131 об.
- <sup>32</sup> Там же. Л. 195–195 об.
- <sup>33</sup> Там же. Л. 206–206 об.
- <sup>34</sup> Исидор, митрополит Новгородский и С.-Петербургский – о. Антонину. 29 января 1863 г. № 264 (Там же. Л. 251–253 об.).
- <sup>35</sup> *Elliot J. K. Codex Sinaiticus and the Simonides Affair. Thessalonike, 1982.* О Симонидисе см. также: *Медведев И.П. Неизвестный каталог греческих рукописей из коллекции Константина Симонидиса: грандиозная палеографическая мистификация? // Рукописное наследие русских византинистов в архивах Санкт-Петербурга. СПб., 1999. С. 537–567.*
- <sup>36</sup> [Письмо архим. Антонина от 26 марта 1863 г. к митрополиту Исидору о рукописи Симонида] // Письмо митрополита Филарета к обер-прокурору Святейшего Синода А.П. Ахматову, с мнением по поводу разыскания древнейшего Синайского кодекса, заключающего в себе весь Ветхий и Новый Завет (1863 г., 21 апреля) // *Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. СПб., 1887. Т. 5. Ч. 1. С. 422.*

- <sup>37</sup> Письмо от 4 марта 1863 г. (СПб ФА РАН. Ф. 214. Д. 37. Л. 280–281). Изучение и издание Синайского кодекса, части которого хранятся в разных европейских библиотеках, стало предметом работы международного коллектива исследователей. См.: [codexsinaiticus.org/](http://codexsinaiticus.org/); *Захарова А.В.* История приобретения Синайской Библии Россией в свете новых документов из российских архивов // [http://expositions.nlr.ru/ex\\_manus/CodexSinaiticus/zah/](http://expositions.nlr.ru/ex_manus/CodexSinaiticus/zah/) (дата последнего обращения 26.04.2016).
- <sup>38</sup> Запись в дневнике Антонина от 19 октября: «Сидел долго и обедал с о. Азарием».
- <sup>39</sup> Письмо без даты, получено 27 февраля 1865 г. (СПб ФА РАН. Ф. 214. Оп. 1. Д. 37. Л. 395–398 об.).
- <sup>40</sup> Там же. Л. 396.
- <sup>41</sup> Акты Русского на святом Афоне монастыря святого великомученика и целителя Пантелеимона. Киев, 1873. «Лабораторию» подготовки писем к изданию можно проследить по публикации писем Антонина к Азарию: Письма выдающихся церковных и светских деятелей... С. 295–345; см. также: *Вах К.А.* Научная деятельность иноков Пантелеимонова монастыря // История русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне с 1735 до 1912 года. С. 509–516; см. также: *Герд Л.А.* Архим. Антонин Капустин и его научная деятельность. С. 28. Современное научное издание актов монастыря св. Пантелеимона: Actes de St. Pantéléèmon [Texte, Album] / Éd. P. Lemerle, G. Dagron, S. Ćirković. Paris, 1982 (=Archives d' Athos 12).
- <sup>42</sup> *Сырку П.* Описание бумаг епископа Порфирия Успенского, пожертвованных им в Императорскую Академию наук по завещанию. СПб., 1891. С. 168.
- <sup>43</sup> Письма о пресловутом живописце Панселине А. Порфирия Успенского к настоятелю посольской церкви нашей в Константинополе, архимандриту Антонину // ТКДА. 1867. С. 120–164, 266–292.
- <sup>44</sup> СПб ФА РАН. Ф. 180. Оп. 1. Д. 41. Л. 158–159 об. Надписи из Ватопедского монастыря опубликованы: *Millet G., Pargoire J., Petit L.* Recueil des inscriptions chrétiennes de l'Athos. Première partie. Paris, 1904. P. 14–48.
- <sup>45</sup> СПб ФА РАН. Ф. 180. Оп. 1. Д. 41. Л. 106 об. – 161.
- <sup>46</sup> Там же. Л. 164 об. – 165 об., 166–171 об. Подробнее об этих письмах см.: *Герд Л.А.* Архим. Антонин (Капустин) и его научная деятельность. С. 21–23. Заметки о Сугдее вскоре были опубликованы: *Архимандрит Антонин.* Заметки XII–XV вв., относящиеся к крымскому городу Сугдее, приписанные на греческом синаксаре // ЗООИД. 1863. Т. 5. С. 595–628.

- <sup>47</sup> Письмо от 24 сентября 1861 г. (СПб ФА РАН. Ф. 118. Оп. 1. Д. 41. Л. 166 об.).
- <sup>48</sup> Запись от 29 октября 1861 г. (РГИА. Ф. 834. Оп. 4. Д. 1124. Л. 125 об.). Письма о пресловутом живописце Панселине А. Порфирия Успенского...
- <sup>49</sup> См.: *Xyngopoulos A.* Thessalonique et la peinture macédonienne. Athènes, 1955. P. 29–33; *Χατζιδάκης Μ.* Η τέχνη κατὰ τὴν ὕστερη Βυζαντινὴ ἐποχὴ // Μακεδονία, 4000 χρόνια ἑλληνικῆς ἱστορίας καὶ πολιτισμοῦ. Ἀθήνα, 1982. Σ. 345; *Καλομοιράκης Δ.* Ἑρμηνευτικὲς παρατηρήσεις στο εἰκονογραφικὸ πρόγραμμα τοῦ Πρωτάτου // Δελτίο Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας. 1989–1990. Τ. 15. Σ. 197–220; *Χατζιφώτη Ι.Μ.* Μακεδονικὴ σχολή, ἡ σχολὴ του Πανσέλιου (1290–1320). Εθνικὸ ἴδρυμα νεότητος, 1995.
- <sup>50</sup> «По воле Царей (небесного и земного)  
Гонит хладный Борей  
Дальше теплых морей  
Тебя, черный иерей.  
Там будь архиерей  
Хоть вне России дверей.  
На древнюю святыню  
И на чужбину  
Наглядись, и  
С миром в отчизну возвратись  
И с нами видеться потщись  
Мы будем от смерти отбиваться  
Чтоб в радости тебя дожидаться» (СПб ФА РАН. Ф. 214. Оп. 1. Д. 36. Л. 303–304).
- <sup>51</sup> «Что за отвращение у тебя к Отечеству своему, России, что не желаешь ты возвратиться в него, как тебя обворожили, приколдовали любезные твои Афины? Когда же ты будешь архиереем-то в России? Когда же я посмотрю тебя на кафедре епископской? Полагаю, по милости Божией сбудется это. За что же не быть тому? Разве не люди епископствуют-митрополитствуют?» (письмо от 27 ноября 1857 г.: СПб ФА РАН. Ф. 214. Оп. 1. Д. 36. Л. 334 об. – 335).
- <sup>52</sup> СПб ФА РАН. Ф. 214. Оп. 1. Д. 36. Л. 471–471 об.
- <sup>53</sup> «Получил письмо от владыки Екатеринбургского, «уже во гроб зрящего». Предоставляет мне занять свою кафедру и даже молит о сем. Совсем помягчел черствый мой «Иона – дядя». Грустно стало от письма его...» (запись в дневнике Антонина от 10 июня 1859 г.).
- <sup>54</sup> Письма о. Антонина к о. Серафиму Серафимову изданы: Письма архимандрита Антонина (Капустина) к протоиерею Серафиму Антоновичу Серафимову / Сообщ. Л. М. // ТКДА. 1906. № 8–9. С. 680–710; № 10. С. 108–135; № 11. С. 361–382.

## **Монастырь как центр духовности и культуры**

Обращение к духовному и культурному наследию прошлого является постоянной необходимостью, особенно в кризисные периоды, один из которых мы переживаем в наше время. Каким бы древними и архаичными ни казались явления былого, они несут в себе порою не всегда нам понятное внутреннее содержание и обладают удивительным непреходящим значением. Таким уникальным феноменом является монастырь, возникший на рубеже поздней Античности и раннего Средневековья, переживший периоды расцвета и упадка, сохранившийся до наших дней, причем не как рудимент прошлого, а как некое жизнеспособное образование, могущее противостоять вызовам XXI столетия.

От времен первых анахоретов до сего дня монастыри играют важную роль в христианской жизни, особенно в православной и католической. Помимо своей чисто религиозной функции они истари выполняют ответственную культуuroобразующую миссию. Велико их значение в формировании сакрального и эстетического ландшафта Европы с эпохи раннего Средневековья. Они подвергались нашествиям варваров, упразднению в период Реформации, нападкам идеологов секуляризационного склада. Беспощадным было их уничтожение в период атеистического диктата в советский период на территории России, Украины, Белоруссии. Однако монастыри пережили все испытания и сейчас занимают подобающее им место в странах христианской культуры. По словам В.В. Розанова, монастыри – это «первоначальные островки среди языческого древнего океана, которые, спаявшись, сплотившись, и образовали собою потом материк Церкви»<sup>1</sup>. В современном океане неопанизма они играют ту же спасительную сотериологическую роль, что и прежде.



Непреходящий по своему значению вклад в развитие отечественной культуры на ее начальной стадии после крещения Руси внесли православные обитатели. Академик Д.С. Лихачёв писал по этому поводу: «Если культура Западной Европы средних веков была по преимуществу городской и университетской, то культура Древней Руси сосредотачивалась главным образом в монастырях, лесах, на берегах пустынных рек и озер, вдали от городов. Основным занятием грамотных монахов была по преимуществу переписка книг... Книжность сочеталась с искусством, и монастыри образовывали не только библиотеки, но и замечательное искусство иконописания, стенописи, архитектуры, резьбы по дереву и кости, шитья...»<sup>2</sup>. Как крепости духа, как очаги культуры, как средоточия творческой деятельности предстают прославленные монастыри – Троице-Сергиева лавра, Кирилло-Белозерский, Саввино-Сторожевский, Воскресенский Ново-Иерусалимский и многие иные<sup>3</sup>. В тихих водах Селигерского озера отражаются величественные постройки ансамбля Нило-Столобенской пустыни – духовного и культурного центра всего Верхневолжья<sup>4</sup>. Вокруг многолюдного и многошумного мегаполиса Москвы притягивают к себе внимание тихие подмосковные обитатели<sup>5</sup>. И эту картину духовного возрождения мы можем видеть по всему огромному пространству современной России.

Но обратимся к давним временам древней домонгольской Руси, именуемой Киевской. Как Киев заслуженно признан матерью городов древнерусских, так основанная преподобным Антонием обитель является матерью всех наших монастырей, которых накануне 1917 г. было более 1200<sup>6</sup>. Одно время их остались считанные единицы, сейчас возобновлено более 600, число их растет, со временем сотни монастырей, в том числе вновь основанных, воссияют на Святой Руси. Но сколько бы времени ни прошло, сколько бы ни возродилось старых и ни появилось новых обителей, Киево-Печерская лавра всегда будет первой по чести и исторической ценности среди них.

Значение Печерской обители в отечественной истории определяется ее ролью образца, эталона для всех монашествующих в Древней Руси, как пишется об этом в «Повести времен-

ных лет» под 1051 г.: «От того же манастиря переяша вси манастиреве устав: темь же почтен есть манастирь Печерьский старей всех»<sup>7</sup>. Однако, строго говоря, основанный Антонием монастырь был хронологически не самым первым на Руси. Ранее него пришедшие с митрополитом Михаилом после крещения киевлян греки устроили близ Вышгорода монастырь «Спаса Белого»<sup>8</sup>. При каждой епископии, а их было образовано не менее пяти<sup>9</sup>, полагалось иметь кафедральный монастырь, и они наверняка существовали. Есть также косвенные свидетельства. Так, в сказании «Чего ради прозвася Печерьский манастирь», включенном в «Повесть временных лет», сообщается, что Антоний по возвращении с Афона и до основания своей обители «ходи по манастирем»; в знаменитой похвале Ярославу Мудрому под 1037 г. сказано, что при нем «черноризьци почаша множитися».

Таким образом, Киево-Печерская обитель была не первым по времени основания монастырем, но стала почитаться первым по значению, ибо в ней Феодосий установил Студийский устав, ставший на Руси в домонгольский период основным. Кроме того, предшествовавшие ей митрополичий и епископские монастыри руководились и были преимущественно населены монахами-греками. В противоположность этому Печерская обитель была основана русичами, и братия в ней состояла в основном из местного славянского населения, хотя были пришельцы из разных городов и княжеств, а также представители иных народов, как об этом свидетельствуют жизнеописания подвижников<sup>10</sup>. Она стала основоположницей и образцом именно своего, родного, самобытного древнерусского монастыря.

Кроме религиозного значения Киево-Печерская обитель имела в домонгольский период<sup>11</sup>, во времена восстановления, расширения и расцвета в XVII–XIX вв. значение универсального, общезначимого культурного центра<sup>12</sup>. Особенно велико было влияние обители в эпоху раннего Средневековья, когда в ее стенах сложилась «киевская художественная школа», творчески переработавшая византийские образцы применительно к местным условиям<sup>13</sup>. Архитектурное строительство (прежде всего

возведение Успенского собора, ставшего прообразом наиболее почитаемых палладиумов по всей Руси), летописание (Никон и Нестор), агиография (Киево-Печерский патерик), иконопись (Алипий и Григорий), врачевание (Агапит, безмездный врач, лечивший молитвой и травами; целебное воздействие мощей), переписывание книг, а позднее книгопечатание (лаврская типография была древнейшей и долгое время крупнейшей в православном регионе)<sup>14</sup>, духовная школа, которая, слившись с братской школой Богоявленского монастыря, послужила основой Киево-Могилянской академии<sup>15</sup>, и многое иное связано с Печерской обителью.

Лавра была средоточием духовной, интеллектуальной, художественной деятельности. Здесь не только создавались творения культуры, вырабатывались богословские, философские, нравственные, эстетические идеи, но и шел процесс наглядного, практического, наставнического обучения многим видам творчества. В ней, как в своеобразном цветущем оазисе, бережно выращивались будущие пастыри, богословы, иерархи, писатели, иконописцы, мастера книжного дела. Монастырь как «вертоград», «сад духовный», земное отображение небесного рая создавал особую атмосферу возвышенного духовного состояния<sup>16</sup>. Огражденный стенами от суетного шумного мира, полный благоухающих цветов, поющих птиц, прекрасных деревьев и трав, он служил уникальным местом гармонического воспитания и самовоспитания человека на лоне природы, среди памятников архитектуры и искусства, в процессе непрерывного труда под ритм литургических циклов – дневного, недельного и годового. Искусство и красота в Средние века были неизменными компонентами развития личности<sup>17</sup>.

По существу, в условиях Древней Руси каждый монастырь играл роль духовной школы, а такой значительный, как Киево-Печерский, – своеобразного аналога средневекового университета, ибо при отсутствии подобных профессиональных заведений он объективно исполнял их необходимую функцию. При этом его специфика состояла в ориентации не на усвоение теоретического знания, но на выработку практического умения. Не по учебникам, а от наставника к обучаемому, от мастера к уче-

нику передавалась необходимая информация, и обеспечивался высокий уровень исполнения. Это характерно для цеховой, корпоративной, традиционной организации в целом.

Примечательно, что и на Западе до возникновения университетов в XI–XII вв. их универсальную культурную функцию выполняли монастыри. Особенно в этом отношении преуспели бенедиктинцы. Св. Бенедикт Нурсийский (480–543), «патриарх западных монахов»<sup>18</sup>, основал в Монте-Кассино, в Центральной Италии, обитель и написал «Устав» монашеской жизни в 73 главах<sup>19</sup>. Бенедиктинские монастыри распространились по всей Европе, и многие из них «сделались настоящими умственными светочами, были как бы университетами, рассадниками знания»<sup>20</sup>. До раскола христианства на православие и католичество «западное монашество воспроизводит формы восточного»<sup>21</sup>, охотно применяя уставы основателя общежительного монашества преп. Пахомия<sup>22</sup> и обосновавшего его теоретически св. Василия Великого<sup>23</sup>. Активную культуртрегерскую работу проводили монахи цистерцианского ордена, перенявшие эстафету подвижнического аскетизма у бенедиктинцев в XI в.<sup>24</sup> Некоторые западные исследователи считают, что протестантские реформаторы XVI в., разрушавшие монастыри, стали предтечами радикализма, революционизма, социализма и коммунизма, что привело в целом к дегуманизации и росту бездуховности в современном обществе<sup>25</sup>. Начавшаяся с XVII в. сциентизация общественного сознания привела к забвению и частичной утрате «истины христианства»<sup>26</sup>.

Монастырская культура, объединявшая в стенах обители разные виды творческой деятельности, была весьма типична для Киевской и Московской Руси. Чем дальше от процветающих городов, чем глубже в просторы неосвоенных пространств, тем заметнее становилась общезначимая, общекультурная, цивилизующая функция монастырей<sup>27</sup>. Показателен в этом плане Соловецкий монастырь, бывший важнейшим духовным, культурным, экономическим центром Поморья и сохранявший свое благотворное влияние до своего упразднения после революции<sup>28</sup>. Создавший трудом многих поколений систему налаженного хозяйства, которая прекрасно гармонировала

с природой, накопивший уникальные исторические и художественные сокровища, называвшийся «северным Афоном»<sup>29</sup>, монастырь был безжалостно разграблен, сожжен, изуродован в послереволюционное время. Он стал полигоном для создания репрессивной, эксплуататорской, истребительной системы ГУЛАГа, но сейчас вновь начинает возрождаться, хотя и не без проблем.

Будучи по своей универсальной роли предтечей, заместителем, аналогом университета, монастырь отличался существенным образом не только по технике обучения творческим профессиям, но и по духу, направленности, ценностной ориентации. Не знание как самоцель, не простое усвоение информации и технологических приемов, но высоконравственное, духовное, моральное воспитание личности было высшим смыслом монастырского научения<sup>30</sup>.

Главное – воспитать в человеке высокое этическое самосознание, дать ему духовный стержень, внушить моральное оправдание его существования. Тогда, одухотворенный и нравственно устойчивый, он наилучшим образом употребит свои отвлеченные знания, практическое умение, изобретательность и сноровку на пользу себе, людям и обществу. Именно такого подхода не хватает современной высшей школе с ее ВУЗами и университетами, где доминирует количественное наполнение памяти студентов нужной и ненужной информацией. Главный же объект обучения – живой человек с его трепетной душой, жаждущей смысла и истины, выпадает из однажды запущенного конвейера, на котором фабрикуются узкопрофессиональные исполнители зачастую довольно посредственного стандарта и уровня<sup>31</sup>.

Следует заметить, что в старейших западных университетах сохраняется, как правило, средневековая традиция иметь в качестве весьма престижных теологические факультеты, которые привносят сакральное начало в процесс воспитания личности. В системе католических учебных заведений они подкрепляются связью с монашескими орденами, особенно францисканцев, доминиканцев, иезуитов. И сейчас, если поехать, скажем, в Краков, то можно увидеть, как среди сохранившихся памятников архитектуры исторического центра (Starego Miasta)

Ягеллонский университет, основанный в 1364 г., благополучно соседствует с действующими католическими орденами<sup>32</sup>. Эта сохранившаяся духовная инфраструктура создает сбалансированную среду для интеллектуального развития без разрушения моральной первоосновы, наглядно демонстрирует связь времен и традиций.

Применительно к отечественной истории подобную систему комплексного воспитания под эгидой теологии можно обнаружить в XVI–XVII вв. на украинских и белорусских землях, входивших некогда в состав Речи Посполитой<sup>33</sup>. Православная идеология в полемике с католицизмом стремилась вместе с тем использовать его достижения в области гуманитарного образования. Братские школы, коллегииумы, академии возникали и конституировались по аналогии с уже имевшимися у католиков учебными заведениями<sup>34</sup>. Польская культура сыграла в данных условиях роль мощного источника и активного ретранслятора западноевропейской цивилизации, духовной основой которой со времен Средневековья был католицизм, что отмечали П.Я. Чаадаев, В.С. Соловьёв, С.Н. Булгаков<sup>35</sup>. В допетровскую эпоху именно через Польшу при участии полонизированных украинцев и белорусов осуществлялось влияние латинской Европы на Россию.

Быть может, если бы у нас не были в свое время искусственно разделены университеты и духовные академии в Киеве, Москве, Петербурге, Казани, это не привело бы к контрастам светского и духовного обучения, гуманизировало бы университеты и помогло академиям быть ближе к новейшему знанию. Думается, что нарочитое противопоставление светской и духовной образованности принесло нашей Отчизне немало горьких плодов. Один из них – выросшие подобно чертополоху узколобые фанатики, которые в ослеплении призрачными утопиями принялись крушить и духовные ценности, и вековые традиции, и монастыри, и храмы, и народные обычаи, и самих людей, пока по закону возмездия разбуженные ими сатанинские силы не обратились против них же самих. Тяжко стране, где правят полуобразованные или недоучившиеся студенты и семинаристы, та, по выражению Н.М. Зернова, «полуинтели-

генция», которая захватила власть и установила диктатуру «смердяковщины», равно чуждой интересам как народа, так и подлинной интеллигенции<sup>36</sup>. Сейчас в посткоммунистической России происходит процесс гармонизации светского и духовно-образования, полезный для обеих сторон.

Но вернемся к монастырю как духовно-культурному феномену на примере Киево-Печерской лавры. Какие бы виды послушания ни исполнял насельник обители, главным его занятием была аскеза, подвиг отречения от суетного мира сего, обращение к вере всем существом и во все мгновения бытия, а не изредка, по мере возможности, как это присуще мирянам. «Монашество есть не что иное, как воплощение того истинного, евангельского понимания христианства, которое определяет собою жизнь всей ранней Церкви»<sup>37</sup>.

Что же аскеза давала человеку, что он обретал, теряя множество мирских радостей? Он приобщался к вечности, к Абсолюту, к высокому духовному совершенству, к тому, что у всех народов зовется Богом. Это сверхпонятие – *Maximum Absolutum*, как назвал его Николай Кузанский, соединяет в себе свойства субстанции и идеала – максимума человеческих способностей<sup>38</sup>. Ибо Бог не только вечен, бесконечен, всюду существует, но Он и всемудр, всемилостив, всеблаг. Весь мир превращается при этом в «сакрализованный космос», где человек, подобно библейскому Иову, ведет диалог с Творцом<sup>39</sup>.

Чем дальше удалялся подвижник от внешнего мира, тем выше он поднимался по лестнице духовного совершенствования, тем решительнее отбрасывал малозначащее, мелкое, суетное, тем больше приобщался к подлинному, великому, вечному, насколько хватало отпущенных ему сил и времени. Трудным, тернистым, узким путем спасения уходил инок все дальше от эгоистичной, подчиненной мелким заботам, суетливой погони за призрачными благами власти, богатства, плотских утех к открывающемуся ему бесконечному духовному пространству, где блистает нетленная красота на золотом фоне вечности<sup>40</sup>.

И не подземной темницей казалась монаху его тесная пещера, а окном в беспредельный мир. Он достигал таких бездонных глубин и беспредельных высот, какие не могли и при-

видеться людям, оставшимся в миру на цветущей поверхности земли под светлым куполом неба. Затвор являлся высшей степенью аскезы; ушедшие в него старцы «были людьми, заживо себя погребшими, вечно безмолствовавшими и вечно борющимися с страстями и духом злобы»<sup>41</sup>. Они выступали сильнейшими среди борцов духа, опытнейшими среди подвизавшихся, что соответствовало древней традиции самовоспитания, ибо «аскет» у эллинов означало «упражняющийся». Аскетом становился каждый, кто стремился владеть собой. Этому искусству учили еще древние философы, в частности стоики. Философия и аскеза подвижников духа были для эллинов двумя родными сестрами.

Уходя все дальше от суетной жизни мирян, инок одновременно становился все более притягательным для них. Чем выше был его моральный авторитет, чем сильнее была степень духовного прозрения, тем большую пользу он мог приносить оставшимся в миру. Он не только спасался сам, он спасал также людей, как спасал свой город, свое село, свой народ, свою страну.

В темноте своей кельи монах становился светильником духа, который озаряет жизнь многих тысяч людей. К подвижнику шли страдающие душевными и телесными недугами, сомневающиеся в смысле своего бытия, ищущие тот нравственный стержень, без которого все рассыпается, становится бессмысленным и постылым. И они находили здесь духовное лекарство, обретали уверенность в себе, получали исцеление души и тела. Не только простой люд, но и правители страны обращались к старцам. «Преподобный Феодосий был духовником многочисленных мирян. Князья и бояре приходили к нему исповедовать свои грехи»<sup>42</sup>. И потом, уже в XIX в., будут стремиться к старцу Амвросию в Оптину пустынь Гоголь, Толстой, Достоевский<sup>43</sup>.

Киевский князь Изяслав Ярославич почитал Феодосия «яко единого от пръввых святыхх отьць и вельми послушааше его». А летописец Нестор, автор Жития подвижника, написал о нем такие слова: «яко груб сы и невежа премудреи философ яви ся», то есть, не имея высокого образования, инок оказался муд-



рее философов. Это неудивительно, ибо преподобный учил большому, нежели обычные философы. Он учил не тому, как надо думать, но тому, как надо жить, а это для человека гораздо важнее.

Подобная жизнестроительная философия воспитывалась всей монашеской практикой. От св. Нила Синайского, прозванного Философом, утверждалось в христианской традиции понимание философии как духовной аскезы, отрицания мирских благ во имя высших ценностей, сублимации всех способностей человека в сферу духовного, жертвенного служения исповедуемым идеалам<sup>44</sup>. В «Хронике Георгия Амартола», повлиявшей на древнерусское летописание, описываются монашеские общины близ Александрии, где уединившиеся от внешнего мира отшельники «велемудренаго жития тайну творят», проникаются мудростью святых отцов. Славящихся глубокомыслием эллинов и иудеев они считают «соблазвившимися» своим умом, за образец же философствования почитают Христа, «единому показавшю делом и словом философствовать»<sup>45</sup>.

Подобное понимание жизни философской как жизни во Христе было продолжением античного понимания философии как практической морали, развивавшейся Сократом и поздними стоиками – в частности, Эпиктетом. Оно соединилось с восточным аскетизмом, ярким представителем которого был Иоанн Креститель<sup>46</sup>. Это направление стало одним из доминирующих в восточнославянской традиции, начиная с Антония и Феодосия Печерских, Сергия Радонежского и Нила Сорского – до Дмитрия Ростовского, Григория Сковороды, Николая Фёдорова, Павла Флоренского, Сергея Булгакова.

В отечественном любомудрии линия искреннего служения мудрости проходила чаще всего в стороне от философии рационального дискурсивного типа. В этой связи хотелось бы вспомнить не оцененного по достоинству крупного философа XIX в. П.Д. Юркевича (1826–1874), преподававшего в Киевской духовной академии и Московском университете, учителя В.С. Соловьёва и оппонента Н.Г. Чернышевского. Один из главных своих трудов, «Сердце и его значение в духовной жизни человека», он посвятил эмоционально-интуитивной перво-

основе человеческого существования с позиций христианского учения<sup>47</sup>. Не *ratio* есть высшая инстанция в процессе осознания бытия личности, но просвещенное верой сердце, дающее внутреннее созерцание истины, приобщение к ней всем существом человека. На этом построено учение кардиогнозиса.

Исходящая от Киево-Печерской лавры во времени и пространстве духовная эманация формировала и продолжает формировать отечественную мысль в данном направлении. Полезно ли это влияние? Думается, да, ибо философия, наука и теология издавна связаны между собой как наиболее развитые формы мышления.

Если наука бэконовского типа способна выработать эмпирическую философию, наука картезианского типа – рационалистическую, то богословие способствует возникновению философии уровня Фомы Аквинского, Гегеля, Вл. Соловьёва, отличающейся наиболее фундаментальным характером, стремящейся к целостности и всеединству.

Важно понять, что наука и философия оперируют принципиально различными методами и тяготеют к разным ценностям. Первая систематизирует эмпирические факты, объясняет их логически упорядоченными теориями, постоянно верифицирует свои концепции и добивается заметных успехов в объяснении материальных, ощущаемых, конечных объектов бытия, но становится в тупик при попытке объяснить идеальное<sup>48</sup>.

Философия же, как показал в частности Кант, антиномична по своей сути. Она устремляется в сферу духовного, испытует необъятное, пытается припасть к сокровенным тайнам бытия, которые невозможно выразить в конечных определениях рассудка по причине их беспредельности, но можно обозначить как вечно открытые философские вопросы-символы, на которые можно давать сколько угодно ответов, не исчерпывая их.

Запад, ранее нас ставший страдать от бездуховности, обратился к философским течениям средневековой мысли и создал неотомизм, неоавгустинизм, неосуаресизм и другие направления. Наш собственный исторический путь побуждает обратиться к своим первоисточкам<sup>49</sup>. Наследие Дионисия Ареопагита, Василия Великого, Иоанна Златоуста, Иоанна Дамаскина

может дать стимулы к созданию течений неопатристического толка.

Исихазм Григория Паламы и других афонских подвижников, их продолжателя Нила Сорского поможет воссоздать практику монашеского умного делания, безмолвного служения истине, просветления плоти фаворским светом<sup>50</sup>. Неоисихазм призван стать противовесом многочисленным эзотерическим учениям Востока, которые сейчас усиленно распространяются на бездуховной почве, заполняя образовавшийся вакуум.

Высокая духовность, философичность византийской и древнерусской иконописи, фресковой живописи, мелкой пластики могут явиться основой возрождения этих видов искусства не только в целях украшения восстанавливаемых и новых храмов, но и как действенное средство философствования художественными, эстетическими средствами по образу Феофана Грека, Андрея Рублёва, безвестных создателей росписей киевской и новгородской Софии<sup>51</sup>. Аскетическая философия монашествующих, как она сложилась со времен Нила Синаита, выразилась в «Добротолубии» у Паисия Величковского, у оптинских старцев, Феофана Затворника, может дать импульсы для возрождения философской аскезы неостарчества<sup>52</sup>.

Возможны другие пути воссоздания православной философской мысли, опирающейся на устойчивую традицию христианского персонализма<sup>53</sup>. Все они, так или иначе, будут связаны с монашеской традицией, с монастырской культурой. И здесь не обойтись без обращения к наследию Киево-Печерской лавры и других прославленных отечественных монастырей, продолжающих нести свою высокую духовную и культурную миссию<sup>54</sup>.

---

<sup>1</sup> Розанов В.В. По тихим обителям. М., 1994. С. 105.

<sup>2</sup> Лихачёв Д.С. О монастырской культуре Руси // Русские монастыри. Искусство и традиции. СПб., 1997. С. 8.

<sup>3</sup> Монастыри Русской Православной Церкви. Справочник-путеводитель. М., 2001.

- <sup>4</sup> *Барсегян Т.Г.* Нилова пустынь. Монастырь и мир. 2-е изд. М., 2005.
- <sup>5</sup> *Глушкова В.Г.* Монастыри Подмосковья. М., 2005.
- <sup>6</sup> *Зверинский В.* Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи. СПб., 1890–1897. Т. 1–3; Ведомости о мужских и женских монастырях и общинах за 1915 г.: Официальное издание Синода. Пг., 1916.
- <sup>7</sup> Памятники литературы Древней Руси: Начало русской литературы. М., 1978. С. 174.
- <sup>8</sup> Описание Киево-Печерской лавры с присовокуплением разных грамот и выписок, объясняющих оное, а также планов лавры и обеих пещер. 2-е изд. Киев, 1831. С. 2–3.
- <sup>9</sup> *Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви. 2-е изд. М., 1901. Т. 1, 1-й полутом. С. 665–666.
- <sup>10</sup> *Абрамович Д.И.* Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. СПб., 1902.; *Поннэ А.* Студиты на Руси: Истоки и начальная история Киево-Печерского монастыря. Киев, 2011 (Ruthenica. Supplementa, 3).
- <sup>11</sup> *Götz L.K.* Das Kiever Höhlenkloster als Kulturzentrum des vormongolischen Russland. Passau, 1904.
- <sup>12</sup> *Лозвин Г.Н.* Киево-Печерская лавра. М., 1958.
- <sup>13</sup> *Килессо С.К.* Киево-Печерская лавра: Памятники архитектуры и искусства. М., 1975. С. 7.
- <sup>14</sup> *Титов Ф.* Типография Киево-Печерской лавры. Киев, 1916. Т. 1 (1606–1721). С первого Часослова 1616 г. вплоть до 1917 г. в Лавре осуществлялась непрерывная церковно-просветительская деятельность. Прерванная после революции, она вновь возобновлена в последние годы. Многочисленная литература издавалась на церковнославянском, греческом, латинском, украинском, польском, русском языках.
- <sup>15</sup> *Хижняк З.И.* Киево-Могилянская академия. Киев, 1988. Тесная связь лавры и академии отмечается рядом авторов: *Аскоченский В.* Киев с его древнейшим училищем Академией. Киев, 1856. Ч. 1–2; *Петров Н.И.* Киевская Академия во второй половине XVII века. Киев, 1895; *Мозгова Н.Г.* Київська духовна академія, 1819–1920: Філософський спадок. Київ, 2004.
- <sup>16</sup> *Лихачёв Д.С.* Поэзия садов: К семантике садово-парковых стилей. Л., 1982.
- <sup>17</sup> *Eco U.* Art and Beauty in the Middle Ages. New Haven; London, 1986.

- <sup>18</sup> *Lawrence C.H.* Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages. London; New York, 1985. P. 17.
- <sup>19</sup> *Steidll B.* Beiträge zum alten Mönchtum und zur Benedictusregel. Sigmaringen, 1986.
- <sup>20</sup> *Иванов К.А.* Средневековый монастырь и его обитатели. СПб., 1895. С. III.
- <sup>21</sup> *Карсавин Л.П.* Культура средних веков: Общий очерк. Пг., 1918. С. 42.
- <sup>22</sup> *Rousseau P.H.* Pachomius: The Making of the Community in Forth-Century Egypt. Berkeley etc., 1985.
- <sup>23</sup> *Kowalski J.W.* Świat mnichów i zakonów. Warszawa, 1972. S. 101–105.
- <sup>24</sup> Historia i kultura cysterów w dawnej Polsce i ich europejskie związki / Red. J. Strzelczyk. Poznań, 1987.
- <sup>25</sup> *Baskerville G.* English Monks and Suppression of the Monasteries. 5<sup>th</sup> ed. London, 1950. P. 273.
- <sup>26</sup> *Southgate B.C.* Forgotten and Lost: Some Reactions to Autonomous Science in the Seventeenth Century // Journal of the history of ideas. Philadelphia, 1989. Vol. 50. Nr. 2. P. 259.
- <sup>27</sup> *Муравьев А.Н.* Русская Фиваида на Севере. СПб., 1855.
- <sup>28</sup> История первоклассного ставропигиального Соловецкого монастыря. СПб., 1899.
- <sup>29</sup> *Скопин В.В., Щенникова Л.А.* Архитектурно-художественный ансамбль Соловецкого монастыря. М., 1982; *иером. Тихон (Полянский).* Путешествие в историю русских монастырей. М., 2002. С. 155–184.
- <sup>30</sup> *Smolitsch I.* Russisches Mönchtum. Würzburg, 1953.
- <sup>31</sup> *Громов М.Н.* Светское и духовное в высшем образовании России // Московский государственный университет и Московская Духовная Академия: 250 лет совместного служения России. М., 2006. С. 87–95.
- <sup>32</sup> *Kyrik F.* Nauk przemożnych perła. Kraków, 1986.
- <sup>33</sup> *Domański J., Ogonowski Z., Szczucki L.* Zarys dziejów filozofii w Polsce, wieki XIII–XVII. Warszawa, 1989. S. 329–339. Сейчас вновь открыты теологические факультеты в Каунасском и Рижском университетах.
- <sup>34</sup> *Савич А.* Нариси з історії культурних рухів на Україні та Білорусі в XVI–XVIII вв. Київ, 1929; *Исаевич Я.Д.* Братства та їх роль в розвитку української культури XVI–XVIII ст. Київ, 1966; *Горський В.С., Стратій Я.М., Тихолаз А.Г., Ткачук М.Л.* Київ в історії філософії України. Київ, 2000.

- <sup>35</sup> Булгаков С. Средневековый идеал и новейшая культура // Булгаков С. Два града: Исследование о природе общественных идеалов. М., 1911. С. 150–177. Подчеркивая «исключительную серьезность и страстность жизни», «напряженный идеализм, жажду трансцендентного» в Средневековье, он одновременно отмечал отсутствие цельности, устойчивости, понимания своей подлинной роли в универсуме у современного человека: «Маятник новейшего индивидуализма неизбежно колеблется поэтому между низменной бестиальностью или филистерской пошлостью, на одной стороне, и манией величия, разрешающейся в конце концов в вопль исторического бессилия, – на другой» (Там же. С. 173).
- <sup>36</sup> Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1974.
- <sup>37</sup> Шмеман А. Исторический путь Православия. Париж, 1989. С. 145.
- <sup>38</sup> Nicolaus Cusanus. De docta ignorantia, I, 2.
- <sup>39</sup> King R.H. The Meaning of God. London, 1974. P. 100–105.
- <sup>40</sup> Происходила, говоря выхолощенным научным языком нашего времени, «активная интроверсия психической энергии в религиозные формы» (*Schjelderup K. Die Askese: Eine religionspsychologische Untersuchung. Berlin; Leipzig, 1928. S. 202*).
- <sup>41</sup> Филимонов Г.Д. Киевские пещеры и Киево-Печерская лавра. Киев, 1864. С. 8.
- <sup>42</sup> Федотов Г.П. Святые Древней Руси (X–XVII ст.). 4-е изд. Париж, 1989. С. 46.
- <sup>43</sup> Иннокентий (Просвирнин), архим. Русское старчество и Оптина пустынь // Тысячелетие Крещения Руси: Международная церковная научная конференция «Богословие и духовность»: Москва, 11–18 мая 1987 г. М., 1989. С. 212–220.
- <sup>44</sup> Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV-го века. 2-е изд., Париж, 1990. С. 165–169.
- <sup>45</sup> Истрин В.М. «Хроника Георгия Амартола» в древнем славяно-русском переводе. Т. 1. Пг., 1920. С. 231–238.
- <sup>46</sup> Leipoldt J. Griechische Philosophie und frühchristliche Askese. Berlin, 1961. S. 3–31.
- <sup>47</sup> Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990. С. 69–103.
- <sup>48</sup> Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. М., 1980.
- <sup>49</sup> Мейендорф И., прот. Православие в современном мире. Нью-Йорк, 1981.
- <sup>50</sup> Maloney G.A. Russian Hesychasm: The Spirituality of Nil Sorskij. Paris, 1973; Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М., 1998.

- <sup>51</sup> *Успенский Л.* Богословие иконы Православной Церкви. Париж, 1989.
- <sup>52</sup> Schule des Herzgebets: Die Weisheit des Starez Theophan. Salzburg, 1985.
- <sup>53</sup> *Шпидлик Т.* Русская идея: иное видение человека / Пер. с франц. В. Зелинского, Н. Костомаровой. СПб., 2006.
- <sup>54</sup> *Артамонов Ю.А., Кузьмин А.В.* Киево-Печерская лавра // ПЭ. 2013. Т. 33. С. 8–23.

## **Папа Лев Великий и его толкование 6-го никейского канона**

Посланием, отправленным в начале ноября 451 г., ведущие участники Халкидонского собора информировали его инициатора, римского епископа Льва, о завершении Собора и его результатах. В пространном послании затрагивались основные темы, рассмотренные на Соборе: низложение александрийского патриарха Диоскора и изложение веры в духе «Томоса» папы Льва. Кроме того, запрашивались утверждение папой юрисдикции константинопольского патриарха над диоцезами Фракии, Азии и Понта и его признание вторым по чести после римского епископа<sup>1</sup>, провозглашенные 28-м соборным правилом.

Вопрос о 28-м<sup>2</sup> определении Халкидонского собора, принятого на пятнадцатом соборном заседании 31 октября 451 г., оказался одним из крупнейших «камней преткновения», лежавших на пути отношений церковью Рима и Константинополя в течение длительного времени. Фактически новое положение Константинопольской кафедры, утвержденное этим определением, было окончательно закреплено лишь благодаря церковно-политическим и законодательным мерам императора Юстиниана (527–565)<sup>3</sup>.

В обоснование законности принятого решения отцы Собора ссылались на наличие «издавна утвердившегося обычая», согласно которому «святая Божья Церковь константинопольцев» имела право рукоположения митрополитов указанных диоцезов<sup>4</sup>. В качестве канонического основания особой церковной роли Константинополя они приводили постановление Второго вселенского собора в Константинополе 381 г., согласно которому епископский престол этого города получал второе место по чести после Римского<sup>5</sup>. Отцы Собора просили папу Льва об утверждении и присоединении к их решению в качестве ответ-



ной «любезности» за единодушное присоединение Собора к позиции римского понтифика в вопросах догматов и церковной политики<sup>6</sup>.

О том же извещали понтифика послания императора Маркиана и патриарха константинопольского Анатолия, написанные 18 декабря того же года<sup>7</sup>. Император и патриарх просили Льва утвердить новые привилегии столичной кафедры, против принятия которых на Халкидонском соборе резко (*σφοδρότατα*) возражали легаты папы. Император выражал надежду на то, что римский епископ даст свое согласие, и тогда, при наличии согласия со стороны «священников всего мира (...), Божественный промысел удостоит предоставить пользу римской державе»<sup>8</sup>.

В аналогичном послании Анатолия Константинопольского указывалось на единогласие в этом вопросе не только отцов Собора, но и царственных особ, председателей соборных заседаний, сенаторов, клира и народа, а также упоминалось, что решения Собора 381 г. были признаны не только царствовавшим тогда на Востоке императором Феодосием, но и всеми ведущими восточными иерархами: в этой связи поименно упоминаются предстоятели Константинополя, Александрии, Антиохии, Кесарии Каппадокийской и Иерусалима<sup>9</sup>. Патриарх далее сообщает, что принятый Халкидонским собором канон также предоставляет константинопольскому архиепископу право рукоположения в диоцезах Фракии, Азии и Понта, что, в сущности, является не расширением, а скорее ограничением его полномочий, поскольку отныне епископы этих диоцезов должны были рукополагаться только своими митрополитами, а не столичным архиепископом<sup>10</sup>. Столичный предстоятель не скрывает того, что 28-е правило было принято на Соборе вопреки упорному сопротивлению папских легатов. В отличие от императора и отцов Собора, которые в своих посланиях нейтрально описывают их поведение, патриарх не скрывает того, что оно было предосудительным. Вопреки единогласному мнению участников Собора и представителей императора, поддержанному самими царственными особами и сенаторами, папские легаты позволили себе бесчинное поведение<sup>11</sup>: «Не ведая замысла ва-

шей святости, который оно имело относительно святейшей церкви Константинопольской, после того, как Собор постановил и подписями утвердил таковое определение, они устраивают на Соборе переполох, нарушают и вносят смятение в заседание, уничтожая сей (т.е. Константинопольский. – М.Г.) престол и творя всяческие поношения мне и святейшей церкви Константинопольской».

В ответ папа Лев в своих посланиях императору Маркиану, августу Пульхерии и патриарху Анатолию Константинопольскому решительно и жестко отверг притязания столичной кафедры на новую юрисдикцию<sup>12</sup>. Прежде всего, Лев заявил, что в своих поступках Анатолий Константинопольский руководствуется «пороком жадности»<sup>13</sup> и действует «вопреки почитанию отеческих канонов, вопреки постановлениям Святого Духа, вопреки примерам древности»<sup>14</sup>. Римский понтифик настаивал, что утвержденные за константинопольским предстоятелем полномочия являются попыткой кафедры, не имевшей апостольского происхождения, усилиться за чужой счет.

Далее Лев выдвигает краеугольное для последующего противостояния между Римом и Константинополем положение: притязания столичного престола являются нарушением постановлений Первого вселенского собора в Никее (325 г.). Противостоять таким попыткам папа считает своей обязанностью: он утверждает, что имеет право выносить решение по таким вопросам, «поскольку [право] распоряжения принадлежит мне и мне вменится в вину, если будут нарушены правила отеческих постановлений, которые по наставлению Духа Божия были заложены на Никейском соборе для управления всею Церковью, а желание одного брата для меня окажется бóльшим, чем общая польза всего дома Господа»<sup>15</sup>. Притязания Анатолия папа описал как нарушение прав антиохийского патриарха и одновременно поддержал действия своих легатов на Соборе<sup>16</sup>.

В письме августу Пульхерии Лев указал, что Анатолий устремился к тому, что было «выше меры его чести»<sup>17</sup>, и в целом повторил те же аргументы, что и в письме августу Маркиану. Если все будут соблюдать никейские каноны, по мнению папы, «не будет никаких разногласий о мере почестей, никаких тяжб

о рукоположениях, никаких сомнений о привилегиях, никаких состязаний по присвоению чужого; но по равному праву любви будет сохраняться разумный строй нравов и должностей»<sup>18</sup>. Претензии же константинопольского иерарха папа описывает как нарушение первенства множества митрополитов, совершенное в нарушение постановлений Никейского собора. Шестидесятилетний срок, во время которого константинопольские епископы совершали рукоположения в Малой Азии, папа не считает достаточным, называя потворством (*conniventia*) снисходительное отношение других епископов к этой практике<sup>19</sup>. Согласно решению епископов Собора о признании привилегий Константинопольской кафедры Лев называет «соглашениями епископов, противоречащими правилам святых канонов, принятых в Никее», и своей властью их отменяет: «мы объявляем [их] незаконными и авторитетом блаженного апостола Петра, общим определением объявляем вовсе недействительными, следуя во всех церковных делах тем законам, которые Святой Дух через триста восемнадцать отцов установил для миротворческого соблюдения всеми священниками так, что даже если более многочисленные решат постановить нечто иное, нежели те, ничуть не следует уважать то, что является отличным от постановления вышеуказанных [отцов]»<sup>20</sup>.

В послании, направленном самому Анатолию Константинопольскому, папа Лев дает волю эмоциям и выражениям<sup>21</sup>. В своей жадности и высокомерии Анатолий, оказывается, воспользовался случаем, чтобы подчинить себе всю Церковь: «Как будто благоприятное для тебя наступило время, когда Александрийский престол утратил привилегию второй чести, а Антиохийская церковь потеряла свойственное ей третье достоинство, чтобы, подчинив эти области своей власти, ты лишил всех митрополитов их собственной чести»<sup>22</sup>.

Лев повторяет мнение о том, что решения трехсот восемнадцати отцов Никейского собора не могут быть отменены церковным собранием, даже превосходящим его по количеству участников. Он также дает новую мотивацию действиям папских легатов на Халкидонском соборе: оказывается, там они отстаивали каноны Никейского собора<sup>23</sup>. Папа открыто отка-

зался признавать решение отцов Халкидонского собора – «призрачное согласие», которое Анатолий, якобы, обманом («исторг» у них («*eliciendo a fratribus speciem consensionis*»)<sup>24</sup>.

Далее папа конкретизирует свою позицию относительно несвойственного изначально Церкви вопроса о сравнительном соотношении рангов (достоинств) различных кафедр: «Да не будут разорваны права провинциальных первенств и да не будут обмануты предстоятели-митрополиты относительно древле установленных привилегий. Да не погибнет ничуть достоинство Александрийского престола, которое он заслужил благодаря евангелисту Марку, ученику блаженного Петра; (...) также и Антиохийская церковь, в которой в силу того, что в ней первым проповедовал блаженный апостол Петр, возникло имя христианское, да пребывает в ранге, отечески установленном, и, будучи помещена на третьем месте<sup>25</sup>, никогда да не станет ниже себя. Ведь престолы – одно, предстоящие же – другое и собственная целостность – великая честь для каждого»<sup>26</sup>.

Папа Лев подтвердил свое признание Халкидонского собора лишь через полтора года после его окончания по настоятельным требованиям императора Маркиана и на фоне тяжелых волнений, случившихся в церквях Востока вследствие решений Халкидонского собора. В послании от 24 марта 453 г., адресованном участникам Собора, он, признав догматические определения Собора, призвал также к соблюдению положений собора Никейского.

Следует признать, что в данном письме, которое имеет официальную силу и отражает папскую позицию в отношении состоявшегося Халкидонского собора, нет резких и бескомпромиссных выражений, которые папа допустил в предыдущих письмах, направленных за некоторое время до того Анатолию Константинопольскому и августу Пульхерии: «Также относительно соблюдения постановлений святых отцов, которые были закреплены в ненарушимых определениях Никейского собора, я призываю Вас к повиновению, чтобы сохранялись права Церквей, как они теми тремястами восемнадцатью отцами, вдохновенными Богом, были назначены. Какими бы превратными притязаниями не выстраивало себя раздутое тщеславие,

полагая, что может подкреплять свои устремления именем Соборов, да будет отменено и недействительно все, что будет отличаться от канонов вышеназванных отцов. Насколько почтительно обращается с этими правилами апостольский престол, ваша святость может узнать, прочитав мои письма, в которых я отверг поползновения константинопольского предстоятеля, а также и то, что я с помощью Божьей являюсь хранителем кафолической веры и отеческих постановлений»<sup>27</sup>.

Можно отметить сравнительную осторожность выражений, использованных в послании отцам Собора папой Львом. Он не пытается говорить им, что их числа было недостаточно для того, чтобы ввести новые каноны, якобы, противоречащие никейским. В отличие от того, что он заявлял в письме августу Пульхерии, папа не считает возможным своей властью отменить или объявить недействительным конкретное соборное определение (28-е правило), но применяет обтекаемые формулировки, стараясь косвенно дать понять, что он имеет в виду, и избегая открытого осуждения «виновника» – Анатолия Константинопольского. Папа не решается обратиться к отцам Собора с прямым запретом и фактически избегает ситуации, в которой его поведение было бы истолковано как непризнание части постановлений Собора, поскольку это бы приравнивалось к непризнанию Собора целиком<sup>28</sup>.

Такое сравнительно осторожное поведение папы Льва было вызвано целым рядом причин, но главным образом тем неприятием Халкидонского собора на Востоке, которое проявилось немедленно после его завершения<sup>29</sup>. В ситуации 453 г., когда единственным из числа первоиерархов последовательным сторонником Собора на Востоке был Анатолий Константинопольский, непризнание или дальнейшая проволочка в признании Халкидонского собора со стороны римского епископа были бы фатальными и повлекли бы повсеместное дезавуирование его решений<sup>30</sup>.

Такое заключение подтверждается словами самого папы Льва, обращенными императору Маркиану тогда же, 21 марта 453 г.: «Что еще легче ваша милость сумеет воплотить, если всем Церквам будет сообщено, что определения святого Хал-

кидонского собора были угодны и апостольскому престолу. В этом не было смысла сомневаться, поскольку этой вере (т.е. вере Собора. – *М.Г.*), каковая мною в соответствии с образом апостольской веры и отеческой традиции была издана, сопутствовало согласие всех подписавшихся»<sup>31</sup>. И хотя далее Лев высказал недовольство позицией константинопольского предстоятеля, а также выразил надежду на то, что император будет соблюдать нерушимость никейских канонов и оставит в неприкосновенности «привилегии Церквей», никакого открытого осуждения 28-го правила Халкидонского собора со стороны папы не последовало.

Как явствует из письма Льва епископу Юлиану Косскому, который должен был передать это послание императору Маркиану, Львом были подготовлены два варианта послания отцам Собора: один с приложением вышеуказанного письма Льва Анатолию<sup>32</sup>, другой без такового. Который из них передать императору, Лев оставлял на усмотрение Юлиана<sup>33</sup>, четко понимая при этом, что Анатолий Константинопольский не собирается менять свою позицию<sup>34</sup>.

Таким образом, очевидно, что отцам Собора был сообщен тот вариант, который не содержал выпада против Анатолия Константинопольского. Это Лев подтверждает в своем послании Максиму Антиохийскому от 11 июня 453 г., которому он пересылает свое послание к Анатолию и просит довести его до сведения своих епископов-суффраганов: «С какой усердностью это соблюдается нами, ты узнаешь из экземпляров того письма, которое мы направили к епископу Константинопольскому, обуздывая его жадность. Каковое ты доведи до сведения всех братьев и сосвященников наших, чтобы они знали, что церковный мир должен соблюдаться посредством угодного Богу согласия»<sup>35</sup>.

Также и из другого письма Льва Юлиану Косскому становится ясно, что в Константинополе соответствующий пассаж послания Льва также не был доведен до сведения широкой публики: «Ты доложил в своем письме, что мое послание к Халкидонскому собору, данное присутствовавшим [на нем] епископам и клирикам, было зачитано, однако только до той

главы, в которой мое согласие, как явствует, утвердило то, что было постановлено касательно веры. Посему я удивился, что остальное, что следовало далее, не было в равной степени доведено до сведения тех, кому оно зачитывалось. Хотя всем должно было быть вполне ясно, что нами были отмечены недостойные происки и приняты меры против новоявленных притязаний для того, чтобы сохранялась непоруганная древность, установленная канонами, как мы об этом всегда писали»<sup>36</sup>.

Впрочем, нельзя не признать, что Лев сам был виновен в сложившемся положении, не настояв на публикации своего письма Анатолию и оставив на усмотрение Юлиана Косского сообщить о нем императору Маркиану и отцам Собора или нет.

В апреле 454 г. Анатолий Константинопольский направил папе Льву послание, написанное по настоянию императора, в котором он вновь запросил у римского епископа согласие с решениями Халкидонского собора, принятыми по инициативе константинопольского клира<sup>37</sup>. По-видимому, сам факт составления этого письма был воспринят папой как признание Анатолием слабости собственного положения и Лев не преминул воспользоваться случаем вновь указать столичному предстоятелю на его место так, как его понимал римский понтифик. Со стороны Льва последовал отказ признать новое положение константинопольского архиепископа, которое он выразил в письмах самому Анатолию и император Маркиану, составленных в конце мая 454 г.<sup>38</sup>

Несмотря на эту достаточно жесткую позицию, переписка между Львом и Анатолием возобновилась, причем ни в одном из сохранившихся последующих писем римский епископ более не поднимал вопрос о 28-м правиле Халкидонского собора и новом положении константинопольского предстоятеля<sup>39</sup>. Далее вопрос этот не поднимается в отношениях между римскими понтификами и константинопольскими патриархами вплоть до понтификата папы Геласия I (492–496)<sup>40</sup>.

Из всего вышеизложенного выясняется вполне специфическая позиция Льва Римского относительно соборной регламентации положения константинопольского архиепископа как

предстоятеля столичной кафедры в рамках Вселенской верквы. Римский понтифик не соглашается с тем, что патриарх константинопольский получает равные с Римом привилегии, занимает второе место по чести после него, обходя, по мнению папы, Александрию и Антиохию, а также получает в свою юрисдикцию три диоцеца. Во всех этих пунктах он усматривает нарушение правил Первого вселенского никейского собора, а именно 6-го правила.

Основания для ранжирования достоинств вселенских престолов Лев усматривает именно в этом правиле, касающемся привилегий трех престолов: Римского, Антиохийского и Александрийского<sup>41</sup>. Как можно легко понять из оригинального текста канона, никакого сравнительного ранга престолов 6-е правило Никейского собора не устанавливало.

Между тем, в силу того, что Римская церковь фактически не участвовала в проведении этого Собора, а также в силу других обстоятельств, никейские каноны использовались Римом в фальсифицированном виде. В частности 6-е правило (по латинскому счету – 5-е) имело прибавку «*Ecclesia Romana semper habuit primum*» («Римская Церковь всегда обладала первенством»)<sup>42</sup>, которой не было и не могло быть в подлинных никейских канонах. Именно эту прибавку представители папы пытались использовать на Халкидонском соборе как подлинную, однако были уличены участниками Собора в подлоге<sup>43</sup>. Осознав, что их позиция не имеет реального канонического основания, легаты папы пытались сослаться на данные им в Риме инструкции касательно процедуры принятия решений на Соборе<sup>44</sup>, однако вердикт председательствующих на соборном заседании представителей императора был однозначным: «Все то, что мы обсудили, Собор одобрил»<sup>45</sup>.

Тем не менее, в Риме даже после этого инцидента ничуть не усомнились в том, что данная подложная вставка может быть использована и в дальнейшем для обоснования претензий Римской кафедры на церковное первенство. Наряду с использованием специфического учения о роли апостола Петра как первого епископа римского и римского понтифика – как «наместника Петра»<sup>46</sup> папа Лев, как мы видели выше, и дальше продолжил



использовать аргументы в пользу римского первенства, основанные именно на фальсифицированных канонах Никейского собора<sup>47</sup>, с целью воспрепятствовать возвышению Константинополя как второй по чести вселенской кафедры и архиепископии, которой отныне на основании соборного определения подчинялись диоцезы Фракии, Азии и Понта.

Тот факт, что Лев полностью поддержал позицию и поведение своих легатов по вопросу о привилегиях Константинопольской кафедры, может говорить о том, что Лев либо не осознавал, либо пренебрегал тем, что текст канонов Никейского собора в греческом оригинале и латинском переводе существенно различаются. И в самом деле, если бы Лев не опирался на прибавку «*Ecclesia Romana semper habuit primatum*», он едва ли смог бы заявлять, что никейские каноны утверждают некую иерархию престолов: подлинный греческий текст канонов включает подобное толкование. И между тем Лев такую иерархию выстраивал. Согласно его толкованию, никейские каноны ставили Рим на первое место, Александрию – на второе, а Антиохию – на третье<sup>48</sup>.

Изданный в Никее канон очевидным образом утверждал только сложившиеся церковно-политические отношения ряда диоцезов с крупными городами Империи: Римом, Александрией и Антиохией. Он не налагал запрета на дальнейшее церковно-политическое переустройство и не гарантировал, так сказать, «свободу митрополий». Тем не менее, исходя из вышеприведенных цитат, папа Лев, несмотря на четкое ограничение Халкидонским собором юрисдикции Константинопольского престола, представлял дело так, что 28-е правило угрожало старым привилегиям Александрии, несмотря на то, что ее юрисдикции не подверглись никаким изменениям. Что же касается юрисдикции Антиохии, действительно уменьшенной на Халкидонском соборе в результате отделения от Антиохийского патриархата Иерусалима с тремя палестинскими провинциями, папа Лев принял это изменение фактически безоговорочно, не заявляя при этом, что имело место нарушение никейских канонов.

В результате проделанного нами анализа папской позиции по вопросу 28-го правила Халкидонского собора можно сделать вывод, что новое положение Константинопольского престола было невыгодно папе в силу того, что столичная кафедра, заняв второе по рангу положение в продвигаемой Римом «иерархии Церквей», фактически стала первой кафедрой Востока. Поскольку же Рим уже в это время достаточно открыто проводил идею о том, что сравнительный ранг Церкви сопряжен с определенным набором властных прерогатив, то равные полномочия церкви Константинополя были для него неприемлемы.

Основной экклезиологический посыл, призванный прикрывать властные амбиции Рима, раскрывается пассажем из послания папы Льва к Анастасию, епископу фессалоникийскому. В этом послании римский понтифик излагает подход, согласно которому епископы, не имея равных властных полномочий, в итоге подчиняются епископу римскому: «Связь всего тела создает единое здравие, единую красоту; и эта связь всего тела требует единодушия, особенно же добивается согласия священников, у которых достоинство хотя и общее, однако не таково всеобщий ранг, поскольку и среди блаженнейших апостолов наряду с подобием чести было некое различие власти, и хотя избранность была равной, только одному было дано выдаваться среди всех. Из какового примера также возникло и различие епископов, и великим предназначением было предусмотрено, чтобы не все присваивали себе все, но были в каждой провинции те, которые среди своих братьев имеют [право] первого приговора. И опять же, чтобы некоторые, кто был поставлен в более крупных городах, принимали на себя и более обширную заботу, а через них забота о Вселенской церкви стекалась к единому престолу Петра, и ничто никогда не противилось своей главе»<sup>49</sup>.

Совершенно очевидно, что римский епископ рассматривал возвышение Константинопольской кафедры как фактор, резко ограничивающий возможности по постепенному подчинению «свободных» митрополий его, папы, прямой юрисдикции. В период своего понтификата папа Лев добился существенного

усиления властных полномочий Римской церкви в Галлии<sup>50</sup> и в Иллирике<sup>51</sup>.

Поскольку в предыдущие пятьдесят лет нестроения в диоцезах Малой Азии не раз давали Риму возможность проявлять свое влияние и там, папы, по-видимому, рассматривали независимые митрополии этого региона потенциально как территорию дальнейшего распространения своей юрисдикции при условии сохранения безвластного положения константинопольского епископа в соседних областях<sup>52</sup>. Проведение и принятие идеи о подчиненном Риму положении Александрии и Антиохии и их территориально ограниченное влияние давали Риму, таким образом, возможность получить власть во всей Вселенской церкви.

Фактически, добываясь вселенской церковной власти, – что является квинтэссенцией экклезиологического учения Рима, – папа Лев действовал вопреки тому, что говорил: «... то, что вообще было установлено для вечной пользы, да не подвергается никакому изменению; да не используется к частной выгоде то, что предназначено для общего блага. И при сохранении границ, установленных отцами, [никто] да не позарится на чужое, но в собственных законных пределах всякий, насколько способен, пусть упражняется в обширности любви»<sup>53</sup>.

---

<sup>1</sup> Leonis ep. 98. Col. 951–960. Письма папы Льва приводятся по изданию: PL. 1846. Т. 54.

<sup>2</sup> Согласно счету византийских канонистов: *Schwartz E.* Der sechste nicaenische Kanon auf der Synode von Chalkedon // *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse.* Berlin, 1930. Bd. 27. S. 611–640 (здесь: S. 612); *Martin Th.O.* The Twenty-Eighth Canon of Chalcedon: A Background Note // *Das Konzil von Chalkedon / Hrsg. von A. Grillmeier, H. Bacht.* Würzburg, 1953. Bd. 2: Entscheidung um Chalkedon. P. 433–458 (здесь: P. 433–435).

<sup>3</sup> *Souarn R.* Le 28<sup>e</sup> Canon de Chalcedoine // *Échos d'Orient.* 1897. Т. 1. Nr. 1. P. 19–22; *Caspar E.* Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft. Tübingen, 1933. Bd. 1. S. 525–555; *Klinkenberg H.M.* Papsttum und Reichskirche bei Leo dem Gro-

- Ben // ZSRGKan. 1952. Bd. 38. H. 1. S. 37–112; *Hofmann F.* Der Kampf der Päpste um Konzil und Dogma von Chalkedon von Leo dem Grossen bis Hormisdas (451–519) // Das Konzil von Chalkedon. Bd. 2. S. 13–94; *Monachino V.* Genesi storica del Canone 28° di Calcedonia // Gregorianum. 1952. Vol. 33. P. 261–291; *Idem.* Il Canone 28° di Calcedonia e S. Leone Magno // Gregorianum. 1952. Vol. 33. P. 531–565 (особенно: P. 542–546); *McShane P.A.* Romanitas et le pape Léon le Grand. Tournai; Montréal, 1979. P. 160–164; *Ullmann W.* Gelasius I. (492–496). Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter. Stuttgart, 1981. (Päpste und Papsttum, 18). S. 88–103; *Димитријевућ Б.* Лав Велики и питање папског примата // Црквене студије. Годишњак Центра за црквене студије. 2010. Год. 7. № 7. С. 127–135; *Ruyssen G.H.* Una rivisitazione del XXVIII canone del Concilio di Calcedonia (451) // Iura Orientalia. 2013. Vol. IX. P. 146–179.
- <sup>4</sup> Leonis ep. 98. Col. 956: «Τὸ ... ἐκ πολλοῦ κρατήσαν ἔθος...».
- <sup>5</sup> Ibid. Col. 956–958 (греческий текст).
- <sup>6</sup> Ibid. Col. 958B (греческий текст).
- <sup>7</sup> Leonis ep. 100. Col. 970–974; ep. 101. Col. 985–984. См.: *Monachino V.* Il Canone 28° di Calcedonia... P. 547–550; *Wessel S.* Leo the Great and the Spiritual Rebuilding of a Universal Rome. Leiden; Boston, 2008. [Supplements to Vigiliae Christianae. Texts and Studies of Early Christian Life and Language; 93]. P. 297–308.
- <sup>8</sup> Ibid. 100. Col. 974: «Ἐλπίζομεν δὲ ὡς συμφωνούντων τῶν τοῦ παντὸς κόσμου ἱερέων τὰ τοῖς ῥωμαϊκοῖς πράγμασι λυσιτελοῦντα ἢ θεία πρόνοια παρασχεῖν καταξιώσει».
- <sup>9</sup> Leonis ep. 101. Col. 960–962 (греческий текст).
- <sup>10</sup> Ibid. Col. 962: «...ὡς ἐν τούτῳ ἀφαιρεῖσθαι μᾶλλον τοῦ θρόνου Κωνσταντινουπόλεως χειροτονίας πλείστων ἐπισκόπων, ὥσπερ ἀπὸ ἐξήκοντα, καὶ ἑβδομήκοντα ἐνιαυτῶν ἐτόγχανεν ἐπιτελῶν».
- <sup>11</sup> Ibid. Col. 962C.
- <sup>12</sup> Leonis ep. 104–106. Col. 992–1010. См. также: *Hofmann F.* Der Kampf der Päpste... S. 15–16; *Monachino V.* Il Canone 28° di Calcedonia... P. 550–558.
- <sup>13</sup> Leonis ep. 104. Col. 993: «cupiditatis pravitate».
- <sup>14</sup> Ibid.: «...contra reverentiam tamen canonum paternorum, contra statuta Spiritus sancti, contra antiquitatis exempla».
- <sup>15</sup> Ibid. Col. 995: «quoniam dispensatio mihi credita est, et ad meum tendit reatum, si paternarum regulae sanctionum, quae in synodo Nicaena ad totius Ecclesiae regimen, Spiritu Dei instruente, sunt conditae, me (quod absit) connivente, violentur; et major sit apud me unius fratris voluntas, quam universae domus Domini communis utilitas».
- <sup>16</sup> Ibid. Col. 995–997.

- <sup>17</sup> Leonis ep. 105. Col. 999: «supra mensuram sui honoris».
- <sup>18</sup> Ibid. Col. 999: «...nullae de mensura honorum dissensiones, nulla de ordinationibus lites, nullae de privilegiis ambiguitates, nulla erunt de alieni usurpatione certamina; sed aequo jure charitatis, rationabilis et morum et officiorum ordo servabitur».
- <sup>19</sup> Ibid. Col. 999–1000. См.: *Monachino V.* Genesi storica del Canone 28°... P. 261–291; *Говорун С.Н.* Исторический контекст 28-го правила // Церковь и время. 2004. № 2 (27). С. 178–194.
- <sup>20</sup> Leonis ep. 105. Col. 1000: «in irritum mittimus et per auctoritatem beati Petri Apostoli generali prorsus definitione cassamus, in omnibus ecclesiasticis causis his legibus obsequentes quas ad pacificam observantiam omnium sacerdotum per trecentos decem et octo antistites Spiritus sanctus instituit: ita ut etiam si multo plures aliud quam illi statuere decernant, in nulla reverentia sit habendum, quidquid fuerit a praedictorum constitutione diversum».
- <sup>21</sup> *Wessel S.* Leo the Great... P. 308–321.
- <sup>22</sup> Leonis ep. 106. Col. 1003: «tamquam opportune se tibi hoc tempus obtulerit, quo secundi honoris privilegium sedes Alexandrina perdidit et Antiochena Ecclesia proprietatem tertiae dignitatis amiserit, ut his locis iuri tuo subditis omnes metropolitani episcopi proprio honore priventur».
- <sup>23</sup> Ibid. Col. 1005A.
- <sup>24</sup> Ibid. Col. 1007A.
- <sup>25</sup> Третий ранг Антиохийской церкви Лев подтверждает и в другом своем письме от 11 июня 453 г. (Leonis ep. 119. Col. 1042–1043): «Dignum est enim te apostolicae sedis in hac sollicitudine esse consortem et ad agenda fiduciam privilegia tertiae sedis agnoscere, quae in nullo cujusquam ambitione minuentur».
- <sup>26</sup> Leonis ep. 106. Col. 1007: «Non convellantur provincialium jura primatum, nec privilegiis antiquitus institutis metropolitani fraudentur antistites. Nihil Alexandrinae sedi ejus, quam per sanctum Marcum evangelistam beati Petri discipulum meruit, pereat dignitas; (...) Antiochena quoque Ecclesia, in qua primum praedicante beato apostolo Petro, Christianum nomen exortum est, in paternae constitutionis ordine perseveret, et in gradu tertio collocata numquam se fiat inferior. Aliud enim sunt sedes, aliud praesedentes; et magnus unicuique honor est integritas sua».
- <sup>27</sup> Leonis ep. 114. Col. 1029–1031.
- <sup>28</sup> Таким образом, невозможно согласиться с толкованием, предложенным Ф. Хофманном, что это послание «schliesst mit einem kräftigen Vorbehalt gegen Kanon 28» (*Hofmann F.* Der Kampf der Päpste... S. 17–18).

- <sup>29</sup> На это есть четкие указания, в частности, в посланиях № 115–116 самого Льва.
- <sup>30</sup> Это однозначно вытекает из слов самого папы (Leonis ep. 116. Col. 1036): «Поскольку благочестивейший император пожелал, чтобы я направил письма всем епископам, которые были на Халкидонском соборе, я [это] охотно исполнил, дабы чье-либо лукавое притворство не возжелало, чтобы мое мнение оставалось неопределенным» («Quod vero piissimus imperator ad omnes episcopos, qui Chalcedonensi synodo interfuere, voluit me scripta dirigere, quibus ea, quae illic de fidei regula sunt definita firmarem, libenter implevi, ne fallax cujusdam simulatio sententiam meam haberi vellet incertam»).
- <sup>31</sup> Leonis ep. 115. Col. 1031–1033: «Quod facilius clementia vestra arbitratur implendum, si per universa definitiones sanctae synodi Calcedonensis apostolicae sedi placuisse doceantur. De quo quidem ratio non fuit ambigendi, cum eius fidei omnium subscribentium consensus accesserit, quae ad me secundum formam apostolicae doctrinae ac paternaе traditionis emissa est».
- <sup>32</sup> Leonis ep. 106.
- <sup>33</sup> Leonis ep. 117. Col. 1039: «Duas a pari ad synodum epistulas feci: unam cui exemplaria epistulae meae ad Anatolium episcopum datae subdi feci, alteram, quae exemplaria subdita non haberet; tuo permittens arbitrio, ut quam dandam esse clementissimo principi duxeris, hanc trades, altera apud te retenta».
- <sup>34</sup> Ibid.: «...cui ideo scribere noluimus, (...) qui eum corrigi nolle per-speximus».
- <sup>35</sup> Leonis ep. 119. Col. 1045: «Quanta vero hoc diligentia custoditur a nobis, exemplaribus ejus epistulae, quam ad Constantinopolitanum episcopum, refrenantes ipsius cupiditatem, direximus, instrueris: quam in omnium fratrum et consacerdotum nostrorum facies notitiam pervenire, ut noverint pacem ecclesiasticam per concordiam Deo placitam debere servari».
- <sup>36</sup> Leonis ep. 127. Col. 1072–1073: «Epistolam sane meam ad Chalcedonensem synodum datam praesentibus episcopis et clericis lectam fuisse tuis epistolis retulisti; sed usque ad illud capitulum, quo ea quae de fide acta sunt meus videtur firmasse consensus. Unde miratus sum quod reliqua quae secuta fuerunt non pariter in notitiam eorum quibus sunt lecta prolata sint; cum maxime omnibus innotescere debuisset, improbum a nobis ambitum notatum fuisse, et novis usurpationibus obviatum: ut vetustas, quae est canonibus constituta, inviolata, ut semper scripsimus, servaretur».
- <sup>37</sup> Leonis ep. 132. Col. 1082–1084.
- <sup>38</sup> Leonis ep. 135–136. Col. 1096–1100.

- <sup>39</sup> См.: Leonis ep. 143, 146, 151, 155, 157, 163, 170 (к Геннадии Константинопольскому).
- <sup>40</sup> *Monachino V.* II Canone 28° di Calcedonia... P. 558–559; *Грацианский М.В.* Папа Геласий I (492–496) и его экклезиологические воззрения // Вест. ПСТГУ. 2016. Вып. 3 (65). С. 25–41.
- <sup>41</sup> *Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων* / Ἐκδ. Γ. Ῥάλλης, Μ. Ποτλῆς. Ἀθήνησιν, 1852. Τ. 2. Σ. 128: «Τὰ ἀρχαῖα ἔθῃ κρατεῖτω, τὰ ἐν Αἰγύπτῳ, καὶ Λιβύῃ καὶ Πενταπόλει, ὥστε τὸν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἐπίσκοπον πάντων τούτων ἔχειν τὴν ἐξουσίαν· ἐπειδὴ καὶ τῷ ἐν Ῥώμῃ ἐπισκόπῳ τοῦτο σύνηθές ἐστίν. Ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν, καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις, τὰ πρεσβεῖα σώζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις».
- <sup>42</sup> *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima.* Oxonii, 1904. Fasc. I. Pars 2. P. 120–121, 196–197, 260. См. также: *Schwartz E.* Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalcedon // *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche.* 1926. Bd. 25. S. 38–88.
- <sup>43</sup> АСОе. 1935. Т. 2. Vol. I. Pars III. P. 95 (454). См. также: *Кузнецов П.В.* Канонический статус Константинополя и его интерпретация в Византии // Вест. ПСТГУ. 2014. Вып. 3 (53). С. 25–51 (здесь: С. 36–37).
- <sup>44</sup> АСОе. Т. 2. Vol. I. Pars III. P. 99 (458): «Апостольский престол приказал, чтобы все совершалось в нашем присутствии, и поэтому, если что-то вопреки канонам было совершено вчера в наше отсутствие, мы просим ваше превосходительство приказать отменить [это], чтобы не содержалось с нашей стороны какого-либо спора в этих протоколах, и [следует Вам] знать, что мы ясно доложим апостольскому и во всей Церкви первенствующему епископу, чтобы он сам смог сделать заявление или о пренебрежении к собственному престолу, или о поправлении канонов».
- <sup>45</sup> Ibid. См. также: *Monachino V.* II Canone 28o di Calcedonia... P. 536–541.
- <sup>46</sup> *Ullmann W.* Leo I and the Theme of Papal Primacy // *Journal of Theological Studies.* 1960. Vol. 11. P. 25–51; *Idem.* Gelasius I... S. 61–70, 88–107; *Wessel S.* Leo the Great... P. 286–344.
- <sup>47</sup> Leonis ep. 104–106. Col. 992–1010.
- <sup>48</sup> *Димитријевић Б.* Лав Велики... С. 131–133.
- <sup>49</sup> Leonis ep. 14. Col. 676: «Connexio totius corporis unam sanitatem, unam pulchritudinem facit: et haec connexio totius quidem corporis unanimatatem requirit, sed praecipue exigit concordiam sacerdotum. Quibus cum dignitas sit communis, non est tamen ordo generalis: quoniam et inter beatissimos apostolos in similitudine honoris fuit quaedam discretio potestatis; et cum omnium par esset electio, uni tamen datum est ut caeteris praecerneret. De qua forma episcoporum

quoque est orta distinctio, et magna ordinatione provisum est ne omnes sibi omnia vindicarent; sed essent in singulis provinciis singuli, quorum inter fratres haberetur prima sententia; et rursus quidam in majoribus urbibus constituti sollicitudinem susciperent ampliozem, per quos ad unam Petri sedem universalis Ecclesiae cura conflueret, et nihil usquam a suo capite dissideret». См. об этом: *Ullmann W.* Leo I and the Theme of Papal Primacy. P. 25–51; *Idem.* Gelasius I... S. 67–77; *McShane P.A.* Romanitas et le pape Léon... P. 122–146; *Wessel S.* Leo the Great and the Spiritual Rebuilding... P. 297–308; *Powell D.* Haeres Petri: Leo I and Church Order // *International Journal for the Study of the Christian Church.* 2008. Vol. 8. Nr. 3. P. 203–210.

<sup>50</sup> *Малицкий Н.* Борьба Галльской Церкви против пап за независимость. Опыт церковно-исторического исследования из эпохи IV–V вв. Москва, 1903. С. 82–140; *Holmes T.S.* The Origin and Development of the Christian Church in Gaul during the First Six Centuries of the Christian Era. London, 1911. P. 452–462; *Caspar E.* Geschichte des Papsttums... Bd. 1. S. 440–445; *Haller J.* Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit. Stuttgart, 1950. Bd. 1. S. 163–165; *Langgärtner G.* Die Gallienpolitik der Päpste im 5. und 6. Jahrhundert. Eine Studie über den apostolischen Vikariat von Arles. Bonn, 1964. S. 61–79; *Ullmann W.* Gelasius I... S. 64–65; *Wessel S.* Leo the Great... P. 53–96.

<sup>51</sup> *Лепорский П.И.* История Фессалоникского экзархата до времени присоединения к Константинопольскому патриархату. СПб., 1901. С. 118–132; *Πιπερκόβιτις Αι.* Τὸ Ἰλλυρικὸν καὶ τὰ ἐπ’ αὐτοῦ δίκαια τῶν Ἐκκλησιῶν Ῥώμης καὶ Κωνσταντινουπόλεως. Ἐν Ἀθήναις, 1919. Σ. 32–55; *Streichhan F.* Die Anfänge des Vikariates von Thessalonich // *ZSRGKan.* 1922. Bd. 12. S. 330–384; *Pietri Ch.* La géographie de l’Illyricum ecclésiastique et ses relations avec l’Église de Rome (V<sup>e</sup>–VI<sup>e</sup> siècles) // *Villes et peuplement dans l’Illyricum protobyzantin.* Actes du colloque de Rome (12–14 mai 1982). Rome, 1984. (Publications de l’École Française de Rome, 77). P. 21–62; *Wessel S.* Leo the Great... P. 114–121.

<sup>52</sup> *Димитријевић Б.* Лав Велики... С. 130–131.

<sup>53</sup> Leonis ep. 106. Col. 1005 BC: «...ut quae ad perpetuam utilitatem generaliter instituta sunt, nulla commutatione variantur, nec ad privatum trahantur commodum, quae ad bonum sunt commune praefixa. Et manentibus terminis quos constituerunt Patres non invadat alienum. Sed intra fines proprios atque legitimos prout quis valuerit in latitudine se charitatis exerceat».



**Свое и чужое  
в русских путешествиях:  
к спорам западников и славянофилов<sup>1</sup>**

Парадоксальность русской истории (в том числе – в сфере идеологии) общеизвестна и общепризнанна. Нельзя сказать, что отечественная наука никогда не обращала внимания на неоднозначность исторических образов западников и славянофилов, не укладывающуюся в рамки стереотипов. Взять хотя бы славянофилов. Они принадлежали к самым образованным людям эпохи, как правило, владели несколькими древними и новыми языками, учились у «первоклассных умов Европы». Например, И.В. Киреевский в Берлине слушал лекции Ф. Шлейермахера и Г.В.Ф. Гегеля, в Мюнхене – Ф. Шеллинга, с последними двумя коротко общался и т.п. Конечно, далеко не случайным был и выбор названия для первого журнала Киреевского – «Европеец». Что уж говорить про А.С. Хомякова, феноменальная образованность которого поражала современников, и исследователи, пытаясь определить сегодня своеобразие его вклада в развитие русской мысли, то и дело прибегают к парадоксальным формулировкам: «А.С. Хомяков – русский европеец» (В.К. Егоров), «русское западничество славянофила А.С. Хомякова» (Е.А. Солодка) и т.п. Детские годы Ю.Ф. Самарина прошли в Италии и Франции и к семи годам будущий «наследник Хомякова», «даровитейший человек, с неколебавшимися убеждениями» (Ф.М. Достоевский) безукоризненно владел французским языком, свободно говорил по-немецки и на латыни, но с трудом изъяснялся по-русски. Самаринское семейство переселилось в Москву, где русский язык ему стал преподавать Н.И. Надеждин, будущий профессор и издатель «Телескопа», в котором в 1836 г. было опубликовано «Филосо-

фическое письмо» П.Я. Чаадаева – первый манифест западничества.

С этой (западнической) стороны не менее парадоксальна фигура В.Г. Белинского. «Всеми своими симпатиями, – писал И.С. Тургенев, – всей своей деятельностью принадлежал он к лагерю «западников», как их прозвали их противники. Он был западником не потому только, что признавал превосходство западной науки, западного искусства, западного общественного строя; но и потому, что был глубоко убежден в необходимости восприятия Россией всего выработанного Западом – для развития собственных ее сил, собственного ее значения»<sup>2</sup>. Но, по свидетельству того же Тургенева, «исторические сведения Белинского были слишком слабы: он не мог особенно интересоваться местами, где происходили великие события европейской жизни; он не знал иностранных языков и потому не мог изучать тамошних людей; а праздное любопытство, глазение, badauderie, было не в его характере». Летом 1847 г. Белинский «изнывал за границей от скуки, его так и тянуло назад в Россию. Уж очень он был русский человек и вне России замирал, как рыба на воздухе»<sup>3</sup>. Как видим, именно во время заграничного путешествия «русскость» западника Белинского проявилась с особенной очевидностью. Таким образом, характерная для любого путешествия жанровая установка (сопоставление *своего* и *чужого*) неизбежно способствует самоидентификации путешественника в *чужом* мире своего путешествия, что, естественно, не может не отражаться (порой парадоксально) в литературе путешествий<sup>4</sup>.

К лагерю западников безусловно принадлежал В.П. Боткин, друг Чернышевского и Белинского (Боткин, в частности, знакомил Белинского с последними достижениями европейской философии), собеседник Маркса, поклонник «нового духа» времени, разрушающего «основы человеческого общества», заложенные «скверным средневековьем» (государство, религия, церковный брак), враг «патриархальности» и «всяческих авторитетов», атеист, гедонист и т.д. и т.п. Выразительный портрет этого «низкопоклонника перед Западом» оставила в своих мемуарах А.Я. Панаева: «В.П. Боткин до смешного претендовал

казаться парижанином; он удивил меня, спрятав в карман два куска сахара, который остался у него от поданного ему кофе. Я спросила, для чего он это делает, и получила в ответ, что настоящие парижане всегда так делают, одни русские стыдятся экономии (...) В.П. Боткин сердился на меня за то, что я говорю по-русски на улице и в ресторанах, доказывая, что этого нельзя делать, потому что русских считают дикими, татарами и везде берут с них дороже, чем с других иностранцев»<sup>5</sup>.

Но в 1845 г. Боткин отправляется в Испанию и сталкивается с миром, который не вполне отвечал его сформировавшимся к тому времени представлениям «русского парижанина», безоговорочного поклонника прогресса и всего, что с ним связано (комфорта и т.п.). Вокруг этой стороны «Писем об Испании» (в 1847–1851 гг. печатались в «Современнике» и в 1857 г. в Санкт-Петербурге – отдельным изданием) сложился своего рода заговор молчания: о ней почти не упоминала современная журнальная критика (Чернышевский, Дружинин и др.), она не была ни разу проанализирована литературной наукой. Между тем, проблема, на наш взгляд, заслуживает особого внимания хотя бы только потому, что остается актуальной и сегодня.

В русском обществе как-то само собой утвердилось мнение, что Испания в чем-то похожа на Россию. Особенно много об этом говорили во время наполеоновских войн, когда в борющихся с французскими захватчиками гверильях видели подобие русских партизан. К этому можно добавить, что обе страны лежат на окраинах европейского мира: Россия на северо-востоке, Испания – почти напротив, на юго-западе. В литературе (особенно западноевропейской) не раз высказывалось мнение, что испанцы и не принадлежат по большому счету к европейской культуре, цивилизации (об этом писал и В.К. Кюхельбекер в «Европейских письмах»). К тому же и у России, и у Испании были, если можно так выразиться, особые исторические отношения с Востоком, которых и в помине не было у других европейских стран. В VIII в. Испанию захватили арабы-мусульмане (мавры). В ходе Реконкисты к XV в. католическая страна была освобождена. О нашествии монголо-татар на Русь

в XIII в. можно было бы и не упоминать, вскоре (в начале 1320-х годов) монголы приняли ислам.

Тут, разумеется, есть и существенные отличия. Татары, как принято говорить, пришли и ушли, а затем приходили много раз, но оккупации, как таковой, никогда не было. В отличие от испанских мавров, которые, поселившись на Пиренейском полуострове, во многом «цивилизовали» Испанию: строительство водопроводов, возделывание новых злачных культур, например, риса, т.д. Впрочем, о последнем Боткин говорит в «Письмах об Испании» достаточно подробно. Нам же понадобилось привести общеизвестные сведения из истории двух государств, чтобы лучше понять, о чем русский путешественник умалчивает.

Столкнувшись с влиянием европейской цивилизации в Испании («офранцузиванием», как это назвал Дружинин в рецензии на «Письма об Испании») Боткин поднимается до масштабных обобщений, которые, как всякие обобщения, оказываются актуальными не только для Испании, но и для России. Тем более что проблема, поставленная Боткиным, на его родине была в центре полемики между западниками и славянофилами, обсуждалась в журнальной публицистике, выносилась на страницы повестей и романов. К тому же русские аллюзии, помимо прямых сопоставлений (ландшафт и т.д.), читаются в «Письмах» очень легко: Мадрид своим искусственным «происхождением», нездоровым климатом, космополитизмом походит на Петербург; реформаторская деятельность Карла III, включая гонения на национальную одежду, – на преобразования Петра I и т.д.

Испанцев, как и русских, было принято считать самыми религиозными народами в Европе (при всех исторических и профессиональных различиях), иначе говоря – самыми отсталыми. Но вот какая «неожиданность» случилась в Испании: «Европа считала Испанию страной самой католической в мире, а испанский народ резал или по крайней мере дал резать своих монахов, дал светской власти обобрать свои церкви и монастыри и, наконец, с тем же равнодушием смотрел, как уничтожили его монастыри...»<sup>6</sup>. Конечно, Боткин никак не мог заглянуть в XX в., хотя сходство картин поразительно, но последовательная и успешная в целом секуляризация русской жизни при Петре I,

Екатерине II была ему хорошо известна и, по сути дела, только поддерживалась.

Однако в ответ на насильственную попытку реформирования их внешности, национальной одежды испанцы подняли восстание. Русское дворянство, за немногими исключениями, безропотно согласилось с подобными нововведениями. Одним словом, испанцы и, особенно, испанки восхищают Боткина, и он не собирается этого скрывать.

Поэтому русскому путешественнику жаль «национальных особенностей одежды, обычаев, словом, жизни» испанцев, и он невольно задается вопросом: «Неужели национальное так противоположно общечеловеческому, что первое стремление цивилизации всегда – стереть национальную одежду, обычаи, – словом, то, что больше всего лежит к сердцу народа» (99). Боткин немало говорит о «предрассудках исключительности» у испанцев и, кажется, при этом опять намекает на русских, во всяком случае, объективно получается именно так: «Нет народа, который бы с большим негодованием бранил, всячески отрицал свою страну, видел в ней только одно дурное, и в то же время я не знаю народа, более гордящегося своей национальностью» (75).

Испанофильство Боткина распространяется и на простой народ, которому он посвящает восторженную характеристику, отдавая испанцам предпочтение перед всеми другими европейскими нациями. Стоит ли говорить, что напрашивающаяся сегодня аналогия с русским народом и его богатейшим фольклорным наследием (многие памятники которого были уже опубликованы к тому времени И.М. Снегиревым, И.П. Сахаровым и др.), у Боткина не просматривается. Неслучайно в отечественной фольклористической науке закрепилось мнение, что он «совершенно отрицал народную культуру»<sup>7</sup>. Между тем русский путешественник отмечал в «Письмах об Испании»: «Говорят, что в Испании народ беден, невежествен, полон суеверия и предрассудков, что просвещение в нее не проникало. Так по крайней мере думает вся Европа. Но поставьте этого невежественного испанского мужика рядом с французским, немецким, даже с английским мужиком и вы удивитесь его на-

туральному достоинству, его деликатным манерам и его языку, правильному, чистому» (191).

Даже в источниках своей просвещенности, по мнению Боткина, испанский простолудин не похож на западноевропейского, хотя нам в чем-то напоминает русского: «Низшее сословие здесь несравненно образованнее низших сословий в Европе; только под этим словом не нужно понимать книжное образование, а образование, составившееся из нравов, обычаев, преданий, – так сказать, историческое образование, которое в испанском народе несравненно сильнее, глубже, нежели во всех других народах Европы. Это образование всей натуры человека, а не одной только головы» (191). И далее следует апология народной культуры Испании тем более поразительная, что в основных и принципиальных чертах она полностью совпадает со славянофильскими воззрениями: «Уже довольно указать на то, что ни один народ не имеет такой богатой поэтической литературы, как испанцы; народная поэзия их живет не в книгах, а в непрерывном изустном рассказе (...) Решительно во многом испанцы составляют исключение (в самом лучшем смысле этого слова) из прочих народов Европы, и к ним всего меньше прилагаются те общие теории и определения, которыми книжные умы так любят играть в политику и историю» (191).

Впрочем, народную культуру Испании высоко оценивали и некоторые западноевропейские путешественники (Т. Готье и др.). Принято считать, что именно в это время в Европе складывается своеобразный культ испанской национальной музыки и танца, и, во многом увлеченный этим модным поветрием, в 1845–1846 гг. в Испанию отправляется из Парижа М.И. Глинка. Здесь он записывал народные песни, сам танцевал фанданго и т.п.<sup>8</sup> М.П. Алексеев отмечал удивительное сходство этих песен с теми, на которые по существу тогда же обратил внимание Боткин<sup>9</sup>.

Осознавая противоречивость своей позиции даже в вопросе о национальной одежде, автор «Писем об Испании» торопится отмежеваться (снова с эстетической точки зрения) от того, что буквально коробит его в родной стране и кажется нарушением правил приличия и тонкого вкуса. Русский *couleur locale*, в ча-

стности, женский костюм, удручающим образом соответствует, по его мнению, физическим недостаткам национального этнического типа и должен быть вынесен за скобки обсуждаемой проблемы. Другое дело испанские женщины, их внешность и наряды.

Именно любовь к Испании заставляет Боткина отказываться от тривиально-западнического, заданного заранее подхода к проблеме соотношения национального и общечеловеческого, Востока и Запада<sup>10</sup>. Он поднимается до публицистического пафоса, обличая нетерпимость и агрессивность европейской цивилизации. Логика его рассуждений порой явственно напоминает будущую критику «общечеловеческого» миропорядка у Достоевского, Страхова и др. почвенников. «Они неспособны понять меня, гордо говорит европейская цивилизация, и потому осуждены уступить место моим племенам или влачить жизнь животных и гибнуть». Далее идет еще не потерявший тогда своей злободневности пример из истории покорения Америки и прямо следующий из него закономерный вывод: «Так же, может быть, впоследствии будут истреблены европейскими племенами и племена Азии и Африки». Еще больше заострить проблему помогает обращение к истории: «Но отчего же древняя цивилизация так охотно принималась народами Востока? Отчего она не осуждала их на смерть, а вызывала к жизни?» (128).

Но рефлектирующий Боткин обращается к самому себе и признает в духе будущих построений Н.Я. Данилевского в России, А.Д. Тойнби – на Западе, что проблема лежит гораздо глубже. Мир Востока, как выясняется на примере мавританских дворцов Альамбры оказывается чуждым и ему. «Я говорю: чуждого потому, что я, ходя по Помпее и Геркулануму, в тысячу раз больше чувствовал связь свою с римлянами и яснее понимал их, нежели теперь понимаю мавров, бродя по их дворцу. Для жителей Европы есть в характере и жизни Востока нечто ускользающее от их ясного понимания. Мы гораздо больше можем понять и прочувствовать в себе жизнь древнего грека и римлянина, нежели жизнь араба» (179). Этим и хочется объяснить «исторические эксцессы» во взаимоотношениях За-

пада и Востока, но подобное признание отнюдь не означает обретения выхода из создавшегося положения.

Конечно, Боткин не дожил до эпохи глобализации, но критика ее принципов, закладывавшихся в его время, проводится им достаточно остро и последовательно: «Европейская цивилизация хвалится общечеловеческими элементами, – констатирует он в письме из Танхера (Танжера. – *В.Г.*), – но отчего она с такими тяжкими насилиями прокладывает себе путь? Отчего эти миллионы народов, живущих возле нее, не только не чувствуют к ней никакого влечения, но соглашаются лучше погибнуть, нежели принять ее?» (128).

Впрочем, путь, по которому должно пойти человечество и который может предложить ему Боткин, дабы разрешить геополитические проблемы, мало чем отличается от сегодняшних либеральных призывов к развитию «толерантности и мультикультурности»: «Не справедливо ли скорее то, что эти мнимые общечеловеческие элементы, которыми так гордится европейская цивилизация, в сущности, еще бедны общечеловеческим. Может быть, этой цивилизации недостает еще многого, может быть, она должна совершенно преобразиться, для того, чтоб пристали к ней Азия и Африка; может быть, в ней и нет тех человеческих элементов, на которые могла бы откликнуться одичалая, но все-таки человеческая природа Востока» (128).

Несколько неожиданно для автора, если бы он, конечно, об этом знал, «Письма об Испании» и, вообще, испанская тема попали в центр обсуждения вопросов, связанных как раз с Россией и с ее политикой на Кавказе. Мы имеем в виду переписку гр. А.П. Толстого с Гоголем в 1847 г. В письме от 5 августа 1847 г. крупный государственный деятель, бывший боевой офицер, тверской и одесский губернатор и будущий обер-прокурор Святейшего Синода, охарактеризовал «наши кавказские дела» как «постыдные» и добавил, что больше всего «жалеет черкес» (в духе будущих построений К.Н. Леонтьева). «Как можно дойти до такой нелепости, – продолжал Толстой, – чтобы положить на мере истребление лучшей, первой, совершеннейшей физически, породы из всех известных на земном шаре. Это бы для нас <было> неоцененное сокровище, рассад-



ник силы и красоты: а мы их бесщадно и бездумно губим, и огнем, и мечом, и отравляем воронцовским просвещением, т.е. ромом, вином и прочими плотоугодиями». А в конце письма он явно по аналогии вспомнил об истории Испании (Толстой только что прочитал труды Ф. Минье об истории Испании), находя в ней «для нас уроки и указания». «Впрочем, – добавил граф, – что бы я ни читал, везде мне чудится Россия и весьма мрачная для меня ее будущность».

Гоголь на это письмо ответил 8 августа: «Старая Испания, точно, все могла бы иметь и все потеряла. Но новая Испания в ее нынешнем виде стоит того, чтоб ее рассмотреть: это начало чего-то». И в подтверждение своих слов сослался на журнальную публикацию «Писем об Испании»: «Я пробежал на днях напечатанные в «Современнике» (...) письма русского, там бывшего, Боткина, которые, во многих отношениях, очень интересны, особенно там, где обнаруживают свежесть сил народа и характер, очень похожий на характер добрых, простых народов, образовавшийся, однако ж, в это время смут, которые не допустили воцариться там ни новой гражданственности, ни новой роскоши»<sup>11</sup>.

Поиском этих «добрых, простых народов» на земле и будет заниматься русская литература и, прежде всего, литература путешествий вплоть до «Дерсу Узала» В.К. Арсеньева. Во всемирном масштабе попытался осуществить эту задачу И.А. Гончаров во «Фрегате «Паллада». Что касается русского «доброего, простого» человека, то галерея героев отечественной классики говорит сама за себя: лермонтовский Максим Максимыч, толстовский Платон Каратаев, мужик Марей у Достоевского и т.д. В истории русской литературы есть произведение, которое произвело на современников (как славянофилов, так и западников) одинаково сильное впечатление. Его автором был, в сущности, именно такой «добрый, простой» русский человек.

В начале 1855 г. в Москве увидела свет книга, называвшаяся «Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой земле постриженника Святыя горы Афонския инокa Парфения».

Ничего необычного в самом этом факте не было: вышло из печати очередное духовное сочинение, принадлежавшее к популярному когда-то на Руси паломническому жанру. Такие произведения печатались и в XIX в., но времена переменялись и интерес к ним продолжал проявляться преимущественно в среде духовенства или простонародья, а столичные литературные журналы, да и сама «просвещенная публика» не обращали на них особого внимания. Отношение к ним можно назвать музейным или антикварным: раритет свидетельствовал о давно прошедшей эпохе и в этом качестве должен был почитаться, даже исследоваться специалистами, но быть причисленным к живым явлениям современности он мог разве что по недоразумению. Такое отношение было сродни отношению к самому народу с его архаичными литературными пристрастиями к житиям святых, «милорду глупому» и т.п. Народ надо просвещать, поднимать до уровня современной образованности («Белинского и Гоголя») и тогда в обществе должно наступить полное взаимопонимание и, может быть, даже благоденствие. Православная церковь, уже ставшая после петровских реформ одним из подразделений государственного аппарата, также должна вступить на путь прогресса и преобразиться. Конечно, лучше всего по католическому (или протестантскому) образцу, оставив малопонятный богослужебный язык, изменив внешность своих служителей и т.д. В противном случае, ей ничего не останется как по-прежнему обслуживать, или, выражаясь на ее языке, окормлять, простой народ и даже не пытаться внести свой вклад в дело просвещения. Так, или примерно так, можно представить себе историко-культурную ситуацию в России, ведь даже Пушкин, сетуя на отсталость современного духовенства, причину видел в том, что оно «носит бороду» и, следовательно, «не принадлежит к хорошему обществу» (в черновом варианте письма к П.Я. Чаадаеву от 19 октября 1836 г.)<sup>12</sup>.

В литературе уже наметился, если угодно, европейский путь примирения двух, на первый взгляд, взаимоисключающих традиций: древнерусской христианской, церковной и современной светской. Разумеется, попытку Гоголя «сблизить изящную словесность с духовной» в «Выбранных местах из пере-

писки с друзьями» следовало признать неудачной, но именно на почве древнего паломнического жанра, берущего в русской литературе начало от средневековых хождений, «церковно-беллетристическое направление» добилось к середине XIX в. безусловных успехов. Так «Путешествие ко святым местам в 1830 году» (СПб., 1832) А.Н. Муравьева сразу же было переиздано в 1833 и 1835 гг., а затем в 1840 и 1848 гг. Муравьева неслучайно называли «русским Шатобрианом» по имени автора прославленного «*Itinéraire de Paris à Jérusalem...*» (Paris, 1811). И хотя третьему изданию «Путешествия ко святым местам» он предпослал обстоятельный обзор «Русских путешествий в Святую Землю», где рассказал о полутора десятке памятников паломнической литературы, начиная с XII в., его собственные литературные вкусы и симпатии лежали отнюдь не в отечественном Средневековье. Русская литература путешествий после «Писем русского путешественника» Н.М. Карамзина (1801) стала бурно и, так сказать, экстенсивно развиваться и, наряду с западноевропейскими, осваивать и древнерусские паломнические маршруты. Одно за другим выходят «Путешествие по Святой Земле в 1835 году» (СПб., 1838) и «Путешествие к семи церквям, упоминаемым в Апокалипсисе» (СПб., 1847) А.С. Норова, в 1849–1850 гг. по Ближнему Востоку путешествует П.А. Вяземский и т.д. вплоть до XX в., когда туда же в поисках новых впечатлений отправился И.А. Бунин, а на Афон – Б.К. Зайцев.

Между тем появление книги о Парфения было замечено критикой. Одним из первых на нее откликнулся в краткой рецензии Чернышевский: «Напрасно было бы искать системы в его книге, – вынес он снисходительный приговор, – и точное понятие об оригинальности ее наивного изложения можно получить, только перелистовав (*sic!* – В.Г.) ее»<sup>13</sup>.

Чернышевский во многом прав: никакой системы в книге о Парфения действительно нет. «Сказание» даже на фоне одного из самых свободных в литературном отношении жанров поражает своей сюжетно-композиционной раскованностью. Автор «Сказания» отступает даже от, казалось бы, никогда и никого из путешественников не связывавшего принципа: вести

свой рассказ более или менее последовательно, день за днем, описывать один географический пункт за другим. Хотя, конечно, и сам этот принцип в литературе путешествий порой существенно переосмыслялся, пародировался, но только в целях литературной игры, чаще всего комической<sup>14</sup>.

У о. Парфения, напротив, все совершенно серьезно. Он не боится повторов и десятки раз приводит одни и те же цитаты из Священного Писания (нередко на соседних страницах), из святоотеческой литературы, иногда возвращается к тем же самым сюжетам и фактам, то ли очередной раз напоминая о них, то ли просто забыв, что уже рассказывал. Повествование в книге, особенно в ее первой части, то и дело останавливается, превращаясь по существу в полемический трактат, иногда «в лицах», направленный против старообрядцев. Здесь можно встретить пространное «Размышление о милосердии Господнем, о Святой Церкви и о проч. (sic! – В.Г.)», завершающее первую часть, и «Сказание о почившем в Бозе старце Данииле, жившем и подвизавшемся в сибирской стране, близ города Ачинска» в третьей части (в том же 1855 г. о. Парфений издаст его отдельно), а в последней, четвертой части книги помещен по сути дела современный афонский патерик, точнее, материалы к нему: «Жизнь иеросхимонаха Арсения», «Жизнь Григория Болгарина»<sup>15</sup>.

Сразу же обратил внимание на «Сказание» Аполлон Григорьев. Все особенности книги о. Парфения критик объявил литературными достоинствами и, в первую очередь, язык. В статье «О правде и искренности в искусстве», напечатанной в третьем томе славянофильской «Русской беседы» за 1856 г., А.А. Григорьев писал о «меткости выражения в отношении к явлениям внутренней жизни» у о. Парфения<sup>16</sup>. В позднейших «Парадоксах органической критики» он разовьет эту характеристику, связав с судьбой самого автора «Сказания»: «Вышедший из раскола, – стало быть, несмотря на выход, сохранивший то, что в расколе нашем дорого (...) его, так сказать, растительную, коренную связь с бытовыми старыми началами, – инок Парфений как будто сохранил что-то от живой энергической речи протопопа Аввакума – или, лучше сказать, своеобразная же, как и самый талант, речь его представляла какую-то стран-

ную и, пожалуй, пеструю, но обаятельно наивную и живую смесь книжного (и даже невежественно книжного) языка с живым народным...»<sup>17</sup>.

Для Григорьева было очевидным, что связь русских «с историею, с стариною – поддерживается церковью...». Древняя Русь никогда не умирала: она продолжает жить и сегодня в памятниках средневековой архитектуры, иконописи, в православных святынях. К тому же она сопротивляется «общему уровню казенщины», затронувшему в послепетровское время и церковь. Живая связь с прошлым осуществляется через народ, ведь только «на почве народного (не официального) православия вдруг, неожиданно вырастает перед Вами благоухающий цветок в виде книги о Парфения».

Выход «Сказания» в свет становится для критика основным аргументом в споре Григорьева с западниками (в частности, с Боткиным). Книга о Парфения для него принадлежит древней литературной традиции, у истоков которой стоит в 1837 г. впервые полностью изданное И.П. Сахаровым «Хождение игумена Даниила». Правда, Григорьев не очень твердо помнит само «Хождение» и путает иерусалимского короля Балдуина I, принимавшего в начале XII в. с почетом «игумена Русския земли», с его старшим братом Готфридом Бульонским. Да и в самом определении «Сказания» как «благоухающего цветка» чувствуется легкий налет эстетизма. Но суть дела от этого не меняется. Книга о Парфения, – вдохновенно убеждает своего адресата-западника критик, – «не только что восстанавливает перед Вами свежестью чувства и безыскусственно-старыми формами языка связь с теми временами, когда игумен Даниил повесил, с позволения Готфрида Бульонского, у гроба Господня *кандило за землю русскую*, но показывает ясно, что связь эта никогда существенно и не разрывалась, что коренной русский человек остался все такой же, каков он был во времена Мстиславов – стоятелей за вольную жизнь старой Руси...»<sup>18</sup>.

Создается впечатление, что перед каждым из участников переписки в то время лежало на письменном столе по «Сказанию». Во всяком случае, чем-нибудь другим трудно объяснить тот факт, что Аполлон Григорьев, в конце концов, начинает

ссылаться на книгу о Парфения постранично, вероятно, не без наивности полагая, что адресат письма тут же бросится читать по его указаниям собственный экземпляр. При всей фантастичности такого предположения совсем исключить его все-таки нельзя. Ведь вспоминал же впоследствии в «Парадоксах органической критики» (1864) Григорьев о том, как он был «весь под влиянием этой удивительной книги, носился с нею, что говорится, «как курица с яйцом»» и познакомил со «Сказанием», в том числе и Боткина<sup>19</sup>. Но разговор о книге не был еще завершен и в письме к Боткину: «Все старое найдете Вы, – продолжал Григорьев, – вечно новым, вечно живущим, существенным в книге отца Парфения, все даже до племенной вражды, которая наивно высказывается у него к гуцолам (хохлам), как наивно высказывается она у летописцев. Этим мирозерцанием – живут, как идеалом, конечно, – более 70 000 000 народонаселения: и насколько это мирозерцание способно к глубине мысли и к поэзии образа – свидетельство в той же книге о Парфения...»<sup>20</sup>.

Критик попытался, как сегодня бы сказали, ввести книгу о Парфения в контекст развития современной русской литературы, в первую очередь, паломнической. В ней сразу же был найден антипод «Сказанию», создателю которого Григорьев всегда был готов «поклониться в ноги» при том, что «не мог без желчи слышать *имя* Андрюшки Муравьева» (из письма Е.Н. Эдельсону от 13 декабря 1857 г. из Флоренции). Кажется, он почти никогда иначе и не называл автора «Путешествия ко святым местам» и других многочисленных сочинений «по церковному вопросу». «В абсолюте, т.е. в вере, есть действительно нечто таинственное – но оно иногда удивительно ясно», – писал Григорьев своему тезке поэту А.Н. Майкову 9 января 1858 г. из Флоренции. И предупреждал: «Только опять под видом веры – Бога ради, не увлекись православием Андрюшки Муравьева. Это мерзость несодеянная...»<sup>21</sup>. «Никто не знает, и знать не хочет, – делился Григорьев своими размышлениями с М.П. Погодиным в письме от 7–10 марта 1858 г. из Флоренции, – что в нем-то, т.е. в *православии* (понимая под сим (...) православие отца Парфения (...) и исключая из него только (...)

Андрюшку Муравьева) заключается истинный демократизм, т.е. не *rehabilitation de la chair* (*фр.* реабилитация плоти. – В.Г.) – а торжество души, *душевного начала*<sup>22</sup>.

Очевидно, сразу же по прочтении «Сказания» о Парфения Григорьев задумал написать о нем статью для «Библиотеки для чтения» А.В. Дружинина и получил на это согласие редактора. Однако статья Григорьева в этом журнале, так же, впрочем, как и во всех других, не появилась. В любом случае, это была бы, наверное, лучшая статья о книге о Парфения. Ведь мог же критик посвятить ей восторженные, но и точные слова из письма к редактору «Библиотеки»: «Как – вдруг, откуда-то, из уединенного скита, спадает книга, которая языком, чувством и проч. – соединяет Россию XIX века с всею старою жизнью, – наглядно, ясно и вместе наивно, – книга, отмеченная печатью великого поэтического дарования, соединенного с младенческою простотою, – книга, освежившая многих, – книга, которой ничего подобного нигде не встретите (...) не дрогнет ли несколько раз рука, не остановится ли мысль, боясь и не стать с нею в уровень и дойти до ложного напряжения...»<sup>23</sup>.

Западник Дружинин вполне понимал своего корреспондента, ведь он также принадлежал к числу самых горячих почитателей «Сказания». В 1859 г. критик, например, писал о «сподвижниках порывистого благочестия, раскаяния и христианского милосердия, которые изображены вдохновенным пером инок Парфения»<sup>24</sup>. Аполлон Григорьев в «Парадоксах органической критики», в очередной раз давая восторженную характеристику книге инок Парфения, вспомнил и о «людях, которых уж никак нельзя заподозрить в аскетических наклонностях, но которые только что не сузили в угоду теориям своего нравственного и эстетического захвата, а предпочли лучше при недостатке какой-либо веры остаться дилетантами». Речь шла о Боткине и Дружинине, на которых, по утверждению Григорьева, книга о Парфения произвела «неотразимое обаяние», и по крайней мере с художественной точки зрения они оценили ее «в точности» и «до тонкости». Боткинских печатных отзывов на «Сказание», так же, как и мы, Григорьев не знал, поэтому в подтверждение своих слов вынужден был сослаться только на

«статью Дружинина в «Библиотеке»». О ней же он упоминал и в работе «Западничество в русской литературе» (1861), когда, описывая реакцию на книгу о. Парфения «образованного класса», привел в качестве примера «такого тонко развитого и мало способного к неприличным увлечениям критика», как Дружинин, посвятившего «Сказанию» «слова сочувствия (хоть и величавого)»<sup>25</sup>.

Правда, назвать рецензию Дружинина в июльском номере «Библиотеки для чтения» за 1860 г. полноценной статьей вряд ли возможно. Но в ней и в самом деле имелся дифирамб, во многом затмевающий даже самые громкие слова, воздававшиеся книге о. Парфения Григорьевым: «Путешествие инок Парфения есть океан поэзии, бессмертная книга, которая останется в русской литературе на столетия, и с каждым годом будет приобретать большую и большую славу». Однако самая высокая оценка «Сказания» без анализа остается только сотрясением воздуха, и критик вынужден намекнуть, учитывая, вероятно, уже появившиеся в печати отзывы о «Сказании», что только «эстетическая критика», читай: сам Дружинин, сможет сказать об о. Парфении по-настоящему весомое «слово». Но тут, предупреждает он, читателям придется запастись терпением: весомые и окончательные «слова» появляются не сразу. Дружинину приходится повторить аргумент, к которому уже прибежал Григорьев в письме к редактору «Библиотеки» от 19 сентября 1856 г.: «труды такого рода», как книга о. Парфения, «ждать могут» сколь угодно «долго», говорить о «Сказании» «всегда будет современно». Но чтобы все-таки хоть чем-то подкрепить свой отзыв, Дружинин вынужден в конце рецензии сослаться на авторитетное мнение «первых представителей нашей литературы», между которыми можно «насчитать не один десяток людей, вполне сознавших, что в странствованиях инок Парфения сказался России *великий русский писатель*»<sup>26</sup>.

Здесь он ничуть не покривил душою. Собственно, и краткий печатный отклик Дружинина на «Сказание» во многом повторяет гораздо более пространную характеристику книги, которая была дана им самим в эпистолярном жанре, – и в том же высоком тоне, хоть и более лаконично, поддержана его адреса-



том (кстати сказать, этот ответ Дружинин почти буквально процитировал в своей рецензии). Речь идет о переписке Дружинина с И.С. Тургеневым осенью 1858 г. В письме от 19 сентября Дружинин сообщал, что «читал за лето одно поистине превосходное сочинение, изданное в России несколько лет тому назад и, кажется, оцененное лишь московскими ханжами и поврежденным Аполлоном Григорьевым». Удивляться некоторой бесцеремонности эпитетов, которыми Дружинин награждал московских литераторов, не приходится. Ведь сейчас шел почти домашний разговор между людьми одного круга, близкими по происхождению, воспитанию, образованию и литературным вкусам в отличие от московских «славян», как пренебрежительно любил их называть петербургский критик. Очередной раз удивляться, вслед за «поврежденным» Григорьевым, приходится как раз другому: это «превосходное сочинение» действительно «шевелило доселе молчавшие (...) струны» в душах русских европейцев. А пока Дружинин вспомнил, что видел эту книгу у Тургенева «на столе когда-то», но тот ее, «вероятно, проглядел без внимания, благодаря Петербургу и (...) непотребному образу жизни в Петербурге».

Далее в письме следует замечательная характеристика «Сказания», написанная искренне, со знанием дела, содержащая емкие и яркие формулировки. «Или я жестоко ошибаюсь, – уверенно заявил Дружинин, – или на Руси мы еще не видали такого высокого таланта со времен Гоголя (хоть и род, и направление, и язык совершенно несходны)». «Таких книг между делом читать нельзя, – наставлял он своего адресата, – а если Вы еще проживете в деревне, то засядьте на неделю и погрузитесь в эту великую поэтическую фантазмагорию, переданную оригинальнейшим художником на оригинальнейшем языке». Дружинин продолжает, уточняет и дополняет свою оценку, прямо обращаясь к содержанию книги. «Первая часть скучнее других, а вся *вторая* и части третьей и 4-й части удивительны. Убеждения автора так чисты и простодушны, его *графический* талант так велик, что целая незнакомая нам сторона жизни открывается вся, в ряде мастерских описаний природы и живых лиц. Из всех старцев и постников, описанных Парфением, ни

один не похож на другого, а некоторые, как, например, духовник Арсений, исполнены библейской прелести».

И тут опять неслучайно всплывает имя Гоголя. Русское «образованное общество», так же, впрочем, как и православная Церковь, как известно, в целом не приняли «Выбранных мест из переписки с друзьями». Большинство читателей холодно отнеслись и к сохранившимся фрагментам второго тома «Мертвых душ», полагая гоголевских «положительных» героев за искусственные и малоубедительные в художественном отношении фигуры. Причину подобного «падения великого таланта» видели во влиянии на писателя православного вероучения, представленного в данном, конкретном случае в лице ржевского протоиерея о. Матфея Константиновского, близкого к Гоголю в последние годы его жизни. Но вполне отдавая себе отчет в том, что «неудача» Гоголя совсем не означала бесперспективности именно такого направления в русской литературе, Дружинин убежденно констатировал: «Если б Гоголь, во второй части «Мертвых душ», вместо Муразова и героев в таком роде, изобразил подобное лицо, мы все, несмотря на наши понятия, упали бы перед ним на колени и прославили бы его беседы с отцом Матвеем...»<sup>27</sup>. Получается, что Гоголь все-таки напрасно не отправился на Афон дописывать «Мертвые души», как одно время собирался.

И напоследок, как полагается, снова о языке книги о. Парфения, но с учетом особой, «исихастской» точки зрения на словесность, на что никто еще не обращал внимания. «И относительно языка, – замечает Дружинин и обобщает, – всякому русскому читателю стоит изучать Парфения; уж одно то выше всякой оценки, что этот человек в жизнь свою не читал ничего литературного, о красоте слога понятия не имеет и часть жизни провел с людьми, считающими молчание за подвиг, а всякое лишнее слово чуть не за преступление»<sup>28</sup>.

Однако любопытно и то, что Тургенев совсем не кажется «оглушенным» подобными откровениями. Напротив, он отнесся к ним с полным пониманием и ответил Дружинину с не меньшим энтузиазмом. «Парфения я читал при всей моей беспутной петербургской жизни, – чуть ли не обижается он на

«подозрения» Дружинина в письме от 10 октября, – и нахожу Ваше мнение о нем совершенно справедливым; это великая книга, о которой можно и должно написать хорошую статью». Но и тут не обошлось без почти ритуального выпада в адрес Муравьева, а заодно и цензуры. «Это не то, что муравьевская ложь, которую за невозможностью отозваться о ней как следует, – следует похоронить молчаньем». И, наконец, заключительная афористическая фраза, как бы резюмирующая общее мнение обоих литераторов и уже по одному только этому достоянию распространения в печати: «Парфений – великий русский художник и русская душа»<sup>29</sup>. Столь же высоко оценивали «Сказание» историк С.М. Соловьев, мыслители Н.П. Гиляров-Платонов и К.Н. Леонтьев, писатель М.Е. Салтыков-Щедрин, его заинтересованно штудировал Л.Н. Толстой, неоднократно перечитывал Ф.М. Достоевский, широко используя в своем творчестве: «Бесах», «Подростке», «Братьях Карамазовых»<sup>30</sup>.

Пожалуй, лучшим завершением этой работы, посвященной разнообразным «схождениям и расхождениям» славянофилов и западников, будут слова все того же Гоголя из его статьи «Споры» («Выбранные места из переписки с друзьями»): «Все эти славянисты и европейцы, или же староверы и нововеры, или же восточники и западники (...) все они говорят о двух разных сторонах одного и того же предмета, никак не догадываясь, что ничуть не спорят и не перечат друг другу»<sup>31</sup>.

---

<sup>1</sup> Статья выполнена в рамках работы над проектом «Русская литература путешествий в мировом историко-культурном контексте» при финансовой поддержке РГНФ (15-34-11069).

<sup>2</sup> *Тургенев И.С.* Полное собрание сочинений и писем. Соч. в 12 т. Т. 11. М., 1983. С. 38.

<sup>3</sup> Там же. С. 49, 48.

<sup>4</sup> См. об этом: *Гуминский В.* Открытие мира, или путешествия и странники. М., 1987. С. 144–150.

<sup>5</sup> *Паняева (Головачева) А.Я.* Воспоминания. М., 1972. С. 126.

<sup>6</sup> *Боткин В.П.* Письма об Испании. Л., 1976. С. 31–32. В дальнейшем ссылки на это издание в тексте в скобках. Характерна претензия Белинского Боткину, высказанная в письме от 2–6 декабря 1847 г.:

- «Жаль только, что уничтожение монастырей и истребление монахов у тебя являются как-то вскользь, а об андалузках и обожании тела подробно» (*Белинский В.Г.* Полное собрание сочинений. Т. 12. М., 1956. С. 453).
- <sup>7</sup> *Азадовский М.К.* История русской фольклористики. М., 1958. Т. 1. С. 459.
- <sup>8</sup> Записи испанских народных мелодий, сделанные М.И. Глинкой // *Глинка М.И.* Литературное наследие. Л., 1952. Т. 1. С. 355–378, 479–480.
- <sup>9</sup> *Алексеев М.П.* Очерки истории испано-русских литературных отношений XVI–XIX вв. Л., 1964. С. 180.
- <sup>10</sup> Эту сторону, а именно непредвзятость «Писем об Испании», особенно подчеркнул Гоголь в письме П.В. Анненкову от 12 августа 1847 г. «Я их читал с любопытством, – признается писатель. – В них все интересно, может быть именно оттого, что автор мысленно занялся вопросом, что такое нынешний испанский человек, и приступил к этому смиренно, не составивши себе заблаговременно никаких убеждений из журналов, не влюбившись в первый выведенный им вывод, как делают это люди с горячим темпераментом, не рассматривающие того, что выведен вывод только из двух, из трех сторон дела, а не изо всех, как случается это с Белинским, со многими людьми на Москве (явное указание на споры западников со славянофилами. – *В.Г.*), со мною грешным и вообще со всеми теми, в которых много гордости и убеждений, что они стоят на высшей точке воззрения на вещи» (*Гоголь Н.В.* Полное собрание сочинений и писем. В 17 т. М.; Киев, 2009. Т. 14. С. 413).
- <sup>11</sup> Там же. С. 406, 407.
- <sup>12</sup> *Пушкин А.С.* Полное собрание сочинений. В 10 т. М., 1966. Т. 10. С. 875.
- <sup>13</sup> *Чернышевский Н.Г.* Полное собрание сочинений. В 16 тт. М., 1949. Т. 2. С. 763–764.
- <sup>14</sup> См. об этом: *Гуминский В.* Открытие мира... С. 124–141.
- <sup>15</sup> Иеромонах Антоний (Святогорец) в «Жизнеописании афонских подвижников благочестия XIX века» (Джорданвилль, 1988) ссылается на «Сказание» как на один из главных источников своей книги и открывает ее «Похвальным словом Святогорскому монашеству инока Парфения». См.: *Антоний (Святогорец), иером.* Жизнеописание афонских подвижников благочестия XIX века. М., 1994. С. 5–10.
- <sup>16</sup> *Григорьев А.* Эстетика и критика. М., 1980. С. 112.
- <sup>17</sup> Там же. С. 151.

- <sup>18</sup> Григорьев А. Письма. М., 1999 (серия «Литературные памятники»). С. 110.
- <sup>19</sup> Григорьев А. Эстетика и критика. С. 152.
- <sup>20</sup> Григорьев А. Письма. С. 110.
- <sup>21</sup> Там же. С. 184.
- <sup>22</sup> Там же. С. 193.
- <sup>23</sup> Там же. С. 119.
- <sup>24</sup> Дружинин А.В. Литературная критика. М., 1985. С. 278.
- <sup>25</sup> Григорьев А. Эстетика и критика. С. 151, 225.
- <sup>26</sup> Библиотека для чтения. 1860. Т. 160: Литературная летопись. С. 7, 8.
- <sup>27</sup> Цит. по: Переписка И.С. Тургенева. М., 1986. С. 92–93.
- <sup>28</sup> Там же.
- <sup>29</sup> Там же. С. 95.
- <sup>30</sup> Подробнее см.: Гуминский В.М. «Сказание» инока Парфения и русская литература // Парфений (Агеев), инок. Странствия по Афону и Святой Земле. М., 2008. С. 239–271.
- <sup>31</sup> Гоголь Н.В. Полное собрание сочинений. Т. 6. С. 51.

**Паломническое путешествие  
П.А. Вяземского на Ближний Восток  
в 1849–1850 гг.**

В июне 1849 г. известный русский поэт князь Пётр Андреевич Вяземский<sup>1</sup> вместе с женой княгиней Верой Фёдоровной Вяземской<sup>2</sup> направился из России в паломническое путешествие на Ближний Восток. Пётр Андреевич во время своего путешествия, продлившегося до 1850 г., вел путевой дневник, некоторые места в котором под диктовку мужа записывала княгиня Вера Фёдоровна. Также князь во время путешествия писал письма своим друзьям и родственникам. На основе своего дневника и писем он, после возвращения, написал интересное литературное и паломническое произведение, известное под названием «Путешествие на Восток князя П.А. Вяземского»<sup>3</sup>, впервые опубликованное только 1883 г., после кончины князя, мужем его внучки графом Сергеем Дмитриевичем Шереметевым<sup>4</sup>. Книга, написанная Петром Андреевичем, представляет собой путевые записки, в состав которых входят дневниковые записи, ведшиеся не в хронологическом порядке, а также письма к родным и друзьям.

Для паломнической поездки в Святую Землю у князя было две серьезных причины: первая – преклонный возраст, по достижении которого он считал, что надо начать готовиться к встрече с Богом. Он писал по этому поводу: «Когда приближаешься уже к концу земного своего поприща и имеешь в виду неминуемое путешествие в страну отцов, всякое путешествие, если предпринимаешь его не с какой-нибудь специальной целью, в пользу науки, есть одно удовлетворение суетной прихоти, бесплодного любопытства. Одно только путешествие в Святые Места может служить исключением из этого правила. Иерусалим, как бы станция на пути к великому ночлегу. Это

приготовительный обряд к торжественному переселению. Тут запасешься не пустыми сведениями, которые ни на что не пригодятся нам за гробом, но укрепляешь, растворяешь душу напутственными впечатлениями и чувствами, которые могут, если Бог благословит, пригодиться и там и, во всяком случае, несколько очистить нас здесь»<sup>5</sup>.

Вторая причина путешествия в Иерусалим – безвременная смерть старшей дочери Марии в 1849 г. Учитывая то печальное обстоятельство, что на момент путешествия в Святую Землю из восьми детей князя семеро умерли, то становится понятным скорбное настроение Петра Андреевича, которое отразилась в его путевом дневнике. «В первый раз собрался я за границу по предложению Карамзина<sup>6</sup> ехать с ним, но кончина его (1826 г.) рассеяла это предположение до приведения его в действие. После – болезнь Пашеньки<sup>7</sup> (1835 г.) заставила нас ехать за границу. Ее смерть положила черную печать свою на это первое путешествие. Второе путешествие мое окончательно ознаменовалось смертью Наденьки (1840 г.). Смерть Машеньки (1849 г.) была точкой исхода моего третьего путешествия. Таким образом, четыре могилы служат памятником первых несбывшихся сборов и трех совершившихся путешествий моих. Не взмой меня волна несчастья, я, вероятно, никогда не тронулся бы с места. Вероятно, путешествия мои, всегда отмеченные смертью, кончатся путешествием к Святому Гробу, который примиряет со всеми другими гробами»<sup>8</sup>.

Путешествие на православный Восток было тем более привлекательно для княжеской четы Вяземских, что в Константинополе жил их единственный сын Павел Петрович<sup>9</sup>, служивший в то время в русском посольстве. Наши путешественники предполагали встретить Пасху 1850 г. в Иерусалиме, поэтому выехали в Святую Землю летом 1849 г.

Итак, паломники выехали из своей подмосковной усадьбы Остафьево<sup>10</sup> и направились в Москву, откуда доехали до Одессы и далее по Чёрному морю на корабле добрались до Константинополя в июле 1849 г. Собственно описание путешествия известного русского поэта в его путевых записках начинается с Царьграда, где 15 июля 1849 г. он уже был на богослу-

жении в посольском храме во имя святых равноапостольных царя Константина и царицы Елены в Буюкдере<sup>11</sup>. В этот день сотрудники посольства и гости, в числе которых была княжеская чета Вяземских, праздновали именины русского посланника в Османской империи Владимира Павловича Титова<sup>12</sup>. Вяземские прожили лето, осень и зиму 1849–1850 гг. в столице Османской империи, видимо, это было связано с их желанием подольше побыть вместе с любимым и единственным сыном, недавно женившимся на Марии Аркадьевне Столыпной<sup>13</sup>, с которой они хотели познакомиться и сойтись поближе. Долгое пребывание в Константинополе было связано также с тем, что Мария Аркадьевна в сентябре 1849 г. родила дочь, Екатерину Павловну, первую внучку в семье Вяземских.

В тот же период вторично путешествовал в Палестину известный писатель А.Н. Муравьев<sup>14</sup>, встретившийся в Царьграде с Вяземским. Они вместе осматривали храм Святой Софии.

За время проживания в Константинополе князь Пётр Андреевич совершил конное путешествие по азиатскому берегу Анатолии с целью посмотреть места, которые связывали в то время с древней Троей. Более того, на корабле он совершил поездку в город Дарданеллы<sup>15</sup>, намереваясь оттуда достичь Афона, вместе с посланником В.П. Титовым, писателем А.Н. Муравьевым, синодским чиновником Войцеховичем, несколькими дипломатами и тремя русскими художниками. Первые сутки плавания были очаровательными и спокойное море дарило путешественникам радость, удовольствие и предвкушение вскоре увидеть Святую гору. Однако ночью погода испортилась, начался шторм, поэтому пароход был вынужден повернуть назад, и вернуться в Дарданеллы. Здесь наши путешественники встретили русский военный корвет, капитан которого взялся доставить их на Афон. Титов, Муравьев и другие русские путешественники пересели на корвет и уплыли на Афон. Вяземский, который после ночного шторма чувствовал себя очень плохо, отказался от поездки и остался на берегу Дарданелл. Таким образом, князь Пётр Андреевич не смог увидеть афонские монастыри и поклониться их святыням, о чем с грустью сожалел.



Вяземский в сопровождении русского консула Фонтана, имени которого князь не указал, и нескольких турок-кавасов<sup>16</sup> поехал на лошадях осматривать побережье. Путешественники добрались до мест, которые в те времена считались развалинами Трои, после чего вернулись к побережью, сели на пароход и благополучно доплыли до Константинополя.

Итак, пробыв почти десять месяцев в столице Османской империи, княжеская чета Вяземских 7 апреля 1850 г. направились на корабле в Святую Землю, куда хотела добраться к празднику Светлого Христова Воскресения. Они остановились и вынужденно задержались на острове Митилену – из-за отсутствия корабля, на который они должны были пересесть. Из Митилену они все-таки добрались до Родоса, а затем до Кипра. На Кипре, где их радушно приняли, Вяземские посетили монастырь св. Лазаря, в котором поклонились его святыням, а князь, по разрешению местных монахов, даже звонил в монастырский колокол. Из Кипра на корабле Пётр Андреевич с женой и сопровождавшими их лицами направились в Яффу, где высадились на берег и откуда благополучно добрались до Иерусалима 21 апреля.

Встречу со Святым градом, которая произошла в самый разгар празднования Пасхи, князь описал следующим образом: «Признаюсь откровенно и каюсь, никакие святые чувства не волновали меня при въезде в Иерусалим. Плоть победила дух. Кроме усталости от двенадцатичасовой езды верхом по трудной дороге и от зноя я ничего не чувствовал, и ощущал одну потребность лечь и отдохнуть. Но шум и вой нескольких тысяч поклонников, который раздавался под окнами, только что умножали мое волнение, кровь кипела, и нервы мои более и более приходили в раздраженное и болезненное состояние. Но все обошлось благополучно. Я пошел в храм. Наместник повел меня к Гробу Господню и на Голгофу. Я помолился, возвратился в свою келью, лег на кровать и проспал часа два или три. Тут проснулся, встал и пошел к заутрени»<sup>17</sup>.

После Пасхи князь Пётр Андреевич встретился с пашой Иерусалима – главой османской администрации города: «Иерусалимский паша сказывал мне сегодня, мая 4, что жителей в

Иерусалиме около 30 тысяч и что на Пасху пришло в нынешнем году до 30 тысяч поклонников христиан и мусульман. Мусульмане в то же время приходят на поклонение мнимой Моисеевой гробнице вблизи Иерусалима. Это мусульманское богомольство учреждено, кажется, с недавнего времени, чтобы на время необыкновенного стечения христиан в Иерусалим усилить мусульманское народонаселение: ибо турки все боятся, что христианские поклонники когда-нибудь да овладеют Иерусалимом»<sup>18</sup>.

В путевых записках нет упоминаний о встрече с начальником первой Русской Духовной миссии в Иерусалиме, одним из образованнейших церковных деятелей Российской империи, архимандритом Порфирием (Успенским)<sup>19</sup>. Впрочем, справедливости ради надо отметить, что князь упомянул о своих встречах с иеромонахом Феофаном (Говоровым)<sup>20</sup>, будущим св. Феофаном Затворником, а также с отцом Вениамином (Лукьяновым)<sup>21</sup>.

Князя Петра Андреевича и его спутников, видимо, очень волновал вопрос подлинности святых мест Иерусалима, связанных с библейской историей. «С Елеонской горы весь Иерусалим расстилается панорамой. Наверху под зданием показывают след левой стопы Спасителя, запечатлевшийся на камне скалы. След правой стопы будто хранится в мечети Омаровой. Норв<sup>22</sup> говорит, что он ее видел. Мудрено, чтобы в Евангелистах ничего не было сказано об оставшемся следе, или оставшихся следах Спасителя. Вообще в Евангелии всегда глухо и неопределенно означаются местности, а в подробности и с точностью исчисляются события, деяния и слова. В боговдохновенных книгах таковая разность не может быть случайная и с нею должно бы согласоваться, не заботясь по человеческим преданиям и наугад обозначать достоверно, где именно происходило то или другое, когда очевидцы и боговдохновенные летописцы не почли нужным оставить нам подробную карту с ясным означением места событий. Довольно, что главные, общие местности не подлежат сомнению. Скептицизм оспаривающий и неуместная историческая критика, опровергающая святые предания, – в этом деле наука бесплодная. Но и допол-

нительные сведения, коими путешественники сияются будто подкрепить святость и истину Евангелия, не только излишни, но более вредны, чем полезны. Зачем призывать суеверие там, где вера может согласоваться с истиной убеждения? Зачем давать повод к спорам, прениям, опровержениям, прилепляясь к частностям?

Нет сомнения, что Иерусалим нынешний стоит на том же месте, где стоял древний; что главные окрестности его, упоминаемые в Евангелии, те же. Все это очевидно, следовательно, и главная сцена Евангельских событий пред нами. А о том, что в Евангелии не сказано, то, что в Евангелии не обозначено, того и знать не нужно (...) После физических и людских переворотов, испытанных Иерусалимом, от древнего города осталось разве несколько камней, и те, может быть, с прежнего места перенесены на другое. Пока не очистятся наносные груды камней, пепла и земли и не изроют почвы вокруг Иерусалима для отыскания следов древних стен и зданий, ничего не только положительного, но и приблизительного об объеме древнего города знать нельзя. Но входит ли эта реставрация в виды Промысла Божия? Это другой вопрос»<sup>23</sup>.

Интересен разговор князя с католиком о ненужности мемориализации мест, связанных с земной жизнью Спасителя. «По мне также жаль, что место казни и погребения застроены храмом. В своем первобытном, в природном виде были бы они величественнее и поразительнее, но и то правда, по замечанию одного латинского монаха, с которым встретился я за стенами Иерусалима, что если эти места не защищены были бы зданием, то от них не осталось бы следа, от влияния непогод и набожных похищений поклонников, которые в продолжение нескольких столетий совершенно очистили бы и сгладили их с лица земли»<sup>24</sup>.

Состояние острой враждебности между христианскими конфессиями в Святой Земле и постоянные конфликты между паломниками и местным населением, привели князя к мысли, что «посетившему здешние места является истиной, хотя и грустной, но неоспоримой, что при нынешнем разделении Божиих Церквей и при человеческих страстях и раздорах, кото-

рые еще более возмущают и отравляют это разделение, владычество турков здесь нужно и спасительно. Турки сохраняют здесь, по крайней мере, видимый, внешний мир Церквей, которые без них были бы в непрерывной борьбе и разорили бы друг друга. Здешний паша, в случае столкновений, примиритель Церквей. Именем и силой Магомета сохраняется, если не любовь, то, по крайней мере, согласие и взаимная терпимость между чадами Христа»<sup>25</sup>.

В путевых записках Вяземский выразил критическое отношение к деятельности греческой Иерусалимской православной церкви и выразил искреннее желание, чтобы в Святой Земле появилась русская православная община. «Православие здесь мало расширяется. Греческое духовенство жалуется на происки латинов и протестантов, но, Господи, прости мое согрешение, кажется, должно бы оно было более на себя жаловаться. Здесь нужно было бы непременно основать русский монастырь с приличным службе нашей благолепием, с певчими и пр. Все иностранцы вопиют о происках наших на Востоке, о властолюбии, духе господства; а мы и мизинцем не упираемся на Востоке. Вся забота о маленьких дипломатических победах, которые остаются в архивах и на бумаге, а на народонаселение не изливаются. У всех держав здесь есть церкви, училища, больницы, странноприимные дома, монастыри, рассевишие по всему Востоку, а у нас ничего этого нет. А может быть, и то, что мы именно сильны здесь отсутствием своим и желанием некоторых, чтобы мы явились. Преждевременным явлением мы, может быть, утратили бы силу, которою облакают нас упования и православные ожидания. Но все не мешало бы и нам иметь в надлежащих мерах, без притязания на первенство, христианский голос на земле, отколе пришло к нам христианское учение»<sup>26</sup>.

Находясь в Иерусалиме, князь Пётр Андреевич и сопровождавшие его лица посетили храм Воскресения Христова, где молились в Кувуклии и на Голгофе, поднимались на Елеонскую гору и побывали в Гефсимании, а также во многих греческих православных и католических монастырях. Он описал в своих воспоминаниях место, расположенное в нескольких ки-

лометрах к юго-западу от Иерусалима близ селения Эйн-Карем, которое традиционно считается местом рождения святого пророка Иоанна Предтечи и Встречи Пресвятой Богородицы с праведной Елизаветой, где впоследствии возник Горненский русский монастырь<sup>27</sup>. «За селением Иоанна водоем, по преданиям – источник, куда Дева Мария приходила за водою, когда гостила у Елисаветы. Подальше развалины в горе монастыря, построенного на месте, где жил Захария и жена его Елисавета и где она сказала пришедшей Марии “благословенна Ты в женах” (Лук. 1, 42). Вокруг селения земля хорошо обработана. Хлебные поля и огороды, снабжающее Иерусалим овощами. Деревья, зелень, виноградники. Долина терebinтовых деревьев»<sup>28</sup>.

Маститый русский поэт, ставший паломником Святой Земли, отметил особое богомольное состояние души во время посещения Иерусалима, в отличие от других своих путешествия в разные города и страны. «Как во многоглаголании несть спасения, так и во многовидении. По мне, лучше хорошенько осмотреть замечательнейшие места, сблизиться с ними, привыкнуть к ним, – ибо в привычке есть любовь, – нежели на лету многое осмотреть и ни к чему не иметь времени прилепиться сердцем»<sup>29</sup>.

Перечисление имен родственников и друзей княжеской четы Вяземских, указанных ими для поминовения во время панихиды 12 мая 1850 г. в храме Воскресения Христова, представляет нам две стороны жизни этих замечательных людей. С одной стороны, мы видим ту уникальную культурную среду, в которой в России жил князь Пётр Андреевич и его семья, а с другой стороны, перед нами предстает глубокое отчаяние и одиночество, связанное с потерей родных и близких людей, горячо любимых при жизни и после их смерти. «Сегодня слушали мы на русском языке обедню на Голгофе за упокой наших родных и приятелей и панихиду: родителей наших Андрея и Евгения Вяземских, Феодора и Прасковьи Гагариных; сестры моей Екатерины Щербатовой и мужа ее Алексея; Василия Гагарина; детей наших: Андрея, Дмитрия, Николая, Петра, Прасковьи, Надежды и Марии; Николая Карамзина и сына его Ни-

колая, Бориса Полуектова, Василия Ладомирского, Феодора Четвертинского, Ивана Маслова, Дениса Давыдова, Николая Кузнецова, Феодора Толстого, Михаила Орлова, Ивана Дмитриева, Юрия Нелединского, Евгения Баратынского, Александра Пушкина, Александра Тургенева, Алексея Михайловича Пушкина, жены его Елены, Василия Львовича Пушкина, Матвея Сонцова, великого князя Михаила, Дмитрия Васильевича Дашкова, Феодора Нащокина, Иоанна Недешева – духовного отца жены моей, Петра Полетики, Александра Муханова, Диомиды Муромцова – нашего управляющего, Александра Тизенгаузена, умершего в Константинополе, Марии Нессельроде, Эмилии Пушкиной, Александры Шаховской.

Слушая обедню на таком священном месте, все как-то не так молишься, как бы молился, будь здесь стройное служение и стройное пение нашей Церкви. Внутренние чувства поневоле подвластны внешним, по крайней мере в тех из нас, грешных, у которых душа не совершенно поборола плоть. Вам недостаточно внутреннее и самобытное достоинство святости; вам нужно еще видеть ее облеченной в изящность формы. Поразительны слова: “Помяни мя, Господи, во царствии своем”. Слова всегда поразительные простотой своей и прямым обращением к цели каждого христианина, когда внимаешь им близ того самого места, где они были впервые сказаны кающимся разбойником. Хотелось бы удостоиться и услышания ответа: “Днесь со мною будеши в рай”. Но и одна молитва эта, пока и безответная, имеет особенную сладость и обдает душу успокоительным ожиданием и надеждой. Меня всегда здесь особенно поражает и символ веры. Эта сокращенная биография Спасителя на месте, озаменованном великими событиями жизни Его, совершенными Им для каждого из нас, не на время, как все величайшие события в истории человечества, но на вечность»<sup>30</sup>. В поминальном списке было 44 имени – родители, дети, близкие друзья, среди которых названы самые яркие звезды русской истории и культуры первой половины XIX в.

Вяземский сообщает важные сведения о внутреннем состоянии Палестины, об относительной безопасности паломников и вообще всех путешествующих здесь в те времена: «Здесь

духовенство и вообще все христиане и мирные жители отзываются с большой благодарностью о владычестве в здешнем крае Ибрагима-паши<sup>31</sup>. Он укротил разбойничество бедуинов, разорил многие их скопища и гнезда, как, например, Иерихон, избавил монастыри от насильственной подати, собираемой с них бедуинами, которые до него многочисленными толпами окружали монастыри и угрожали им разорением, пока не приносили им требуемого выкупа. Восстановление им тишины и порядка еще сохраняется в здешней стороне, и турки не успели, своим худым управлением и беспечностью, водворить прежний беспорядок и безначалие, а европейская политика, вооруженной рукой, выгнала Ибрагима из мест, в которых под его сильной рукой отдыхали христиане и наслаждались миром»<sup>32</sup>.

Князь Пётр Андреевич охарактеризовал наиболее важных деятелей Иерусалимской православной церкви, обращая особое внимание на их происхождение и владение русским языком, что означало возможность проведения на нем богослужений в иерусалимских храмах. «Иерусалимский греческий патриарх Кирилл<sup>33</sup> теперь в Константинополе, где я его видел. Наместник Мелетий<sup>34</sup>, митрополит Петры Аравийской. Обыкновенно называют его здесь св. Петр. Титул святой придается здесь всем архиереям. Отец Прокопий из болгар, бывший управляющий иерусалимскими именными в Бессарабии, а теперь здешний церемониймейстер. Отец Феофан – камараш, то есть род ключаря ризницы и при патриархе. Отец Вениамин из Херсонской губернии, служит обедню на русском языке в Екатерининском женском монастыре. Отец Иосиф, из сербов, при Гробе Господнем, также служит на русском языке. Анфимий – секретарь патриархии. (...) Ученый Дионисий, Вифлеемский митрополит, из болгар, говорит по-русски. У него гостил при нас архимандрит Синайский. Иеромонах Аввакум – старший в монастыре св. Илии. Монах Даниил – старший в монастыре св. Креста. Там живет на покое архимандрит Иоиль, ученый. В монастыре св. Екатерины – Серафима, родня Орловой по Ломоносову, Анна Ивановна, из Сербии»<sup>35</sup>.

Князь совершил путешествие в Газу с целью посетить источник св. Филиппа, где он «окрестил евнуха царицы эфиопской, едущего на колеснице. (...) заезжали мы к источнику Св. Девы, где, по преданиям, отдыхала она с мужем и младенцем по пути в Египет»<sup>36</sup>. Надо отметить, что это небольшое путешествие по пустыне, повторяющее частично путь бегства Святого семейства из Израиля, было для русских паломников того времени редким предприятием. Это путешествие также связано с рассказом о малоизвестной традиции Святогробского братства, которое заказывало у местных арабов розовую воду для храма Воскресения Господня в Иерусалиме. «По дороге к источнику – деревня Малька на горе. В долине арабы сажают розы, которые снабжают розовой водой монастырь Св. Гроба. Если обоняние имеет особенное влияние на память, а запахи возбуждают в ней воспоминания, имеющие соответствие с местностями и временем, где и когда навевали на нас эти запахи, то розовая вода будет отныне живым источником для нас иерусалимских воспоминаний и поклонений. На Св. Гробе и Голгофе всегда благоухает розами, и где монахи, кроме того, вспрыскивают вас розовой водой. Впрочем, вообще на востоке розовая вода в большом употреблении по церквам»<sup>37</sup>.

В середине мая 1850 г., а точнее 17 числа, князь Пётр Андреевич совершил поездку в Вифлеем, где его вместе с сопровождавшими лицами принял митрополит Вифлеемский Дионисий. Чуть ли не единственный раз в своих воспоминаниях русский поэт-паломник описал вечернюю трапезу, за которой владыка угостил его вифлеемскими голубями. «Мы ужинали за смиренною трапезою митрополита Дионисия; но при всей смиренности своей истребили несколько вифлеемских голубей, отличающихся особенным вкусом, а жарят их – это замечание для Вьельгорского<sup>38</sup> – без масла на вертеле, что придает им, по словам митрополита, или лучше сказать, что не лишает их собственной сочности и самородного вкуса. Чтобы дополнить мое гастрономическое сведение, скажу, что у митрополита повар – старая вифлеемская баба; а была ли она всегда стара, о том знает Бог. С террасы монастыря любовался я звездным небом и вифлеемскою луною»<sup>39</sup>.



На следующий день русские паломники поклонились месту рождения Спасителя и другим святым местам в Вифлееме и его окрестностях. «Сегодня в пять часов утра слушали мы трехязычную литургию – по-арабски, гречески и по-русски. На ектении поминали нас и наших живых и усопших. Вчера вечером ходил я в пещеру, где, по преданиям, скрывалась Богоматерь с Младенцем до бегства в Египет. Она принадлежит латинам. Я тут застал монаха и несколько арабских детей, которые пели акафист Богородице. Умилительно слышать эти христианские песни, молитвенно возносимые поселянами на тех самых местах, где так смиренно и также в тишине и сельской простоте, невидимо от мира, возникало христианство. Утром ездил я на место явления ангелов пастухам. Тут некогда была церковь, построенная Еленою. Теперь осталась одна подземная церковь православная. Арабский священник прочел мне в ней главу Евангелия. После заезжал я к нему в дом. Часу в третьем пополудни отправились мы на Соломоновы пруды»<sup>40</sup>.

На обратном пути на дороге произошла авария, в результате которой с лошадей упали несколько человек, повозка застряла, и даже митрополит Дионисий, который провожал своих гостей, принял участие в поимке убежавшей лошади. Владыка провожал русских паломников до монастыря преп. Илии, где «благословил он меня весьма старинным образом Петра и Павла. Наконец тут расставшись с добрым старцем, ибо тут оканчивается его митрополия, возвратились мы в 7-м часу вечера в Иерусалим»<sup>41</sup>.

23 мая 1850 г., после литургии в храме Воскресения Христова, которая была совершена на Гробе Господнем, русские паломники во главе с князем Вяземским стали прощаться со Святогробским братством. «Сегодня во 2-м часу пополудни слушали мы литургию на Гробе Господнем. Служил по-русски отец Вениамин. Последняя наша Иерусалимская обедня. Поминали наших усопших и живых. После на Голгофе совершали панихиду за упокой Машеньки и других усопших детей наших и сродников. (...) Наместник святого Петра, т.е. митрополит Петры Аравийской, благословил нас крестом с частицей от

животворящего древа креста. Он снял его с шеи. Дал еще кусок обгорелый от дверей храма, сгоревших в 1808 году.

Отец Вениамин отслужил нам напутственное молебствие на Гробе Господнем. Прощался я с Иерусалимом: ездил верхом, выехал в Яффские ворота, спустился в Гигонскую долину, заходил в Гефсиманскую пещеру, где Гроб Божией Матери. Мимо Дамасских ворот возвратился через Яффские. Нервы мои были расстроены от разного тормошения, дорожных сборов, и потому не простился с Иерусалимом в том ясном и спокойном духе, с каким надлежало бы. Но прекрасное захождение иудейского солнца, которое озлащало горы, умирило мои чувства и наполнило душу мою умилением. Сумрак долин и освещение гор и городских стен, вот последнее отразившееся во мне впечатлении»<sup>42</sup>.

Княжеская чета Вяземских с сопровождавшими их людьми выехала из Иерусалима утром 24 мая 1850 г. «На последнем пригорке, с которого виден Иерусалим, слез я с лошади и поклонился с молитвой в землю, прощаясь с Иерусалимом как с родной могилой. И подлинно, Иерусалим – могила, ожидающая воскресения, и, как воскресение Лазарево, совершится оно еще на земле. Как поживешь во Святом Граде, проникнешься убеждением, что судьбы его не исполнились. Тишина, в нем царствующая – не тишина смерти, а торжественная тишина ожидания»<sup>43</sup>. Путь до Яффы прошел благополучно, по дороге русские паломники заехали в Рамле и Лидду. В Яффе они были уже 25 мая и на следующий день погрузились на английский корабль, который пошел в Бейрут, куда путешественники прибыли 2 июня. В Бейруте они высадились и узнали, что будут здесь жить 18 дней в ожидании австрийского парохода. Вяземские разместились в доме гостеприимного русского генерального консула в Сирии и Палестине К.М. Базили<sup>44</sup>: с ним князь П.А. Вяземский был знаком еще по Петербургу. Они гуляли по набережной Бейрута, протянувшейся по мысу вдоль моря, и разговаривали об исторической судьбе и современной жизни Палестины. Во время вынужденного ожидания князь Пётр Андреевич совершил конную поездку по Ливанским горам и добрался до Баальбека<sup>45</sup>, который с удовольствием осмотрел. Вер-

нувшись в Бейрут, он со всеми своими богомольцами 13 июня погрузился на корабль и отправился в Константинополь, куда прибыл 24 июня. На этом путевые записки князя П.А. Вяземского заканчиваются.

Княжеская чета в сентябре 1850 г. благополучно вернулась в Россию, в свою подмосковную усадьбу Остафьево, где Пётр Андреевич подготовил к публикации свои записки и стихи о Святой Земле. Отрывком из стихотворения «Палестина», созданного во время путешествия в Святую Землю, будет уместно завершить рассказ о его паломничестве к святым местам Вселенского Православия.

«Чудно блещут картины  
Ярких красок игрой.  
Светлый край Палестины!  
Упоенный тобой,  
Пред рассветом, пустыней,  
Я несусь на коне  
Богомольцем к святыне,  
С детства родственной мне»<sup>46</sup>.

---

<sup>1</sup> Князь Пётр Андреевич Вяземский (1792–1877), поэт, литературный критик, историк, переводчик, публицист, мемуарист, государственный деятель. Происходил из древнего княжеского рода, сын действительного тайного советника князя Андрея Ивановича Вяземского (1754–1807) и ирландки Дженни О’Рейли, в замужестве – княгини Евгении Ивановны Вяземской (1762–1802). Окончил благородный пансион при Петербургской гимназии, слушал лекции в Московском университете. Камер-юнкер (1811). Участник Бородинского сражения (состоял при генерале М.А. Милорадовиче). Чиновник особых поручений Министерства финансов (1830). Камергер (1831). Сенатор (1855). Товарищ министра народного просвещения (1856–1858). Назначен был состоять при императрице Марии Александровне (1861). Член Государственного совета (1866). Академик Императорской Академии наук по Отделению русского языка и словесности (1841). Первый председатель Русского исторического общества (1866). Был близким другом и постоянным корреспондентом А.С. Пушкина и В.А. Жуковского.

- <sup>2</sup> Вяземская Вера Фёдоровна (1790–1886), старшая дочь генерал-майора князя Фёдора Сергеевича Гагарина и Прасковьи Юрьевны, урожденной княжны Трубецкой. В октябре 1811 г. вышла замуж за П.А. Вяземского, с которым счастливо прожила всю жизнь. Родила восемь детей: Андрея (1812–1814), Марию (1813–1849), Дмитрия (1814–1817), Прасковью (1817–1835), Николая (1818–1825), Павла (1820–1888), Надежду (1822–1840), Петра (1823–1826).
- <sup>3</sup> *Вяземский П.А.* Путешествие на Восток князя П.А. Вяземского (1849–1850). Издание графа С.Д. Шереметева. СПб., 1883 (108 с.).
- <sup>4</sup> Шереметев Сергей Дмитриевич (1844–1918), русский государственный и общественный деятель, историк, коллекционер. Он был крупнейшим землевладельцем, ему принадлежали подмосковные усадьбы Кусково, Михайловское (с 1870), Введенское (с 1884), Остафьево (с 1898). Обер-егермейстер (1904). Действительный тайный советник. В 1900–1917 гг. – член Государственного совета Российской империи. В этот же период – председатель Императорской Археографической комиссии. С 1868 г. был женат на княжне Екатерине Павловне Вяземской (1849–1929), дочери князя Павла Петровича Вяземского.
- <sup>5</sup> *Вяземский П.А.* Путешествие на Восток... С. 70.
- <sup>6</sup> Карамзин Николай Михайлович (1766–1826), известный русский писатель и историк, создатель и редактор журналов «Московский журнал» и «Вестник Европы», автор популярных литературных и публицистических произведений, в частности знаменитых «Записок о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношении». В 1803 г. император Александр I назначил его на должность государственного историографа, после чего Карамзин всю свою оставшуюся жизнь посвятил написанию знаменитой «Истории государства Российского» – первого системного научного труда по истории нашего Отечества. Был родственником и другом П.А. Вяземского.
- <sup>7</sup> Дочери – княжны Прасковьи Петровны.
- <sup>8</sup> *Вяземский П.А.* Путешествие на Восток... С. 70–71.
- <sup>9</sup> Князь Павел Петрович Вяземский (1820–1888), дипломат, сенатор, историк русской литературы. Окончил Петербургский университет, после чего поступил на службу в Министерство иностранных дел, где работал в составе русских дипломатических миссий в Константинополе, Гааге, Карлсруэ и Вене. После возвращения в Россию служил в Министерстве народного просвещения. В 1862 г. перешел на работу в Министерство внутренних дел, где был назначен председателем Санкт-Петербургского комитета

иностранный цензуры, а в 1881–1883 гг. состоял начальником Главного управления по делам печати. На протяжении всей своей жизни много занимался историей русской литературы и палеографией. В 1877 г. по его почину было основано Общество любителей древней письменности, в котором он был выбран почетным председателем.

<sup>10</sup> Остафьево, подмосковная (в 35 верстах от столицы) усадьба П.А. Вяземского и его потомков, в которой жил и работал Н.М. Карамзин, неоднократно бывали в гостях А.С. Пушкин, В.А. Жуковский, К.Н. Батюшков, Д.В. Давыдов, А.С. Грибоедов, Н.В. Гоголь, А. Мицкевич и др.

<sup>11</sup> Буюкдере (тур. «большая долина») – приморская деревня, лежащая на европейском берегу Босфора, вблизи входа в него из Черного моря, в глубине обширного залива, при устье широкой долины (откуда и имя), здесь с XVIII в. находились летние особняки некоторых дипломатических представителей европейских государств, находившихся в Константинополе. В настоящее время Буюкдере является районом современного Стамбула.

В Буюкдере при русском посольстве в 1720-е годы был освящен храм во имя препр. Антония и Феодосия Печерских, который затем переносился из одного наемного здания в другое, пока в 1808 г. посольский дом и помещавшийся в нем храм со всей утварью не сгорели. В связи с этим все члены причта возвратились в Россию, а богослужения прекратились. В 1818 г. в загородном посольском доме в Буюкдере на втором этаже деревянного флигеля посольской канцелярии был устроен небольшой храм во имя свв. равноап. Константина и Елены. В 1914 г. российское посольство покинуло страну, а посольский храм в Буюкдере был закрыт. Осенью 1921 г. храм был открыт и сформирован совет церковной общины, но в 1923 г. здание посольства было передано турецкими властями Советской России и храм был закрыт. В настоящее время храм на территории посольского дома в Буюкдере возрожден в отдаленно стоящем помещении.

<sup>12</sup> Титов Владимир Павлович (1807–1891), русский государственный деятель, дипломат, писатель. Служил генеральным консулом в Дунайских княжествах, посланником в Константинополе и Штутгарте. С 1873 г. был председателем Императорской Археологической комиссии, являлся членом Государственного совета, в котором в 1882–1884 гг. занимал пост председателя Департамента гражданских и духовных дел.

<sup>13</sup> Мария Аркадьевна Вяземская, урожденная Столыпина (1819–1889), гофмейстерина, статс-дама; внучка адмирала графа

Н.С. Мордвинова, двоюродная тетка М.Ю. Лермонтова. После смерти первого мужа – И.А. Бека в мае 1847 г. с малолетними дочками выехала за границу для посещения Константинополя, где жила ее сестра Вера с мужем – князем Д.Ф. Голицыным, служившим при русской дипломатической миссии. Здесь Мария Аркадьевна встретила князя П.П. Вяземского, служившего в русском посольстве. Они обвенчались 17 октября 1848 г.

- <sup>14</sup> Муравьев Андрей Николаевич (1806–1874), известный русский писатель и церковный историк, паломник и путешественник, драматург и поэт, действительный статский советник. Родился в старинной русской дворянской семье, отец – генерал-майор Николай Николаевич Муравьев, мать – Александра Михайловна, в девичестве Мордвинова. Участник Русско-турецкой войны 1828–1829 гг., состоял при Главной квартире главнокомандующего русской армией генерал-фельдмаршала И.И. Дибича. В 1829–1830 гг. А.Н. Муравьев совершил паломническое путешествие на Ближний Восток, посетил Александрию, Каир, Иерусалим, Кипр, Смирну, Константинополь. Свои впечатления описал в книге, изданной в 1832 г. под названием «Путешествие ко Святым местам в 1830 г.», которая принесла ему известность в русском обществе. В 1833 г. он был определен обер-секретарем в Святейший Синод. Почетный член Императорской Академии наук (1836). В 1842 г. он был определен членом общего присутствия в Азиатском департаменте МИД. В 1849–1850 гг. совершил свое второе путешествие на Ближний Восток, посетив Константинополь, Афон, Бейрут, Иерусалим и Миры Ликийские. Выйдя в отставку в 1866 г., переехал жить в Киев, близ Андреевского собора, став его ктиторм и там же был погребен в подземном приделе. Автор около 50 томов трудов по истории Вселенской и Русской церкви, агиографии, литургике и проч.
- <sup>15</sup> Речь идет о турецком городе-порте Чанаккале, который расположен у входа в одноименный залив на азиатском побережье пролива Дарданеллы, соединяющего Мраморное и Эгейское моря. Чанаккале был первоначально османской крепостью, основанной в XV в. В XVIII в. развился как центр гончарного производства. Город-крепость всегда был стратегическим военным объектом. В настоящее время является административным центром ила Чанаккале Турецкой республики.
- <sup>16</sup> Кавасы (тур. «лучник») – турецкие охранники, имевшие право носить оружие, которые сопровождали путешественников или знатных лиц в Османской империи.
- <sup>17</sup> *Вяземский П.А.* Путешествие на Восток. С. 41.

- <sup>18</sup> Там же. С. 40.
- <sup>19</sup> Порфирий (Успенский) (1804–1885), епископ Чигиринский, викарый Киевской епархии, известный ученый, писатель, паломник. Выдающийся деятель Русской церкви, он был основателем и первым начальником Русской духовной миссии в Иерусалиме в 1847–1854 гг., церковным историком и археографом, византинистом и востоковедом, собирателем древностей, открывшим знаменитый Синайский кодекс Библии IV в. Совершил многочисленные паломнические путешествия-экспедиции по святым местам Ближнего Востока, которые описал в своих произведениях.
- <sup>20</sup> Св. Феофан Затворник Вышенский (1815–1894), в миру Георгий Васильевич Говоров, родился в Орловской губернии в семье священника. Был отправлен в Палестину в качестве члена первой Русской духовной миссии в Иерусалиме в 1847–1855 гг., совершив в тот период многочисленные паломничества по Святой Земле, Синаю и Афону, где посетил святые места, древние монашеские обители, беседовал со старцами Святой горы, изучал писания отцов Церкви по древним рукописям. В 1859 г. хиротонисан во епископа Тамбовского и Шацкого. В 1866 г. по прошению уволен на покой в Успенскую Вышенскую пустынь Тамбовской епархии, с 1872 г. ушел в затвор. В последний период жизни написал многочисленные литературно-богословские труды: толкование Священного Писания, переводы творений древних отцов, а также многочисленные письма к разным лицам, обращавшимся к нему с просьбами о помощи и наставлениях. Память 10 января.
- <sup>21</sup> Вениамин (Лукьянов) (1815–1897), игумен, участник Крымской войны (духовник Крестовоздвиженской общины сестер милосердия), паломник, видный деятель Русского Иерусалима, проживший в Святой Земле более полувека. В миру – Василий Иванович, родился в Молдавии, в небогатой офицерской дворянской семье. В 1840 г. совершил паломничество на Афон, где в Ильинском скиту принял монашеский постриг. В 1846 г. впервые прибыл в Иерусалим и, поселившись по благословению патриарха Иерусалимского Кирилла II в одном из греческих монастырей, семь лет правил все службы для русских поклонников безвозмездно.
- <sup>22</sup> Авраам Сергеевич Норов, известный русский паломник и археограф, совершивший два паломничества в Святую Землю и описавший их: *Норов А.С. Путешествие по Святой Земле в 1835 г.* М., 2008.
- <sup>23</sup> *Вяземский П.А. Путешествие на Восток...* С. 42–44.
- <sup>24</sup> Там же. С. 41.
- <sup>25</sup> Там же. С. 44–45.

<sup>26</sup> Там же. С. 46–47.

<sup>27</sup> Горненский русский монастырь – православная женская обитель в Эйн-Кареме, в 7 км на юго-запад от старого Иерусалима. Название «Горненский» связано с тем, что он находится в местности, которая в евангельские времена называлась «нагорней (горней) страной», т.е. находящейся на горах. В 1869 г. начальник Русской духовной миссии архимандрит Антонин (Капустин) принял решение выкупить участок с двумя домами и плантацией оливковых деревьев близ селения Эйн-Карем, которое традиционно считалось местом рождения святого Иоанна Предтечи и встречи Девы Марии с праведной Елизаветой (Лк. 1, 39–56). В России было собрано 25 тысяч рублей, чтобы приобрести этот участок, который был куплен в 1871 г. Первый монастырский храм был освящен 14 февраля 1883 г. в честь Казанской иконы Божией Матери. По решению Святейшего Синода в 1898 г. на основе существовавшей здесь женской монашеской общины был основан монастырь Русской церкви, который существует до настоящего времени.

<sup>28</sup> *Вяземский П.А.* Путешествие на Восток... С. 50.

<sup>29</sup> Там же. С. 52.

<sup>30</sup> Там же. С. 53–54.

<sup>31</sup> Ибрагим-паша (1789–1848), выдающийся военный и государственный деятель Османской империи и Египта, губернатор Каира в 1805–1806 и Верхнего Египта – в 1812–1816, Джидды и Хиджаза – в 1817–1840, Дамаска в 1832–1840 и Мореи в 1825–1828 гг., второй паша Египта 15 апреля – 10 ноября 1848 г. Приемный сын, соправитель и преемник паши Египта Мухаммеда Али.

<sup>32</sup> *Вяземский П.А.* Путешествие на Восток... С. 54.

<sup>33</sup> Кирилл II (Критикос) (1795–1877), патриарх Иерусалимской православной церкви в 1845–1872 гг. Родился в городе Хоре на острове Самосе, в благочестивой православной семье Николая и Ирины Критикос. В 1816 г. был пострижен в монашество и рукоположен в сан иеродиакона в Крестовоздвиженском монастыре архиепископом Самосским Аграфитосом. В 1818 г. рукоположен в сан пресвитера митрополитом Стагонским Амвросием. В 1820 г. получил разрешение патриарха Иерусалимского Поликарпа присоединиться к Братству Святого Гроба Господня. В том же году уезжает в Иерусалим, где возведен в сан архимандрита. В 1828 г. избран и хиротонисан во епископа с возведением в сан архиепископа Севастийского. С 1838 г. – архиепископ Лидский. 28 марта 1845 г. избран патриархом Иерусалимским. Поддерживал добрые отношения с Русской церковью и Русской духовной миссией в Иерусалиме. Патриарх Кирилл открыл в 1853 г. известную богослов-



- скую школу Святого Креста. В связи с болгарской схизмой низложен в 1872 г., после чего жил в Константинополе, где скончался.
- <sup>34</sup> Мелетий (1785–1867), митрополит Петры Аравийской, наместник Иерусалимского патриарха в 1841–1867 гг. Служил при Гробе Господнем, присутствовал во время пожара храма Воскресения Христова в 1808 г., много сил отдал для восстановления храма. Два раза отказывался от престола Иерусалимского патриарха, потому что дал обет не покидать до смерти Гроб Господень, а представители Иерусалимской церкви жили в те времена в Константинополе. Владел русским языком и был долгие годы духовником русских паломников в Иерусалиме, опекал их и пользовался у них большим уважением.
- <sup>35</sup> *Вяземский П.А.* Путешествие на Восток... С. 56–57.
- <sup>36</sup> Там же. С. 59–60.
- <sup>37</sup> Там же. С. 60–61.
- <sup>38</sup> Речь идет, возможно, о Михаиле Юрьевиче Вьельгорском (1788–1856), композиторе-любителе, авторе популярных романсов и друге П.А. Вяземского. Их связывала не только дружба, но и совместные творческие интересы, так как Михаил Юрьевич писал музыку на стихи Петра Андреевича.
- <sup>39</sup> *Вяземский П.А.* Путешествие на Восток... С. 65.
- <sup>40</sup> Там же. С. 65–66.
- <sup>41</sup> Там же. С. 67.
- <sup>42</sup> Там же. С. 79–82.
- <sup>43</sup> Там же. С. 83.
- <sup>44</sup> Базили Константин Михайлович (1809–1884), российский дипломат греческого происхождения, известный писатель и ученый-востоковед, путешественник и паломник. В 1822–1827 гг. учился в Нежинской гимназии, где подружился с Н.В. Гоголем, в 1827–1830 гг. – в Ришельевском лицее. В 20 лет поступил на дипломатическую службу, в 1833 г. переведен в Петербург в Азиатский департамент МИД, в 1837 г. отправлен на Кавказ секретарем комиссии для составления положения об управлении Закавказским краем. В петербургский период жизни приступил к написанию своих первых крупных научных работ: в 1834 г. вышло большое двухтомное сочинение «Архипелаг и Греция в 1830 и 1831 гг.». В начале 1839 г. получил назначение российским консулом в Яффу, в 1844 г. стал генеральным консулом в Бейруте и оставался в этом звании до 1853 г. В бейрутском доме Базили останавливались во время пребывания в Ливане Гоголь, Вяземский, начальник Русской духовной миссии в Иерусалиме архимандрит Порфирий (Успенский). Базили составил библиотеку, собирал арабские рукописи,

которые отправлял затем в Петербург. В 1855 г. состоял при русском посланнике на конференции в Вене; в 1856 г. – на Парижском конгрессе при князе А.Ф. Орлове. В 1847 г. закончил свой главный научный труд: «Сирия и Палестина под турецким правительством», изданный только в 1862 г. в Одессе. По выходе в отставку с дипломатической службы в 1860 г. жил в Одессе, был членом правления Херсонского земельного банка и председателем совета мировых судей.

<sup>45</sup> Баальбек – древний город в Ливане, в 80 км к северо-востоку от Бейрута. Эта местность была заселена с глубокой древности, однако никаких сведений о городе не встречается до завоевания его Александром Македонским в 332 г. до н.э. Уже в то время город был крупнейшим религиозным центром, где поклонялись Ваалу (отсюда название) и Дионису. В правление императора Августа город был превращен в римскую колонию. В I–III вв. здесь было построено много римских храмов. В VII в. завоеван арабами. В Баальбеке сохранился в руинах грандиозный храмовый ансамбль, который привлекал путешественников во все времена.

<sup>46</sup> *Вяземский П.А.* Стихотворения. Изд. 3-е. Л., 1986. С. 23 (Библиотека поэта. Большая серия).

**Архимандрит  
московского Новоспасского монастыря  
Иоанн (Черепанов): вятские страницы жизни**

Создание в городе Хлынове в 1735 г. Славяно-латинской школы создало условия для появления в Вятском крае нового поколения монашества, которое условно можно отнести к «ученому»<sup>1</sup>. Иеромонах Иоанн, в миру – Иоакимф (Акинфей) Черепанов (ок. 1720–1778) был из череды первых вятских школяров, которые стали занимать важные монастырские посты. Сын пономаря, он одним из лучших учеников окончил Славяно-латинскую школу. В 1743–1744 гг. он уже упоминается учителем класса синтаксимы<sup>2</sup>. Начальник школы М.Е. Финицкий перед тем, как покинуть духовную школу, советовал определить Черепанова учителем старшего класса риторики<sup>3</sup>.

В 1744 г. Акинфей принял постриг в хлыновском Успенском Трифоновом монастыре, в стенах которого и располагалась школа, причем без испытательного срока, как того требовали многовековые традиции монашества<sup>4</sup>. Первым его послушанием стало обучение родного брата грамоте<sup>5</sup>. Вскоре началось возвышение молодого монаха по духовной лестнице. Уже через четыре года после пострига, в январе 1748 г., Иоанн получил одну из самых значимых должностей в монастыре – келаря<sup>6</sup>. В октябре того же года он стал иеродиаконом, а в апреле 1749 г. – иеромонахом<sup>7</sup>. В условиях почти полного отсутствия в монастыре архимандритов-настоятелей на него легла сложная задача по смирению волнений в монастырских вотчинах (1751 г.)<sup>8</sup>.

В сентябре 1751 г. по просьбе братии епископ назначил келаря Иоанна за его «добропорядочное и беспорочное житие» заместником обители вплоть до назначения нового настоятеля вместо переведенного в Пыскорский монастырь архимандрита

Иоасафа (Потемкина)<sup>9</sup>. Однако власть таила в себе немало опасностей и искушений для молодого монаха, превратив его жизнь в череду взлетов и падений. Это было время, когда «земные» интересы даже в монашеской среде оказывались порой сильнее духовных ценностей. Петровские реформы, направленные в определенной степени на поднятие духовного уровня в монастырях, в реальной жизни во многом лишь обострили существовавшие проблемы. Одной из причин этого стали молодые «ученые монахи», которые, не успев получить необходимый духовный опыт, обладали порой немалыми амбициями.

В 1752 г. настоятелем монастыря был назначен архимандрит Никон, приглашенный из Тверской епархии. По всем формальным параметрам он стоял выше Иоанна: Никон происходил из служащих дворян, был старше Иоанна на 13 лет, имел высшее образование (окончил московскую Славяно-греко-латинскую академию). До прибытия на Вятку он имел и опыт управленческой деятельности, побывав настоятелем в Малицкой пустыни, Селижаровой слободе Селигерова монастыря и Тверском Отроче монастыре<sup>10</sup>. Первое впечатление о Никоне оказалось благоприятным: вятские духовные власти отмечали, что новый архимандрит «оказался жития доброго и беспорочного». В августе 1752 г. Никон стал членом духовной консистории<sup>11</sup>.

Иеромонах Иоанн не смог найти с новым настоятелем общего языка. Быть может, причиной был непростой характер обоих. Но могла быть здесь и иная причина. Иоанн, который фактически несколько лет управлял монастырем, рассчитывал на должность настоятеля. Однако он не только не получил желаемой должности, но и был фактически отстранен от управления, поскольку архимандрит Никон стал проводить линию, независимую от мнения братии. Возможно, что именно обида келаря на нового настоятеля побудила его написать против него обвинительную бумагу.

«Сбросить» нового архимандрита оказалось делом непростым. Все жалобы шли через консисторию, состоявшую из двух-трех человек, где Никон был одним из членов. Когда на

местном уровне Иоанн не сумел добиться желаемого, он направил свою жалобу в Синодальную контору, причем в бумаге он выражал недовольство уже всей духовной консисторией. Когда за свой поступок Иоанн был лишен должности наместника, по его наущению в Вятке официальную бумагу против архимандрита Никона написал иеродиакон Иона, получив угрозами и обманом подписи других монахов обители. В чем же заключались основные обвинения братии против настоятеля?

Во-первых, они касались больших расходов Никона, которые производились без совета с монахами и не всегда записывались в приходно-расходной книге. По словам братии, настоятель производил огромные расходы «без всякой монастырской потребности», завел в монастыре «фаворитов», которых награждал без всяких заслуг «для единого своего и суетного честолюбия», раздавал монастырские припасы и материалы разным людям. Так, иконописцу он отдал 300 дерев круглого леса, чиновникам – несколько стогов сена, мед и изразцовую печь, к празднику Рождества в 1753 г. разослал в разные дома до 300 туш говядины, свинины и баранины, а также сено, дрова, хлеб и иные припасы.

За небольшое время благодаря «лихоимственным взяткам» с вотчинных крестьян он собрал-де в монастыре большое имение. По словам челобитчика, настоятель по ночам тайно отсылал монастырское имущество в Москву к родному брату и вывез уже 4 подводы. Кто пытался ему помешать, был «смертельно наказан». Среди «украденных» им предметов назывались фарфоровый сервиз стоимостью около 100 рублей, слиток серебра весом в один фунт, серебряный позолоченный оклад с почитаемого образа Николая Великорецкого, хранящегося в Успенском соборе, 5 монастырских лошадей.

При этом жизнь самой братии ухудшалась. Из средств, собираемых за молебны, панихиды, сорокоусты и прочее Никон будто бы брал треть всех доходов, чего прежде не было. И даже «из заслуженных за молебны при походе вверх по Вятке с образом Николая чудотворца полутора ста баранов овчин по шубе на брата шить запретил, и тако как ныне одежды обносились, так и в порциях на трапезе довольствие умалилось». На

праздники, в отличие от предыдущих архимандритов, перестал покупать для братии рыбу. Более того, Никон грозился, что каждый для себя будет покупать даже соль.

Следующее обвинение касалось его духовной жизни. В бумаге был представлен совсем не монашеский образ жизни настоятеля. Сообщалось, что по ночам настоятель в кампаниях производил в своих кельях «на трубах и скрипичах игры, причем и плясовыя (...) яко в светских домах чрез некоторых людей бывают танцы и пляски», платя за все из монастырской казны. По словам доношения, Никон с собой берет в вотчины «фаворитов» и келейника, «с которыми вместо надлежащего распорядка упражняется в пьянственных пиروваниях, между чем в некотором месте по ево архимандрита велению и плясание при игрании на гуслих употреблялося», а о хлебе, скоте, угодах – даже и не спрашивал, споры между крестьянами не решал. «А как только с союзниками своими подохнет, то в том пьянстве пропивает чрез целые ночи и почасту со отлученным святаго причащения, монастырю же главным злодеем секретарем Аверкием Перминовым дружественные имеет кампании». Также сообщалось о самоуправстве его келейника Тернавского.

Судя по бумаге, переданной в консисторию, архимандрит Никон мало походил на «доброе пастыря». Он неоднократно угрожал монахам жестоким наказанием. А кто «не подслуживается, таких под видом якобы за неисправление по должности, увозя их из монастыря в вотчины, мучить наказанием плетью (...) От жестоких его побой один от служителей не в долгом времени и умре, а другой от братии священник так бит крепко, что от повреждения побой у единой ноги кости и жилы видны были, отчего и ныне хромает и болен, и все такие страхи и мучительства производит он архимандрит не для иного чего, как толко для того, чтоб никто на ево в похищении им их монастырских сокровищ и в непорядочных поступках доносить не смел, говоря, что-де он всех своих неприятелей искоренит. А как в такой своей непомерной злобе будучи непреклонным и литургисать дерзает и святейшей евхаристии приобщается, не испрашивая у своей братии прежде службы прощения».

Старшая братия, привыкшая при архимандрите Иоасафе самостоятельно принимать многие решения, жаловалась, что Никон не только с монашествующими, но даже с наместником, казначеем и экономом не имеет согласия, все делая по своей воле, «а говорить ни кто с ним архимандритом не смеет». Когда в 1752 г. он ездил в Санкт-Петербург, он писал наместнику иеромонаху Иоанну, «чтоб братию в моржовых рукавицах содержать». А «все того ради, чтоб ему в самовольствии никакого препятствия никто не смел чинить». И даже дело против наместника Иоанна было начато из-за того, «дабы ему архимандриту в худых поступках помешательства никакова не делать»<sup>12</sup>.

В результате челобитчики просили отстранить архимандрита Никона от настоятельства, произвести следствие, а все награбленное им возвратить в монастырь.

Не ожидавший от братии такого удара, Никон попросил архиерея защитить его от «невинного оклеветания» и уволить из монастыря. Также в ответ он обвинил некоторых из монахов в «распутном житии». В консистории началось следствие. Архимандрит Никон дал объяснения по поводу выдвинутых против него обвинений. В частности, он признал, что в монастыре были организованы праздничные обеды для высших чиновников: когда в монастыре был статский советник Иван Полянский и воевода Алексей Дубенской «с протчими честными персоны обедывали и за обедом музыка от воеводы бывала». Также «для почтения господина воеводы» для славления и поздравления настоятель посылал к нему певчих и музыкантов в «высокоторжественные дни». Ему же и подарил из фарфорового сервиза блюдце и 4 тарелки «в почесть» «за монастырские дела». Что же касается оклада от почитаемой иконы, он отдал его на время Полянскому для изготовления точной копии и ныне уже возвратил его в Успенский собор. Что касается других обвинений, то подтверждений они не нашли.

В ходе разбирательства выяснилось, что бумагу на архимандрита Никона написала не старшая братия, а иеродиакон Иона по указанию бывшего наместника Иоанна. Эконом Герасим и другие монахи лишь подписали бумагу «от сущей простоты», даже не прочитав ее, и ни о каких непорядочных по-

ступках Никона они не знают. Другие монахи сказали, что подписали бумагу по указанию склонного к рукоприкладству иеродиакона Ионы, который вызывал их в свою келью.

Что стало причиной малообоснованного доноса? По мнению архимандрита Никона, Иона, склонный к выпивке и рукоприкладству, был недоволен запретом ходить в «мирские дома» по ночам и распивать хмельные напитки. Когда же Никона не было в монастыре, Иона, «не имея начальства (...)» ночью в бесчувственном пьянстве по улицам валялся и бесчувственно ночью в квартиру вятской провинциальной канцелярии канцеляристу Дмитрию Соболеву зашел и, клобук потерявши, во дворе со скотом валялся, о чем ему архимандриту оной канцелярист (...) объявлял». Еще когда Иона был при архиерейском доме, он «оказался подозрительным», за что был отослан в Спасский Орловский монастырь. Будучи уже в Успенском монастыре, иеродиакон приходил к настоятелю ночью в келию «в бесчувственном пьянстве с некоторыми людьми, когда уже он архимандрит спал, нахально в полночь приходил и за необыкновенное в двери стучание наказыван в консистории плетьюми». За это наказание он и обвинил Никона «лихоимцом, обидчиком, пьяницею»<sup>13</sup>. Доношение он написал со слов бывшего заместника. Что же касается иеромонаха Иоанна, то он, по словам Никона, стремился лишь к «снисканию себе при том монастыре чести начальства», поэтому клеветал на консисторию и на самого архиерея, после чего от должности заместника за «клеветозаейства» консисторией был отрешен.

Про себя же Никон сообщал, что когда он стал архимандритом Успенского монастыря, «усмотря много происходящих между братиею, служителями же и вотчинными крестьяны непорядки, ссоры и несогласия по сущей христианской совести», старался все непорядки пресечь и «обитель святую во благополучное состояние привести».

Предстал перед судом консистории и сам автор доноса – иеродиакон Иона. Он сообщил, что почти все сведения он получил от иеромонаха Иоанна, лишь немного видел сам или слышал от других монахов<sup>14</sup>.



Однако показания других свидетелей оказались не в пользу Ионы. Так, подьячий Сидор Рублев и приказной Илья Протопопов показали, что Иона «будучи в том монастыре в пьянственных состояниях в небытность реченного архимандрита Никона в монастыре при бывшем в том монастыре наместнике игумене Ившине в настоятельских кельях многократно ево Протопопова из монастыря неведомо за что изгнать похвалялся».

Поскольку Иона слышал все от других и сам ничего подтвердить не мог, следствие решено было прекратить, а за ложный донос Иону диаконского звания лишить и отправить «в монастырские труды вечно». Однако консистория просила архиерея помиловать и отослать его в Чусовскую Успенскую пустынь на два года «под крепким присмотром никуда неходна». В случае отлучки из монастыря его указано было «заковать в железа, содержать в неослабных монастырских трудах». Других, подписавших бумагу, консистория и архимандрит Никон просили освободить от наказания и только предупредить на будущее, чтобы «неведомых» бумаг не подписывали. Архимандрита Никона, который просил о переводе в другой монастырь, было решено по-прежнему оставить в Успенской обители, указав более внимательно следить за монастырскими средствами и соблюдать умеренность в расходах<sup>15</sup>.

Победа в этом деле Никона стала поводом для дальнейших обвинений иеромонаха Иоанна. В 1754–1755 гг. в консистории рассматривалось дело бывшего наместника. В Синод было послано доношение об учинении «поносительных и клевозательных» писем на архимандрита Успенского монастыря от бывшего келаря и наместника иеромонаха Иоанна. Указывалось, что он «чрез разныя свои непорядочныя поступки оному монастырю немалыя навел убытки». В частности, его обвинили в том, что он не отдал взятых монастырем займы 300 рублей, а также 100 рублей, занятых у солдата Сидора Моденова. Более того, «злоковарныя свои представления» на архиерея и членов духовной консистории и даже на контору Св. Синода «чинить отважился». Выяснилось, что когда Иоанн был еще наместником в Преображенском Пыскорском монастыре, он оказался виновен в похищении «немалой денежной суммы» от соляных

промыслов. Решено было недостающие деньги взыскать с Иоанна и отослать в Пыскорский монастырь, а если не хватит – возместить недостачу через продажу его имущества. Самого же Иоанна решили содержать «в духовной консистории скована под караулом без выпуску», пока он не заплатит недостающих средств<sup>16</sup>.

Чтобы выйти из сложного положения, Иоанн решил пойти на риск: в августе 1754 г. он заявил, что «имеет за собою секрет по первому пункту» (т.е. касающийся царственной особы). Консистория в соответствии с законом была вынуждена отослать его под караулом по «интересным делам» в Вятскую провинциальную канцелярию. Правда, это ему не помогло, и Иоанн после решения о нем дела в 1755 г. был отослан в Пыскорский монастырь<sup>17</sup>. Тем не менее, конфликт Иоанна и Никона не сильно отразился на их дальнейшей судьбе.

Впоследствии архимандрит Никон был уволен из Успенского монастыря и определен казначеем, а позднее экономом Вятского архиерейского дома. В 1760 г. бывшего вятского настоятеля по прошению перевели в Тамбовскую епархию. Оставшись за штатом, он был определен в Нилову пустынь, в 1770 г. – в Московский Богоявленский монастырь. В 1772–1778 гг. архимандрит Никон являлся настоятелем Сретенского монастыря, причем принял его после страшной эпидемии чумы 1771 г., от которой умерла вся братия. В эти годы он состоял членом Московской духовной консистории. В 1778 г. Никон был переведен прокуратором Севской семинарии. Дальнейшая его судьба неизвестна<sup>18</sup>.

Что же касается его главного соперника – иеромонаха Иоанна (Черепанова), то после кратковременной ссылки в Пыскорский монастырь<sup>19</sup> его карьера пошла в рост. Без умного, знавшего законы и владевшего словом Иоанна монастырь обойтись не мог. В конце 1750-х годов он неоднократно ездил в Москву по поручению больного архимандрита Давида по вопросу волнений в монастырских вотчинах<sup>20</sup>. В Москве его заметили. Благодаря своим способностям он вскоре стал келарем, а в 1763 г. – наместником Троице-Сергиевой лавры<sup>21</sup>. В 1770 г. он был назначен архимандритом Новоспасского мона-

стыря в Москве. На его долю выпал страшный 1771 г., когда в обитель, ставшую карантинном, стекались москвичи, спасавшиеся от эпидемии чумы<sup>22</sup>. Также он занимался благоустройством Преображенского собора монастыря. Будучи членом Синода, архимандрит Иоанн помог вятскому семинаристу Ермилу Кострову<sup>23</sup> пробить себе дорогу в «храм науки» – Московскую академию<sup>24</sup>. По выходе из семинарии в 1773 г. Костров, находясь в стесненном положении, в стихах обратился к своему земляку с просьбой о доставлении ему возможности продолжать образование в Москве. Хотя архимандрит Иоанн был преподавателем Вятской семинарии гораздо раньше того, чем там появился Костров, он помог ему поступить в московскую Славяно-греко-латинскую академию и опубликовать свое стихотворение<sup>25</sup>. Архимандрит Иоанн умер в Москве в декабре 1778 г. и был похоронен под алтарем Преображенского собора Новоспасского монастыря<sup>26</sup>.

Что же касается иеродиакона Ионы, написавшего обличительную бумагу, то он, отбыв положенное время в удаленных обителях, вернулся в Успенский монастырь. Здесь он вскоре был назначен экономом и более ни в чем «худом» замечен не был.

Все извлекли из этой истории необходимые уроки.

---

<sup>1</sup> Подробнее см.: *Кустова Е.В.* Вятская духовная школа в XVIII в.: основные проблемы и пути их решения // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2011. № 2 (5). С. 16–26.

<sup>2</sup> ГАКО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 156. Л. 1 об.; Ф. 237. Оп. 2. Д. 6. Л. 244 об.

<sup>3</sup> Там же. Д. 284. Л. 3 об.

<sup>4</sup> Там же. Д. 307. Л. 3; Ф. 237. Оп. 74. Д. 56. Л. 55 об.

<sup>5</sup> Там же. Ф. 237. Оп. 1. Д. 1. Л. 60 об.

<sup>6</sup> Там же. Оп. 2. Д. 10. Л. 17 об.

<sup>7</sup> Там же. Оп. 1. Д. 1. Л. 293 об.

<sup>8</sup> *Комиссаренко А.И.* Участие крестьян церковных владений в социальных движениях на Вятке в XVIII в. // Религия и церковь в культурно-историческом развитии Русского Севера. Мат-лы Межд. науч. конференции. Киров, 1996. Т. 1. С. 249.

- <sup>9</sup> ГАКО. Ф. 237. Оп. 2. Д. 13. Л. 633–633 об. В этой должности он упоминается феврале–мае 1752 г. (ГАКО. Ф. 237. Оп. 1. Д. 1. Л. 585; Оп. 2. Д. 14. Л. 95 об., 300).
- <sup>10</sup> *Иоанн (Лудищев), иером.* Сретенский монастырь при архимандрите Никоне (1772–1778). 29.01.2010. URL: <http://www.pravoslavie.ru/sm/33766.htm> (дата обращения 2.01.2015); Никон архимандрит. URL: [http://www.biografija.ru/show\\_bio.aspx?id=97402](http://www.biografija.ru/show_bio.aspx?id=97402) (дата обращения 2.01.2015).
- <sup>11</sup> ГАКО. Ф. 237. Оп. 2. Д. 14. Л. 535–535 об.
- <sup>12</sup> Там же. Д. 16. Л. 101–108; Оп. 76. Д. 126.
- <sup>13</sup> Там же. Л. 169, 174 об.–180 об.
- <sup>14</sup> Там же. Л. 181–187.
- <sup>15</sup> Там же. Л. 187 об.–195 об.
- <sup>16</sup> Там же. Оп. 1. Д. 1. Л. 700, 732–732 об., 794–796 об.; Оп. 2. Д. 16. Л. 359–360.
- <sup>17</sup> Там же. Оп. 2. Д. 16. Л. 397–397 об.
- <sup>18</sup> Там же. Ф. 170. Оп. 1. Д. 307. Л. 4; Ф. 237. Оп. 1. Д. 4. Л. 672; *Иоанн (Лудищев), иером.* Сретенский монастырь при архимандрите Никоне...
- <sup>19</sup> ГАКО. Ф. 237. Оп. 1. Д. 1. Л. 700, 732, 732 об., 794–796.
- <sup>20</sup> Там же. Д. 3. Л. 31 об.–32; 273 об.; Д. 4. Л. 176.
- <sup>21</sup> Наместники Троице-Сергиевой лавры. URL: <http://www.gorod-zagorsk.ru/mess058.htm> (дата обращения: 29.01.2015); ГАКО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 162. Л. 6; *Верещагин А.С.* История Вятской духовной семинарии // Вятские епархиальные ведомости. 1868. № 15. Отдел дух.-лит. С. 258.
- <sup>22</sup> Московский Новоспасский монастырь / Сост. И.Д. Дмитриев. М., 1909. С. 21.
- <sup>23</sup> Ермил Иванович Костров (1755–1796) родился в селе Синегорье (современный Нагорский район). Учился в Вятской духовной семинарии, Московской славяно-греко-латинской академии, Московском университете. Впоследствии стал известным поэтом и переводчиком, в том числе гомеровской «Илиады». Его творчество получило высокую оценку А.С. Пушкина.
- <sup>24</sup> Подробнее см.: *Бердинских В.А.* Ермил Костров: судьба поэта. Киров, 1989.
- <sup>25</sup> *Костров Е.* Стихи Святейшаго Правительствующего Синода конторы члену, Новоспасского Ставропигиального монастыря Высокопреподобнейшему господину отцу архимандриту Иоанну. М., 1773.
- <sup>26</sup> *Адриан, иером.* Краткое описание Ставропигиального Новоспасского монастыря. М., 1821. С. 95.

**Песнь о Святой Земле:  
первоначальный замысел библейской книги  
Песнь Песней в интерпретации  
А.А. Олесницкого**

Аким Алексеевич Олесницкий (1842–1907) – крупнейший гебраист, палестиновед, библеист и специалист в области церковной археологии своего времени. Его становление и развитие как ученого тесно связаны с Киевской духовной академией (КДА), которую он закончил в 1867 г. Сразу же после завершения обучения Олесницкий был назначен преподавателем на кафедре еврейского языка и библейской археологии, где и трудился до 1899 г., когда по состоянию здоровья вынужден был выйти в отставку, оставаясь при этом почетным членом Академии.

При активном участии Олесницкого были созданы Церковно-археологическое общество, действительным членом которого он являлся в течение долгих лет, и Церковно-археологический музей при КДА. Ученый также был одним из учредителей и почетных членов Православного Палестинского общества.

На Святой Земле Олесницкий побывал неоднократно, и каждый раз возвращался оттуда с солидным запасом нового материала для своих фундаментальных исследований. Первый раз ученый был командирован КДА в Палестину в 1873 г. для ознакомления с сохранившимися там памятниками древности. Командировка продлилась год, и результатом ее стал фундаментальный двухтомный труд по библейской археологии<sup>1</sup>, за который Олесницкий был удостоен ученой степени доктора богословия. Результатом двух следующих поездок на Святую Землю (в 1886 и 1889 гг.), а также участия в научной экспедиции Н.П. Кондакова (1891 г.), изучавшей памятники Заиордания, стали еще несколько значительных работ<sup>2</sup>.

Как было отмечено, в сферу научных интересов Олесницкого входили также библеистика и библейская экзегеза. На его счету несколько крупных трудов, непосредственно касающихся толкования Ветхого Завета, а также публикации, в которых рассматриваются различные вопросы библейской критики<sup>3</sup>, и работы, посвященные древнееврейской поэзии<sup>4</sup>. Все эти факторы обусловили интерес ученого к такому загадочному памятнику древневосточной литературы, как входящая в канон Ветхого Завета Песнь Песней.

В 1882 г. вышла в свет очередная монография Олесницкого, целиком посвященная этой книге<sup>5</sup>. Эта работа явилась результатом как самостоятельного текстологического исследования, так и блестящего знания святоотеческой экзегезы и современной западной библейской критики. Однако помимо обзора и анализа всех существовавших на тот момент способов толкования одного из самых мистических библейских текстов ученый включил в работу собственные «полевые» наблюдения, которые собрал во время своей первой командировки на Святую Землю, и эта дополнительная информация настолько интересна, что заслуживает отдельного рассмотрения. В настоящей статье сделана попытка проанализировать этот уникальный материал, позволяющий увидеть такой неординарный памятник восточной литературы как Песнь Песней в новом для современного читателя освещении.

«Когда в 1874 году нам привелось жить в Палестине, – писал Олесницкий в своей монографии, – то вопрос о книге Песнь Песней был одним из первых вопросов, какие были предложены нами на разрешение этой стране преданий в лице ее нынешних обитателей»<sup>6</sup>. Проблема была в том, чтобы найти такого знатока восточной литературы и такого толкователя, который, по выражению ученого, обладал бы «девственным восточным мировоззрением»<sup>7</sup>. В Иерусалиме нашелся такой мудрец – Самуил Тайяр, недавно прибывший из Персии провидец и целитель. Слава его, по свидетельству Олесницкого, была так велика, что «когда утром, при восходе солнца, Тайяр шел молиться к стене плача, весь Сион был на ногах, а улица Давида покрывалась сплошной массой народа»<sup>8</sup>.

С огромным трудом добившись аудиенции у Тайяра, Олесницкий столкнулся с новой проблемой: «сезонный пророк» (как его называли в городе) не желал быть оригинальным. «На вопрос о Песни Песней Тайяр сначала засыпал нас выдержками из мидраша, хотя в какой-то особенной своей редакции, потом начал доказывать, что Песнь Песней есть пророчество о Шиббатай Цеви<sup>9</sup>... и наконец, уступая нашему настойчивому желанию слышать объяснение Песни Песней не книжное, но непосредственное, на основании его собственного духовного чутья и восточного мирозерцания, он потребовал несколько дней отсрочки и 50 пиастров»<sup>10</sup>.

Заплатив эти деньги, ученый не прогадал. Хотя Тайяр, судя по всему, не был с чужестранцем до конца откровенен и показал ему лишь направление, в котором следует двигаться, но Олесницкому хватило и намеков.

Чтобы стало понятно, в чем заключается новизна предлагаемой читателю интерпретации Тайяра, следует указать основные экзегетические приемы, которыми пользовались принадлежащие к различным течениям и школам толкователи, чтобы постичь смысл Песни Песней, и даже для того, чтобы просто оправдать ее нахождение в каноне.

Итак, перед нами библейский текст, в котором ни разу не встречается слово «Бог». Эта особенность присуща еще одной канонической книге – книге Есфирь, но относительно Есфири в наше время ни у кого не возникает вопросов по поводу уместности включения ее состав Ветхого Завета. Сюжет этой книги, непосредственно относящийся к истории Израиля, оправдывает себя сам. Песнь же Песней, наполненная чувственными эротическими образами, погружающая читателя в мир плотской земной любви буквально с первых своих строк – «Да лобзает он меня лобзанием уст своих! Ибо ласки твои слаще вина!» – вызывала и по-прежнему вызывает у многих сомнения в ее священном статусе и религиозном достоинстве, хотя присутствие ее в каноне уже освящено веками.

Собственно, ортодоксальные толкователи, для которых авторитет Церкви непререкаем, приступали к изъяснению Песни Песней именно с этой установкой: *понять*, почему перед ними

именно священный текст, и предложить такую трактовку, которая обратила бы буквальный смысл книги в возвышенную аллегорию. Дореволюционный исследователь М.Д. Муретов выразил эту мысль предельно откровенно, отмечая, что «странным представляется уже то, что школа ученого Ездры внесла в религиозный сборник иудеев книгу (...) без прямого религиозного содержания». «Поэтому, – писал он, – наука обязана считаться с исконным иудео-христианским пониманием книги в духовно-религиозном смысле, как образного выражения отношений Израиля, а в его лице и всего человечества – духовного Израиля, к Богу, – и именно – *религиозной любви*. Кто воспитан на Библии, для того не только не странен, а напротив – совершенно естественен этот религиозный смысл книги Песнь Песней. Отношения Бога к Израилю и Израиля к Богу под образами брака, мужа и жены, жениха и невесты, любви и ревности – выражаются в Библии постоянно, – мы встречаемся с этими образами в отдельных выражениях, они проникают даже в библейский корнеслов»<sup>11</sup>.

Действительно, Библия досталась христианам в наследство от церкви ветхозаветной уже вместе с определенными приемами ее истолкования. Ориген, который первым из христианских учителей взялся комментировать текст Песни Песней, следовал в своей «Гомилии» за иудейской экзегезой, за предмет описания принимая любовь Бога к Церкви<sup>12</sup>. По свидетельству церковного историка Евсевия, «старательно исследовать слово Божие было для Оригена столь важно, что он даже выучил еврейский язык, приобрел у евреев в собственность подлинники священных книг, написанные еврейским шрифтом, и выискивал переводы, существующие помимо семидесяти и кроме общеупотребительных переводов Акилы, Симмаха и Феодотиона»<sup>13</sup>. То есть совпадение взглядов Оригена с иудейской традицией было не случайным.

Таким образом, преемственность герменевтической традиции очевидна, ведь вслед за Оригеном *аллегорический метод* в толковании Песни Песней использовали и другие приверженцы Александрийской школы: свт. Григорий Нисский, свт. Кирилл Иерусалимский, св. Епифаний Кипрский, блаж. Феодорит Кир-



ский, свт. Афанасий Александрийский. Впрочем, относительно последнего существуют сомнения – занимался ли он толкованием Священного Писания вообще<sup>14</sup>? При том, что Лопухинская Библия, например, ссылается на «Синописис» свт. Афанасия, как на аутентичный текст. Но здесь следует особо отметить, что вне зависимости от авторской принадлежности приписываемого свт. Афанасию Великому сочинения, оно заслуживает внимания само по себе, поскольку аллегория вырастает в нем до уровня философской абстракции. Для автора «Синописиса» «все Божественное Писание пророчествует о сошествии к нам Слова и явлении Его во плоти»<sup>15</sup>, а «Песнь Песней воспевает как бы брачную песнь на бракосочетание Слова с плотью»<sup>16</sup>.

Антиохийская школа, напротив, в толковании Священного Писания строго следовала букве рассматриваемого текста и обращала внимание в первую очередь на повод, обстоятельства и цель, которые подвигли автора к написанию той или иной книги. Инструментом исследования при таком подходе служил *историко-грамматический метод* экзегезы. Но представителями Антиохийской школы были как свт. Иоанн Златоуст, так и Феодор Мопсуестийский. Первому внимание к букве Священного Писания не мешало видеть его дух, буквализм второго выродился в голый рационализм. Феодор по поводу Песни Песней решил, что перед ним образец весьма откровенной любовной поэзии, и по своему разумению исключил ее из числа священных книг, за что и был осужден V Вселенским Собором.

В католической традиции утвердилось толкование свт. Амвросия Медиоланского, который считал, что Невеста Песни Песней есть образ Богоматери. И если в православном богослужении Песнь Песней не употребляется (исключение составляют отдельные выражения из этой книги – «запечатленный источник», «заключенный вертоград», «вся добра еси и порока несть в тебе», используемые в текстах богородичных служб), то в католическом богослужении на Рождество Богородицы, Благовещение и Успение читается первая глава Песни Песней.

Таким образом, мы видим, что на протяжении веков параллельно существовали два взгляда на Песнь Песней. В первом

случае Жених и Невеста становились мистическими фигурами, а история их отношений – изложением тонких аспектов определенных религиозно-философских концепций. Во втором – реальными историческими персонажами (обычно Соломоном и Суламитой, которую отождествляли то с Ависагой Сунамитянской, то с дочерью фараона, на которой женился царь Израиля). Что же нового в толковании Самуила Тайяра?

Ключом к пониманию Песни Песней, по мнению Тайяра, служит правильное представление о том, кто скрывается под именами главных персонажей этой книги. Он, а вслед за ним и Олесницкий справедливо обращают внимание читателя на странные и, мягко говоря, неподходящие метафоры, с помощью которых автор Песни Песней описывает своих героев.

Действительно, если такие сравнения при описании женской красоты как «глаза твои – голуби, волосы твои – как стадо коз сходящих с горы Галаадской» (П.п. 4,1) еще можно назвать поэтичными, то метафоры, согласно которым «шея твоя – как столп Давидов, воздвигнутый для оружия, тысяча щитов висит на нем – все щиты сильных» (П.п. 4,4), или «нос твой – башня Ливанская, обращенная к Дамаску» (П.п. 7,5), к традиционной лирической поэзии имеют мало отношения. Олесницкий прав, когда указывает, что «если бы эти черты принимать только за *puncta comparandi*, за разъяснителей тех или других свойств или форм частей тела, то мы получили бы чудовищную (все равно с буквальной или с аллегорической точки зрения), не имеющую никакой красоты и совершенно невозможную картину»<sup>17</sup>.

Кроме того, Олесницкий справедливо замечает, что, «указав на зубы или шею невесты и подыскав для них предметы сравнения, поэт немедленно забывает их и восхищается пришедшим ему на память стадом овец и башнею Давида»<sup>18</sup>.

Итак, кого же описывает Песнь Песней? Что это за Невеста, голова которой, как гора Кармил, шея – как увешанный оружием и щитами столп, глаза – как озера, а нос подобен целой башне? Самуил Тайяр подсказал Олесницкому, где кроется противоречие, сбивающее исследователей с толку. С его подсказки ученый приходит к следующему выводу: «Так как в Песни Песней спорят между собою человеческий образ невест-

ты и картины природы и так как в этом споре за первенство картины природы одерживают верх по силе и полноте изображения, то нам остается признать, что такое впечатление при чтении Песни Песней не случайно, что оно именно имелось в виду автором»<sup>19</sup>.

Ортодоксальный читатель сразу насторожится – не предлагается ли ему в качестве священного текста откровенно языческий гимн, воспевающий природу и наделяющий ее божественным достоинством? Олесницкий поясняет: «По особенному поэтическому миросозерцанию древних евреев земля, как мать и кормилица всего живущего на ней, представляется женским началом; народный язык говорит о ней как о женщине, имеющей все атрибуты и все стремления женщины; отсюда название земли (...) женского рода. Так как земля делится на государства и страны, то и эти последние, поколику оне состоят из земной почвы и грунта, также олицетворяются под человеческим образом женщины, но, для отличия от общего женского начала, называются ея дочерьми или девами, невестами, с присовокуплением собственных имен. Таким образом, в ветхозаветных свящ. книгах упоминаются народные названия стран: дева дочь Египта (Иер. 46, 11), дева дочь Сидона (Ис. 23, 12), дева дочь Вавилона (Ис. 47, 1). Но особенно часто этот образ у библейских писателей прилагается к земле обетованной, наследию потомства Авраама, в выражениях: дева дочь Израиля, дева дочь Иуды, дева дочь народа Моего (Иеговы) (Иер. 14, 47. Ис. 10, 32; 37, 22. Ам. 5, 2 и проч.)»<sup>20</sup>.

Ученый заостряет внимание читателя на том факте, что весь Ветхий Завет пронизан подобными метафорами, а значит, образ Девы, Невесты сразу должен вызывать у человека, укорененного в библейской традиции, определенные ассоциации, что, судя по всему, адекватно воспринималось той аудиторией, к которой это послание было обращено. Система образов, которыми пользовались древние поэты, выростала из современного ему языка, привычного и близкого сознанию народа, к которому он принадлежал.

Это можно представить следующим образом: мистик идет по дороге или сидит под деревом и видит, как ликует вокруг

природа, радуясь солнцу. А солнце ее ласкает. Но он видит и то, что за этим пейзажем или конкретным явлением стоит. И он описывает одновременно оба плана. Он воспеваает весну, но одновременно воспеваает Божественную Любовь к этому миру. И Она для него – не метафора, Она – первообраз. И стадо коз, бредущее вниз по склону холма, вдруг – на мгновение – предстает перед ним волной кудрявых волос. Как ключик к другой реальности, которая приоткрылась ему на секунду. И перед его внутренним взором проносится вся его земля: и шатры пастушеские, и башни Дамаска, и кипарисы, которые держат на себе небо. И все это – то Ее профиль, то загорелое плечо, то изгиб Ее бедра. А над Нею – Он – Ее Возлюбленный – Солнце этого мира.

Если рассматривать Песнь Песней как творение не просто мистика, но мистика-поэта, придется согласиться с Олесницким, который верно замечает, что «это народное олицетворение как земли вообще, так и каждой в отдельности страны и местности в образе женщины так глубоко укоренилось в еврейском словоупотреблении, что, когда древнееврейский поэт созерцал страну, она почти неизбежно облекалась пред ним в образ девы такого или другого вида и красоты, смотря по свойствам страны или изображаемой местности. Нужно прибавить, что в некоторой степени это составляет особенность не одной только древнееврейской, но и вообще всякой поэзии»<sup>21</sup>.

Итак, Самуил Тайяр, как человек живущий внутри культурной традиции, породившей Песнь Песней, и тонко чувствующий поэтический язык древнего Востока, показал Олесницкому, а вместе с ним позволил и нам увидеть древнюю Палестину глазами поэта. Олесницкий предлагает нам погрузиться в сознание древнееврейского мистика – автора Песни Песней и посмотреть на окружающий того мир его глазами: «Все эти штрихи и картины самым живописным образом перемешаны: среди гранатовых деревьев и рядом с ними выступает башня сооруженная для склада оружия; черные шатры кедарские раскинуты рядом с блестящими царскими павильонами. После картины весны, с появлением цветов и прилетом птиц, изображается картина появления величественного царя среди народа на особенном, подробно описанном, седалище, представляющем об-

разец местных произведений искусства. Среди прекрасного сада и зеленого луга являются княжеские колесницы и т.д. Из этого подбора штрихов и картин очевидно прежде всего, что писатель Песни Песней имел в виду изобразить некую, хорошо ему известную, идеально прекрасную местность, богатую и цветущую, покрытую горами, холмами и долинами, лесами, садами и виноградниками, орошаемую источниками, страну политически зрелую и обезопасенную. Входя ближе в это описание, усматриваем, что писатель имел в виду изобразить именно *Палестину* или страну 12 израильских колен»<sup>22</sup>.

Олесницкий отмечает также особо характерное для библейских текстов определение Палестины как земли «текущей молоком и медом», часто встречающееся, например, во Второзаконии, которое «не однажды с заметным ударением воспроизводится и в книге Песнь Песней, где героиня представляется источающею вино, медовый сот и молоко (4, 11; 7, 10 и др.) и ее друзья приглашаются наслаждаться именно вкушением ароматных медов и сотов и питием ароматного молока (5,1)»<sup>23</sup>. Исследователь подчеркивает: что «под изображаемою в Песни Песней странною нельзя разуметь никакой другой страны, кроме Палестины, видно из тех собственных имен, которыми отмечены в ней отдельные картины и штрихи и которые все принадлежат местностям Палестины, с разных концов ее, северных и южных, восточных и западных, именно: Иерусалим, Тирца, Ен-Гади, Сарон, Хешбон, Сулам, Маганаим, Галаад, Кармел, Ливан». И сравнения «ты прекрасна, как Тирца, как Иерусалим» Олесницкий предлагает понимать в качестве примеров красоты Земли Обетованной: «ты, Палестина, прекрасна, вот например твои города Иерусалим, Тирца, разве они не прекрасны?»<sup>24</sup>.

Еще одним аргументом является для Олесницкого обилие топографических названий, перекликающихся с образами Песни Песней: например, город Бетулия (дева), города Яффа, Давадие (красота, миловидность), Ruweiseth Naman (прекрасная голова), Thaum Niho (горы сосцов) и др. Кроме того, и в современной ему Палестине Олесницкий нашел «источники и долины овечьи и козлиные (аин-джеди), голубиные горы и даже го-

рода (хамаме), деревни яблоч (кариат-тефа), гранат (руммуние), молока, меда и т.д.)<sup>25</sup>.

Но еще более ценным ключом к пониманию Песни Песней Самуилом Тайяром стала его интерпретация образа Жениха. В самом деле, о ком древний поэт говорит устами Невесты: «Возлюбленный мой бел и румян»? В подлинном тексте сказано: «цах взадом» – светлый, в смысле ясный, и красный. Что же бывает светлым и красным? И Тайяр отвечает – Солнце! Днем оно раскалено добела, а вечером становится красным, и нужно быть полным невеждой по части восточной поэзии, чтобы принять это описание за описание человека, считает он.

Кроме того, Жених Песни Песней все время двигается. Он «скачет по горам, прыгает по холмам». Он «заглядывает в окно, мелькает сквозь решетку». Что заглядывает к нам в окно, как не Солнце? Невеста особенно тоскует по нему ночью, – указывает Тайяр, – ведь ночью солнца не видно. Поэтому Жених называется пастухом, который всегда идет со своими стадами – с востока на запад. Поэтому он пасет – нонсенс! – среди лилий. Но блики солнца на воде, солнечный диск среди белоснежных облаков, игра солнечного света на лугу среди цветов – это то, что может видеть каждый. И каждый, если он поэт, увидев это, может сказать, что это солнце пустило свои солнечные стада пастись среди лилий, или привело их к водопою.

Еще одна важная корректура Самуила Тайяра. Он обращает внимание Олесницкого на следующее место Песни Песней: «Кто эта, восходящая от пустыни как бы столбы дыма, окуриваемая миррою и фимиамом, всякими порошками мироварника?» (П.п. 3, 6). В подлинном тексте действительно стоит «Ми зот?» – «Кто ЭТА?», т.е. в этом стихе Песни Песней употреблен женский род. Но в Торе достаточно мест, где слово «шэмэш» – солнце – согласуется с другими частями речи как существительное женского рода. Да и во множественном числе окончание у него будет, как в женском роде. «Ми зот?» – традиционно толкователи относят эти слова к Невесте. А потом пытаются объяснить, почему она восходит от пустыни в столбах дыма. Тайяр отвечает на это: палестинское солнце восходит именно

так, в клубках дыма и пара. И встает оно именно со стороны пустыни!

Кто, как ни Солнце, взывает к Земле весной: «Встань, возлюбленная моя, прекрасная моя, выйди! Вот, зима уже прошла; дождь миновал, перестал; цветы показались на земле; время пения настало, и голос горлицы слышен в стране нашей; смоковницы распустили свои почки, и виноградные лозы, расцветая, издают благовоние. Встань, возлюбленная моя, прекрасная моя, выйди!» (П.п. 2, 10–13). Кому, как ни Солнцу, подходят те эпитеты и сравнения, с помощью которых Невеста описывает своего Жениха? Про кого можно сказать, что голова его – «чистое золото», руки – «золотые кругляки, усаженные топазами», живот как изваяние из слоновой кости, обложенное сапфирами, а ноги – «мраморные столбы, поставленные на золотых подножиях» (П.п. 5, 10–15)? Какие образы возникают в голове, если мы прислушаемся к этим словам? Наверное, что-то похожее на яркое, как сапфир, южное небо, слепящее солнце на небосводе, золотые лучи, словно руки, тянущиеся к земле.

Возникает также мысль, что Самуил Тайяр, подводя Олесницкого к выводу, что Жених Песни Песней есть Солнце как благодетельное светило, предоставил ему самому догадываться об еще одной неординарной трактовке этой книги – интерпретации астрологической. Но очевидно, что так далеко познания Олесницкого в мистических, каббалистических и оккультных науках не заходили, и эта тема осталась до сей поры нераскрытой. Хотя ученый упоминает предлагавшееся Раабе прочтение вместо традиционного «имя твое – разлитое миро» – «звездное миро – имя твое»<sup>26</sup> и то, что Жених носит свое знамя «выше мириад звездных»<sup>27</sup>.

Зато Тайяр подсказал Олесницкому еще один, явно к каббалистической практике относящийся, практический аспект существования Песни Песней в той культуре, к которой он сам принадлежал. А именно – использование некоторых фрагментов Песни Песней в медитативной практике. Следуя его разъяснениям, Олесницкий сообщает читателю: «Не только древнему, но и нынешнему востоку известен способ вызывать ряды мыслей, образов, картин и проч. перебрасыванием четок. Этим

способом нередко пользовались и древние поэты, заменяя нити четок нитями отвлеченных, но не менее тесно связанных между собою образов. Сюда принадлежат прежде всего нити чисел: раз, два, три, четыре и т.д.; не только поэтические строки или звенья параллелизма, повышения или понижения подлежат здесь счету, но нередко и самые мысли: поэт предварительно указывает число, долженствующее обнять ряд его мыслей или чувств, и потом исполняет его. Образцы такого поэтического построения, хотя в небольшом виде, есть и в Библии, например, Притч. 30 гл. Но особенно часто нити четок у поэтов заменялись рядами букв алфавита (в так называемых алфавитных песнях), где движение мысли и чувства поэта измерялось количеством букв алфавита, одного или нескольких взятых вместе (псалом 119-й имеет 8 полных алфавитов); каждый стих в этом случае должен был начинаться известным по порядку звуком в скале алфавита, что, конечно, не могло оставаться без влияния и на движение мысли. Книга Песнь Песней прибавляет сюда еще особенный алфавит не букв, а членов тела»<sup>28</sup>.

Если бы подобная мысль принадлежала самому Олесницкому, с ней можно было бы поспорить, можно было бы рассмотреть вопрос о том, не слишком ли фантастична его теория. Но поскольку сведения исходят от человека, который принадлежал к той религиозной традиции, о которой рассказывал, который был знаком с теми практиками, о которых говорил, следует отнестись к этой информации с должным вниманием. Тем более, что информант, как мы помним, долгое время жил в Персии и сообщил Олесницкому достоверные подробности, подтверждающие его слова о практическом использовании Песни Песней. Так, Олесницкий пишет: «По словам Тайяра, в Индии и Персии известны старинные песни этого рода, а у персидских отшельников и в настоящее время употребляются выражающие ту же идею четки, звенья которых представляют расположенные в известном порядке, анатомически разделенные члены тела; ими пользуются отшельники при своих размышлениях, так как с каждым отдельным звеном у них связано особого рода созерцание; нащупав голову, факир устремляется



в созерцание начала всего сущего; нащупав глаз, думает о всеведении Бога и неведении человека и т.п.»<sup>29</sup>.

Это согласуется с тем, что мы знаем о суфийской и каббалистической медитативных техниках. К тому же, по словам Олесницкого: «Для примера Тайяр приводил нам персидский гимн, воспевающий одну священную гору и начинающийся так: “прекрасная голова – роща зеленых акаций, в которых живут бесплотные”... Далее следует прекрасная грудь, прекрасный пояс, прекрасные бедра и прекрасная подошва. Название каждой из этих частей тела начинается отдельный куплет, в котором описывается соответствующая часть горы»<sup>30</sup>.

В завершение следует сказать, что Олесницкий не ограничился таким однозначным пониманием, при котором Жених и Невеста суть только Святая Земля и сияющее над ней Солнце. Он особо отметил (непонятно, по собственному почину, или в соответствии с указаниями Самуила Тайяра), что Невеста Песни Песней – не только Палестинская земля, не только страна, но и государство, и населяющий ее еврейский народ (как мы помним, это самое общеупотребительное иудейское толкование данного образа). И Жених, соответственно, «есть не одна только стихийная сила или видимое солнце, но и сила политическая, которую библейские писатели олицетворяли в образе солнца (Иерем. 15, 9) и представителем которой во время написания Песни Песней был царь Соломон, шестикратно названный по имени в нашей свящ[енной] пьесе»<sup>31</sup>.

Итак, по предложенному Самуилом Тайяром толкованию, изложенному А.А. Олесницким, библейская книга Песнь Песней – это песнь о Святой Земле и представляет собой цикл поэтических зарисовок всех времен года, сменяющих друг друга в Земле Обетованной (это подробно разбирается в книге Олесницкого). И Тайяр особо настаивал на том, что написана она была изначально как богослужбная пасхальная книга. Если кому-то подобное толкование покажется принижающим достоинства Песни Песней, эти слова Самуила Тайяра должны убедить скептика в том, что на самом деле в представлении древних израильтян именно оно ставит эту библейскую книгу на

недосягаемую высоту и выражает самые сокровенные его чувства и чаяния.

- 
- <sup>1</sup> *Олесницкий А.А.* Святая Земля: Отчет о командировке в Палестину и прилегающие к ней страны, 1873–1874, в 2 т. Киев, 1875–1878. Т. 1: Иерусалим и его древние памятники; Т. 2: Замечательнейшие по древним памятникам места Иудеи, Самарии, Галилеи верхней и нижней, Финикии и Ливанской области.
  - <sup>2</sup> Например: *Олесницкий А.А.* Ветхозаветный храм в Иерусалиме. СПб., 1889; *Он же.* Мегалитические памятники Святой Земли. СПб., 1895.
  - <sup>3</sup> Например: *Олесницкий А.А.* Вставки в Книге Иисуса Навина 21, 42 и 24, 30 по переводу LXX // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1878. № 1. С. 166–168; *Он же.* Тенденциозные корректуры иудейских книжников (соферимов) в чтении Ветхого Завета // ТКДА. 1879. Т. 2–3. № 5. С. 3–54; *Он же.* Государственная летопись царей иудейских, или книги забытые Паралипоменон // ТКДА. 1879. Т. 2. № 8. С. 393–479; Т. 3. № 12. С. 415–462; *Он же.* Государственная израильская летопись, или книги царей Херема // ТКДА. 1880. Т. 2. № 5. С. 3–83; *Он же.* Книга Притчей Соломоновых и ее новейшие критики. Киев, 1884; *Он же.* Руководственные о Священном Писании Ветхого и Нового Завета сведения из Творений св. Отцев и Учителей Церкви. СПб., 1894.
  - <sup>4</sup> *Олесницкий А.А.* Древнееврейская музыка и пение // ТКДА. 1871. Т. 3. № 11. С. 107–161; № 12. С. 368–417; *Он же.* Рифм и метр ветхозаветной поэзии // ТКДА. 1872. Т. 3. № 10. С. 242–294; № 11. С. 403–472; № 12. С. 501–592.
  - <sup>5</sup> *Олесницкий А.А.* Книга Песнь Песней (Шир га-Ширим) и ее новейшие критики. Киев, 1882.
  - <sup>6</sup> Там же. С. 339–340.
  - <sup>7</sup> Там же. С. 340.
  - <sup>8</sup> Там же. С. 340–341.
  - <sup>9</sup> Шабтай Цви (1626–1675) – один из самых известных еврейских лжепророков. Его обаяние было столь велико, что многочисленные последователи, почитавшие его как машиаха (мессию), не отреклись от него, даже когда под давлением обстоятельств он предал их и принял ислам. Впоследствии Шабтай Цви объяснил свой поступок необходимостью «поднятия» или «освобождения» тех искр Божественного света, которые содержатся в мусульманском учении. После его смерти исламская секта шабтаистов еще долго про-

должала существовать, почитая Шабтая Цви за Мессию. В Польше члены шабтаистской секты, во главе которой стоял Яков Франк, из тех же соображений, что и исламская ветвь шабтаистов, массово приняли крещение.

<sup>10</sup> *Олсеницкий А.А.* Книга Песнь Песней... С. 341.

<sup>11</sup> *Муретов М.Д.* Новозаветная песнь любви сравнительно с «Пиром» Платона и «Песнью Песней» // Богословский Вестник. 1903. Т. 2, № 11. С. 497; окончание статьи: там же. № 12. С. 559–612.

<sup>12</sup> Гомилии на Песнь песней дошли до нас только в латинском переводе блаж. Иеронима, потому и ссылка дается на его труды: Перевод двух бесед Оригена на книгу Песнь Песней // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Библиотека творений св. отцов и учителей Церкви западных, издаваемая при Киевской Духовной Академии. Киев, 1906. Ч. 6. Кн. 11. С. 137–174. Есть более современный перевод: <http://www.pravmir.ru/gomilii-na-pesn-pesnej/> («Альфа и Омега». 1995, № 4–5). Кроме того, комментарии Оригена на Песнь песней существуют еще в латинском переводе Руфина, но они до сих пор не переведены на русский язык.

<sup>13</sup> *Евсевий Памфил.* Церковная история. М., 1993. С. 213.

<sup>14</sup> Архимандрит Киприан (Керн), например, считал, что «при всей начитанности св. Афанасия в Священном Писании, что очевидно из всех его творений, истолкование текста не было его специальностью. Систематических комментариев с его именем предание нам не сохранило; отрывочные же толкования, печатаемые в его изданиях, настолько незначительны, что наряду с их сомнительностью, они не представляют самостоятельного интереса для патролога» (*Архим. Киприан (Керн).* Золотой век святоотеческой письменности. М., 1995). Архиепископ Филарет (Гумилевский) говорил об этом более подробно: «Основания сомнениям в подлинности важны: а) молчание бл. Иеронима о Синописе там, где он говорит о подобных древних сочинениях; б) молчание других древних писателей, даже и Экумения, который в доказательство подлинности Апокалипсиса указывает на Пасхальное письмо св. Афанасия и не говорит о Синописе св. Афанасия; в) в Синописе не помещается между полезными книгами книга Ермы, помянутая в письме; в конце Синописиса перечисляется несколько книг, подвергающихся порицанию, о которых ни слова нет в письме; между апокрифами Нового Завета поставляются Климентовы беседы – сочинение позднее; г) в Синописе некоторые мысли неверны, например, о браке сродников говорится не так, как у Моисея; д) наконец разность Синописиса по спискам простирается до того, что едва ли можно доискаться до подлинного вида, в каком вышло сочинение

из рук сочинителя, чего конечно же не могло быть с сочинением уважаемого всеми великого учителя» (*Архиеп. Филарет (Гумилевский)*). Историческое учение об отцах Церкви. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. Т. 2. С. 62–63).

<sup>15</sup> *Афанасий Александрийский*. Краткое обозрение Священного Писания Ветхого Завета // Христианское Чтение. 1841. Ч. 4. С. 370.

<sup>16</sup> *Олесницкий А.А.* Книга Песнь... С. 371–372.

<sup>17</sup> Там же. С. 345.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Там же. С. 346.

<sup>20</sup> Там же. С. 347.

<sup>21</sup> Там же. С. 347–348.

<sup>22</sup> Там же. С. 352.

<sup>23</sup> Там же. С. 353.

<sup>24</sup> Там же. С. 354.

<sup>25</sup> Там же. С. 356.

<sup>26</sup> Там же. С. 366.

<sup>27</sup> Там же. С. 357.

<sup>28</sup> Там же. С. 348–349.

<sup>29</sup> Там же. С. 449–450.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Там же. С. 360.

## **Болгария и болгары глазами полковых священников — участников Русско-турецкой войны 1877–1878 гг.**

Русско-турецкая война 1877–1878 гг., начатая императором Александром II в поддержку национально-освободительной борьбы южнославянских народов против власти Османской Порты, вызвала широкое одобрение всех слоев российского общества. Движение в защиту славян Балканского полуострова охватило русскую общественность еще в ходе Восточного кризиса 1870-х годов, после жестокого подавления турками восстаний в Боснии, Герцеговине и Болгарии (1875–1876) и вступления в войну с Турцией Сербии и Черногории (1876). В авангарде этого движения встали Славянские комитеты, собиравшие пожертвования в пользу повстанцев и отправлявшие на Балканы добровольцев. Активную роль играло и русское православное духовенство. Церковные проповеди о бедствиях южных славян, призывы к пожертвованиям в их пользу и молебны о даровании победы «славянскому оружию» носили настолько страстный и массовый характер, что император Александр II в августе 1876 г. даже предписал обер-прокурору Святейшего Синода графу Д.А. Толстому, чтобы «духовенство, касаясь этого важного в политическом отношении предмета, соблюдало надлежащую (...) умеренность и воздерживалось от произнесения возбуждающих и неосмотрительных речей», которые считал тогда преждевременными<sup>1</sup>. С началом Русско-турецкой войны во всех храмах страны стали читаться «легальные» проповеди, в которых священники подчеркивали справедливый, священный характер противостояния (освобождение единоверных нам братьев-славян от ига иноверцев-турок).

В ходе войны ее российские участники получили возможность непосредственно познакомиться с балканскими братьями-славянами, прежде всего – с болгарами, освобождение которых являлось одной из ведущих задач начавшегося противостояния. Именно Болгарию Россия рассматривала в то время как основной оплот своего политического влияния на Балканах<sup>2</sup>. Несмотря на активное обсуждение славянского и, в частности, болгарского вопроса в предвоенных дискуссиях, лишь немногие российские современники действительно хорошо знали болгар и регион, в котором они проживали. У подавляющего же большинства россиян под влиянием церковных проповедей и сообщений прессы об Апрельском восстании 1876 г. и турецких экзекуциях в Болгарии сформировался абстрактный образ болгарских «братушек» – нищих, забитых единоверцев, с нетерпением ожидавших русских освободителей и готовых оказать им всевозможное содействие. Действительность оказалась сложнее, вызвав у многих удивление и даже разочарование.

Восприятие народов Балкан российскими очевидцами в последние годы стало понемногу привлекать внимание исследователей<sup>3</sup>. Белгородский историк Е.А. Сучалкин по воспоминаниям, дневникам и письмам российских участников войны впервые проследил трансформацию их представлений о болгарях, выделив три основных критерия: материальное положение последних, их отношение к русской армии и непосредственное участие в боевых действиях. Он показал, что большинство современников явно не ожидало увидеть на Балканах сравнительно зажиточное болгарское население, по-разному встречавшее российские войска (наряду с гостеприимством и теплыми приветствиями нередко были проявления сдержанности и корыстного завышения цен на продовольствие). По-разному оценивалось и участие болгар в собственном освобождении: от довольно слабого до существенного<sup>4</sup>. При этом, проанализировав значительный комплекс источников личного происхождения, вышедших из-под пера военнослужащих, волонтеров, врачей, медицинских сестер и общественных деятелей, Сучалкин практически «оставил за кадром» свидетельства полковых священников. Между тем, эти материалы содержат ценные на-

блюдения не только за материальной, но и духовной жизнью болгар: их религиозностью, семейным укладом, положением болгарского духовенства, состоянием местных православных храмов. От внимания священников не укрылись непростые взаимоотношения болгар с единоверцами-греками, создававшие им дополнительные осложнения в мусульманском государстве. Значительное место в записках духовных лиц занимают также факты, свидетельствующие об отношении болгар к русским и туркам в ходе войны. Все эти сведения, на мой взгляд, необходимо учитывать как для создания наиболее полного и объективного образа Болгарии и болгар в восприятии российских участников русско-турецкой войны 1877–1878 гг., так и для изучения духовно-религиозной составляющей данного противостояния.

Предметом анализа настоящей статьи являются письма священника 9-го гренадерского Сибирского Его Императорского Высочества Великого Князя Николая Николаевича старшего полка, благочинного 3-й гренадерской дивизии Вакха Гурьева<sup>5</sup> и походный дневник священника 8-го гренадерского Московского Великого Герцога Фридриха Мекленбургского полка Анатолия Лебедева<sup>6</sup>.

Первое впечатление, произведенное болгарскими священниками, было не слишком благоприятным. Анатолий Лебедев пишет: «Наружный вид болгар непривлекателен. Грязное лицо и руки, включенные волосы, суровый взгляд, войлоковые или толстые штаны, теплая куртка, по поясу большой красный кушак или просто полотенце, на голове чалма с черной повязкой или, по преимуществу у молодых, красная феска, на ногах сандалии из необделанной бараньей или воловьей шкуры, за поясом нож. Женский пол ходит в рубахах и сарафанах, волосы в одну косу, на ногах башмаки или деревянные сандалии»<sup>7</sup>. Жилищем болгар в придунайских селениях служили землянки или «небольшие халупы, сделанные из хвороста и глины, с небольшим окошечком». Внутри – земляной пол и нары, «замечающие мебель и кровать»<sup>8</sup>.

Несмотря на непрезентабельный внешний вид жителей болгарских селений и убогую обстановку их домов, отец Ана-

толий приходит к выводу, что «на самом деле люди здесь вовсе не так бедны». «О земле, – пишет он, – понятно, и речи быть не может: ее с избытком приходится на долю каждого. Плодородность почвы богатая; луга роскошные. На них пасутся огромные стада болгарские – овец, баранов, коз и волов. Многие, кроме того, имеют “парички и златицы” (монеты. – Л.М.), как они выражаются. Но все эти богатства у болгар скрыты: живое богатство – скот пасется в горах, металл хранится в земле. И болгарин ни за какие деньги не выдаст вам тайны своего состояния»<sup>9</sup>. По свидетельству священника, привыкшие к поборам болгары поначалу отказывали русским военным в продовольствии («Нема, братушка... Турка забирал!»), а когда убедились, что им предоставляется за это денежная компенсация, «стали с жадностью бросаться на наши златицы», значительно завышая цены. Нередко встречались даже случаи откровенного обмана, когда за одного вола приходилось платить дважды: настоящему хозяину и подставному лицу, утверждавшему, что животное у него украли и продали русским<sup>10</sup>.

Подобные факты вызывали возмущение россиян, составивших о болгарях нехорошее мнение<sup>11</sup>. Причинами столь нерадушного отношения «братьев» к своим освободителям Анатолий Лебедев считает их многолетнюю привычку хитрить и обманывать, приобретенную «в рабстве», и неуверенность в завтрашнем дне. «Исход войны, – пишет он, – был неизвестен; болгары не знали, останется ли у них прежний господарь, или будет новый. Нисколько не удивительно, если по нашем уходе отсюда на вымогательства турка братушки будут отвечать ему: “Нема, братушка... Все рус забирал!”»<sup>12</sup>.

Вахх Гурьев объясняет недружелюбие болгар случаями мародерства, иногда имевшими место в румынской и русской армиях, а также неумением военных найти правильный подход к местным жителям: «Неприветливо встречают нас братушки-болгары и по весьма простой и резонной причине: в течение нескольких месяцев проходят здесь чуть не ежедневно и целыми тысячами то русские, то румыны и немилосердно обируют болгар: смотреть за всем нельзя, да в походе и не церемонятся»<sup>13</sup>. «Многие укоряют болгар в том, что они припрятали от



нас свои продовольственные запасы, – отмечает священник позднее. – Укоризны эти совершенно несправедливы: если с болгарамы обходиться ласково, исправно выплачивать стоимость забираемых продуктов звонкою монетой, а не бумажными квитанциями, с которыми они не знают, что делать, то у них всегда можно достать по крайней мере самые важные продукты продовольствия – муку и мясо»<sup>14</sup>. Отец Вакх приводит примеры доброжелательного отношения «братушек» к русской армии и цитирует слова одного из жителей Плевны, согласно которым «болгары еще со времен императрицы Екатерины Великой не переставали верить, что Россия рано или поздно непременно освободит их от турецкого ига», «они не теряли никогда своей заветной надежды на братьев-русских» и теперь «твердо убеждены, что час их освобождения скоро пробьет»<sup>15</sup>. Священник утверждает, что победы русской армии приводили болгар «в неописанный восторг»<sup>16</sup>, и с видимым удовольствием описывает бурную овацию, устроенную ему жителями Трестеника после произнесения им в конце Рождественской службы «многолетия всероссийскому, румынскому, сербскому, черногорскому христоробивому воинству и защитникам своего многострадального Отечества – болгарским дружинам»<sup>17</sup>. «Эта неожиданная овация сильно меня тронула, – признается Вакх Гурьев. – Нет, несправедливы те, кто укоряют болгар в недружелюбии к нам, – это совершенная неправда; нужно только уметь говорить и обращаться с народом, нужно уметь затронуть и вызвать его истинные чувства; а высокомерным отношением, несправедливыми укоризнами, грубостью не вызовешь, конечно, этих истинных народных чувств. И многим нашим неразборчивым укорителям и поносителям болгар мне хотелось бы напомнить изречение: врачу, исцелился сам...»<sup>18</sup>.

Характеризуя болгар с духовно-нравственной стороны, священники неоднократно подчеркивают их необразованность и «забитость». Анатолий Лебедев довольно резко заявляет: «Наши братушки придунайские и забалканские все шиты на одну колодку: грубы и необразованы и составляют единое стадо баранов, пастырем которых долгое время был “злой турка”»<sup>19</sup>. Не отрицая высокие природные задатки болгарского на-

селения, отец Анатолий показывает губительное воздействие турецкого ига на уровень интеллекта большинства его представителей: «В умственном развитии болгарский народ в массе своей ушел весьма недалеко. Он живет среди роскошной природы и тяготеет больше к ней, хотя способности к развитию имеет громадные. Нам попадались крайне необразованные люди, но весьма смысленные. Если бы болгарам даны были средства к образованию, они не замедлили бы на деле доказать способности к развитию»<sup>20</sup>.

Вакх Гурьев констатирует, что многовековое проживание в мусульманской стране с наличием некоторых ограничений для отправления собственного религиозного культа несколько притупило в болгарях «сознание того, что они христиане». Неоднократно присутствуя при богослужениях в местных храмах, Гурьев заметил, что даже взрослые болгары не умеют правильно креститься, а молодые «совсем не имеют никакого понятия даже о внешней стороне христианства»<sup>21</sup>. «Болгары посещают свои храмы очень редко, – пишет священник, – неохотно и на самое короткое время, для того только, чтобы поставить свечу и затем поскорее уйти домой, так как в церкви их ничто не привлекает и не интересует»<sup>22</sup>. Такому положению вещей, по его мнению, способствовали бедность церквей, отсутствие в большинстве храмов церковного пения, слабое знание болгарскими священниками церковно-славянского языка, делавшие службу скучной, монотонной и непонятной. Не случайно богослужения русского духовенства, сопровождавшиеся «стройным, звучным пением наших певчих» и отличавшиеся «громким, раздельным произношением возгласов, молитв и Евангелия», производили на болгар «сильное впечатление и видимо им нравились»<sup>23</sup>. О «громадном значении церковного пения в религиозно-народной жизни» свидетельствует, в частности, по мнению отца Вакха, реакция жителей города Ловча на пение русских певчих во время обедни 1 января 1878 г.: «Наступила минута, раздался стройный аккорд, зазвенел наш Тамберлик<sup>24</sup>, и в церкви мгновенно водворилась тишина; бродившие по церкви болгары и болгарки как будто прикипели к месту, и нужно было видеть, с каким удивлением, а потом с каким за-

метным удовольствием вслушивались они в гармоническое пение, как будто не веря своим ушам. К концу обедни церковь была полна до тесноты, и все стояли как вкопанные»<sup>25</sup>. Любопытно также наблюдение Гурьева, что за Балканами «болгары гораздо религиознее и развитее, нежели по ту сторону, около Дуная»<sup>26</sup>. Различие между придунайскими и забалканскими болгарами заметил и Анатолий Лебедев, считавший, что последние были «беднее, добрее и более сочувственно относились к русскому народу, чем северные»<sup>27</sup>.

«Братушки во Христе, болгарские священники», называвшиеся в своей стране «попами», привлекали особое внимание Вакха Гурьева и Анатолия Лебедева. Отец Анатолий пишет: «Духовенство, по крайней мере сельское, ничем не отличается от поселянина. Одежда одна и та же; о рясах и подрясниках и помину нет, ни дома, ни в храме... Содержания болгарские священники не получают никакого. Живут пособиями от прихожан» и в большинстве своем «стоят немного выше» паствы: «умеют читать, писать и считать»<sup>28</sup>. Вакху Гурьеву встречались случаи, когда священники «ужасно путали» во время службы или не могли истолковать «Требник». Для богослужений они, как правило, имели «одну убогую епитрахиль», использовавшуюся и в будни, и в праздники»<sup>29</sup>. При этом, по замечанию Лебедева, «в нравственном отношении» болгарские попы стояли выше румынских священников, нередко злоупотреблявших пьянством и попрошайничеством. В отличие от последних, они пользовались большим уважением своего народа и имели на него значительное влияние»<sup>30</sup>.

Православных храмов в Болгарии было немало, однако, по выражению Вакха Гурьева, их главными отличительными чертами были «очень скромные размеры» и «крайнее убожество»<sup>31</sup>. Дело в том, что после завоевания турками Балканского полуострова многие находившиеся там знаменитые христианские храмы были разрушены или обращены в мечети. На строительство новых православных церквей (как болгарских, так и греческих) был наложен ряд ограничений: по высоте и форме они должны были соответствовать обычным обывательским домам, наличие куполов и колокольной не допускалось. О

том, что это культовое сооружение, а не простой жилой дом, зачастую свидетельствовал только крест, водруженный над алтарем. Особенно много таких церквей русские священники встретили за Балканами<sup>32</sup>. В придунайской Болгарии храмы чаще всего не отличались «от обычного типа православных церквей», но колоколов, как правило, не имели<sup>33</sup>.

Внутри храмов Гурьева часто поражала «необычайная неряшливость, которую допускает в святом алтаре болгарское и греческое духовенство» («кучи всяческого мусора сваливаются под престол, тут и половые щетки, и тряпки, пустые бутылки, разбитые лампадки, бумажки с поминальными записками и всякий другой хлам»), а также предосудительное поведение священников и прихожан во время богослужения (первые нередко, стоя в алтаре, разговаривали и даже ссорились между собой, а последние не снимали с головы турецкие фески и шапки)<sup>34</sup>. С горечью наблюдая эти «прискорбные явления», отец Вакх, тем не менее, надеялся на перемены к лучшему после окончания войны: «Думаю, что церковная дисциплина и благочиние в болгарской церкви потребуют от ее представитель коренных мер; настоящие же недостатки и нестроения по этой части вполне извиняются тяжким многовековым положением и самой церкви, и ее паствы»<sup>35</sup>.

К несомненным положительным чертам духовно-нравственного облика болгар Гурьев относит «прекрасный строй их семейной жизни», в значительной степени определявшийся, по его мнению, постоянной трезвостью болгарских мужчин. «Отсутствие кабаков – это величайшее счастье для болгарина и неизлечимая общественная и семейная язва для нашего русского простолюдина! – восклицает священник. – От этого одного болгарин постоянно скромн, сдержан, рассудителен, миролюбив с соседями, а в своей семье – это тип доброты, мягкости, самого гуманного отношения ко всем членам семьи и, вместе с тем, это неизменно-верный супруг, всецело преданный своему домашнему очагу»<sup>36</sup>. У болгарок отец Вакх также нашел целый ряд достоинств: «все они по большей части необыкновенно стройны, красивы, серьезны, даже строги», являются хорошими хозяйками и «известны своим глубоким патриотическим

чувством»<sup>37</sup>. Анатолий Лебедев к характеристике болгарских женщин добавляет также их целомудрие: «Только в Тырнове проявлялись случаи разврата среди болгарок. Виноваты в этом – «златицы». Кто деньгам не прельщается! Но женщин, занимающихся открытым развратом, среди болгарок не существует. Их заменяют в Болгарии румынки»<sup>38</sup>.

Оба полковых священника неоднократно подчеркивают благоприятный климат Болгарии. Анатолий Лебедев отмечает «роскошную природу», большое количество теплых и солнечных дней в году, «богатую производительность земли», позволяющие «без особого труда» выращивать «обильный хлеб: пшено, ячмень и просо», персиковые, миндальные, ореховые и виноградные деревья, а также устраивать розовые плантации<sup>39</sup>. Вакх Гурьев называет Болгарию «богатейшей житницей» и «благодатной страной»<sup>40</sup>. Именно теплый климат и плодородная земля в сочетании с трудолюбием болгар позволили им достичь того уровня материального благосостояния, который так удивил многих российских участников войны и вызвал у них даже сомнения в необходимости освобождения «братушек». Например, В.В. Верещагин писал: «Велико было, однако, удивление наших войск, когда они нашли всюду сравнительное довольство, благосостояние, и чем дальше, тем больше чистоту, порядок в домах, особенно городских, полные житницы, закрома, набитые всяким добром! Невольно явилась и стала высказываться мысль, что мы напрасно “кроем чужую крышу, когда своя хата течет”»<sup>41</sup>. Сестра милосердия Е.В. Духонина отмечала, что «болгары живут гораздо лучше самых богатых наших крестьян»<sup>42</sup>, а, по мнению полковника М.А. Газенкампа, «в материальном отношении болгарам могли бы позавидовать не только наши, но крестьяне и горожане всей Европы: такое у них изобилие и богатство»<sup>43</sup>. Интересно, что священник Анатолий Лебедев сравнивает болгар не с русскими или европейскими крестьянами, а с их непосредственными соседями – турками и греками. При этом оказывается, что из этих трех населявших Турцию народов болгарский – «самый беднейший по состоянию» и «самый меньший по правам». Особенно это относится к забалканским болгарам, которые, по наблюдению

священника, беднее не только турок и греков, но даже «своих придунайских собратий»<sup>44</sup>.

Отец Анатолий пытается разобраться: почему два православных народа – болгары и греки – чувствуют себя столь различно в мусульманской стране: «на лицах болгар выражается тяжелый гнет, тоска и уныние», а «грек высматривает господином – поважнее самого турка»<sup>45</sup>. Священник приходит к выводу, что греков «от бед своих соседей» предохраняет «природная хитрость», «они держатся правила: “приноравливайся или, вернее, подделывайся ко всяким обстоятельствам”»<sup>46</sup>. Более того, Лебедев полагает, что грекам удалось не только приспособиться к привольной жизни в Турции, но и усилить вражду между болгарами и турками. Последнему во многом способствовал выход Болгарской церкви из Константинопольской греческой патриархии (1870), повлекший за собой объявление ее схизматической (1872). Греческое духовенство настроило своих прихожан против болгарских «схизматиков» (раскольников): начались доносы, жалобы и клеветы на них туркам. «С того времени, – пишет священник, – забалканским болгарам пришлось терпеть с двух сторон: одни драли шкуру, другие помогали и подстрекали первых»<sup>47</sup>.

Главную причину «крайнего раздражения» греческих иерархов созданием независимого Болгарского экзархата отец Анатолий видит не в духовной, а в материальной сфере: «через это они лишились многих златиц, взимаемых за посвящение в священный сан»<sup>48</sup>. Меркантильность греческого духовенства подчеркивает и Вакх Гурьев, красочно описывая, как греческий протосинкел, настоятель монастыря в городе Чорлу, настойчиво пытался продать ему и через него – русским солдатам и офицерам «якобы священные предметы»: крестики с поддельными мощами, камешки, привезенные из Иерусалима и др. При этом «любезный фанариот-торгаш» не забыл отметить «великое благочестие русских людей» и «их щедрую благотворительность, которою только живет и поддерживается бедствующая греческая церковь»<sup>49</sup>.

Основным чувством, определявшим отношение большинства болгар к туркам, оба полковых священника считают страх.

Хотя болгары занимали во время войны брошенные турками хорошие дома и даже устраивали храмы в мечетях, они очень боялись возвращения старых хозяев и мести с их стороны. Так, Вахх Гурьев пишет: «В Эски-Загре мы (...) заходили в мечеть-церковь. Странное впечатление производит она: в куполе и по стенам огромные турецкие надписи из Корана, а в одном углу ничем не покрытый столик и на нем христианская икона и деревянный крест с Распятием; на столике славянские богослужебные книги московской печати, по которым совершается православное богослужение (...) Мы спросили одного священника, отчего они не уничтожают турецких надписей? Он сконфузился, видимо, растерялся и как-то нерешительно отвечал, что еще не успели этого сделать (...) А на самом деле они еще боятся турок, еще не верят в благополучный для них исход настоящей войны и оставляют турецкие надписи из опасения, что турки могут снова вернуться и тогда им, болгарам, придется жестоко поплатиться за поругание магометанской святыни»<sup>50</sup>. Анатолий Лебедев, пообщавшись перед отъездом с забалканскими болгарам, пришел к выводу, что они «ожидают удаления русских войск отсюда и возвращения турок как страшного суда Божия»<sup>51</sup>.

Итоги войны несколько разочаровали наших героев. Вахх Гурьев сокрушается, что русские войска не взяли Константинополь, считавшийся в российских общественных кругах «программой-максимум», «венцом и конечной целью настоящей войны»: «Еще б один шаг, и Св. София воскресла бы от своего векового, смертоносного усыпления (...) Другого такого случая для восстановления христианства на Востоке не скоро мы дождемся»<sup>52</sup>. А Анатолий Лебедев искренне сочувствует забалканским болгарам, получившим меньшую автономию, чем их северные собратья: «Нельзя было не видеть, с какою грустью встретили южные болгары решения Берлинского конгресса, с какою горестью узнали о разделе Болгарии, о счастье придунайских братьев и о своем несчастье (...) Нельзя не пожалеть их»<sup>53</sup>.

В заключение следует отметить, что записки полковых священников не только придают дополнительные черты образу

болгар в восприятии российских участников войны 1877–1878 гг., но и показывают отношение к ней представителей русского духовного сословия. Немаловажно, на мой взгляд, что, несмотря на трудности похода и определенную трансформацию первоначального образа «братушек», русские священники ни разу не усомнились в необходимости достижения высоких целей войны: освобождения единоверцев-славян и укрепления позиций христианства на Востоке.

---

<sup>1</sup> РГИА. Ф. 797. Оп. 46. Ст. 3. Отд. 2. Д. 179. Л. 1–1 об.

<sup>2</sup> История внешней политики России. Вторая половина XIX века. М., 1999. С. 190, 195.

<sup>3</sup> *Кочуков С.А.* «За братьев-славян»: русско-турецкая война 1877–1878 гг. в восприятии общества, власти и армии Российской империи. Саратов, 2012; *Сучалкин Е.А.* Трансформация представлений российских участников русско-турецкой войны 1877–1878 гг. о материальном состоянии болгар // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: История. Политология. 2011. № 13 (108). Вып. 19. С. 140–145; *Он же.* Русско-турецкая война 1877–1878 гг. в оценках российских современников. Дис. ... канд. ист. наук. Белгород, 2013.

<sup>4</sup> *Сучалкин Е.А.* Трансформация представлений российских участников русско-турецкой войны... С. 140–145; *Он же.* Русско-турецкая война... С. 88–132.

<sup>5</sup> *Гурьев В.* Письма священника с похода 1877–1878 гг. М., 2007. О жизненном пути и участии в русско-турецкой войне 1877–1878 гг. священника Вакха Гурьева подробнее см.: *Мельникова Л.В.* Русско-турецкая война 1877–1878 гг. глазами полкового священника Вакха Гурьева // Военно-исторический журнал. 2015. № 12. С. 54–58.

<sup>6</sup> [*Лебедев А.*] Путевые наблюдения и заметки во время последней турецкой войны. Из походного дневника полкового священника Анатолия Лебедева. СПб., 1878.

<sup>7</sup> Там же. С. 7.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Там же. С. 7–8.

<sup>11</sup> В частности, генерал-лейтенант П.Д. Зотов писал в своем дневнике: «Ближайшее знакомство с болгарам располагает к ним все менее и менее. Я в этой нации не нахожу никаких симпатических



- черт: они весьма сходны с евреями, отличительная черта – это страсть к наживе денег, и эксплуатируют они нас же, своих спасителей» (*Зотов П.Д.* Дневник // *Русский орел на Балканах: русско-турецкая война 1877–1878 гг. глазами ее участников. Записки и воспоминания.* М., 2001. С. 115). О недружелюбном и корыстном отношении болгар к российским участникам войны см. также: [*Боткин С.П.*] Письма С.П. Боткина из Болгарии 1877 г. СПб., 1893. С. 98, 343, 353–354; [*Верещагин В.В.*] На войне. Воспоминания о русско-турецкой войне 1877 г. художника В.В. Верещагина. М., 1902. С. 121, 127; [*Волков А.А.*] Война 1877–78: Записки унтер-офицера А.В. СПб., 1902. С. 27, 42; и др.
- <sup>12</sup> [*Лебедев А.*] Путевые наблюдения и заметки... С. 8.
- <sup>13</sup> *Гурьев В.* Письма священника... С. 19.
- <sup>14</sup> Там же. С. 101.
- <sup>15</sup> Там же. С. 99.
- <sup>16</sup> Там же. С. 104.
- <sup>17</sup> Там же. С. 95.
- <sup>18</sup> Там же. С. 95–96.
- <sup>19</sup> [*Лебедев А.*] Путевые наблюдения и заметки... С. 19.
- <sup>20</sup> Там же. С. 8.
- <sup>21</sup> *Гурьев В.* Письма священника... С. 42–43.
- <sup>22</sup> Там же. С. 94.
- <sup>23</sup> Там же.
- <sup>24</sup> Рядовой 11-го гренадерского Фанагорийского полка Шебелов – превосходный тенор, получивший от начальника дивизии прозвище Тамберлик в честь знаменитого в то время итальянского певца Энрико Тамберлика.
- <sup>25</sup> *Гурьев В.* Письма священника... С. 104.
- <sup>26</sup> Там же. С. 141.
- <sup>27</sup> [*Лебедев А.*] Путевые наблюдения и заметки... С. 19.
- <sup>28</sup> Там же. С. 8.
- <sup>29</sup> *Гурьев В.* Письма священника... С. 44, 95, 103.
- <sup>30</sup> [*Лебедев А.*] Путевые наблюдения и заметки... С. 5–6, 8.
- <sup>31</sup> *Гурьев В.* Письма священника... С. 183.
- <sup>32</sup> Там же. С. 189; [*Лебедев А.*] Путевые наблюдения и заметки... С. 8–9.
- <sup>33</sup> [*Лебедев А.*] Путевые наблюдения и заметки... С. 6, 8–9.
- <sup>34</sup> *Гурьев В.* Письма священника... С. 104, 190.
- <sup>35</sup> Там же. С. 176.
- <sup>36</sup> Там же. С. 96.
- <sup>37</sup> Там же. С. 102, 104–105.
- <sup>38</sup> [*Лебедев А.*] Путевые наблюдения и заметки... С. 8.

- <sup>39</sup> Там же. С. 13.
- <sup>40</sup> *Гурьев В.* Письма священника... С. 39, 149.
- <sup>41</sup> [*Верещагин В.В.*] На войне... С. 126.
- <sup>42</sup> *Духонина Е.В.* Мирная деятельность на войне. Записки сестры милосердия, находившейся при дивизионном лазарете 14-й пехотной дивизии в войну 1877–1878 гг. М., 1894. С. 52.
- <sup>43</sup> *Газенкамф М.А.* Мой дневник 1877–78 гг. СПб., 1908. С. 359.
- <sup>44</sup> [*Лебедев А.*] Путевые наблюдения и заметки... С. 14.
- <sup>45</sup> Там же.
- <sup>46</sup> Там же. С. 16.
- <sup>47</sup> Там же. С. 20–21.
- <sup>48</sup> Там же. С. 21.
- <sup>49</sup> *Гурьев В.* Письма священника... С. 187–188.
- <sup>50</sup> Там же. С. 175–176.
- <sup>51</sup> [*Лебедев А.*] Путевые наблюдения и заметки... С. 19.
- <sup>52</sup> *Гурьев В.* Письма священника... С. 154, 204.
- <sup>53</sup> [*Лебедев А.*] Путевые наблюдения и заметки... С. 19.

**«Никола вешний»: новое об обстоятельствах  
установления на Руси памяти святителя  
Николая Мирликийского 9 мая**

В 1087 г. совершилось одно из наиболее известных, если не самое известное *sacrum furtum* средневековья – перенесение мощей св. Николая, архиепископа Мир Ликийских (на юге Малой Азии), в южноитальянский город Бари. Факт со всей непреложностью засвидетельствован как историописанием того времени<sup>1</sup>, так и ранними житийными памятниками свято-никольского круга, из которых несколько посвящены специально этому событию (о чем еще будет речь).

Удивительно, насколько категорически могут отличаться взгляд на события, оценка их значимости современниками от видения тех же событий исследователем в ретроспективе веков. В глазах нынешнего церковного историка перемещение мощей святителя Николая Чудотворца из Византии, где они к тому времени активно почитались в течение столетий<sup>2</sup>, в латинский Бари выглядит фактом выдающегося культурно-исторического значения. Между тем в самой Византии оно, кажется, прошло незамеченным, и уж тем более не слышно ни о каких протестах или критике Константинополя по поводу случившегося<sup>3</sup>. Да, конечно, к 1087 г. Миры Ликийские, да и вся Малая Азия, были уже почти десять лет как в руках турок-сельджуков, что делало всякий протест со стороны Византии по меньшей мере двусмысленным: ведь это греки не смогли уберечь святыню от мусульман<sup>4</sup>. Не проще ли сделать вид, что она, святыня, просто сменила место пребывания внутри ромейского имперского пространства, к которому, по представлениям греков, продолжали, разумеется, принадлежать и захваченные сельджуками Миры, и отнятый норманнами Бари. Да и не отодвигало ли все остальное на задний план общее крушение державы в послед-

ней трети XI в., обозначившееся с поразительной синхронностью в 1071 г. как на Востоке (разгром у Манцикерта), так и на Западе (падение Бари)?

Подобные объяснения возможны. И все же... Катастрофа Империи не помешала же митрополиту Анкиры, кафедра которого оказалась в самой середине новых сельджукских владений, затеять около 1083 г. перед императором Алексеем I Комнином (1081–1118), едва успевавшим посылать войска к рухнувшим границам – то к западным, то к восточным, тяжбу о возвращении под свою юрисдикцию кафедры в Василее<sup>5</sup>. А сам Алексей I в 1083/4 г., видимо, откликаясь на соответствующую просьбу и словно молча поддерживая некую игру, производил в ранг митрополии кафедру в далекой «сельджукской» (теперь уже) Атталии – к слову, совсем по соседству с давней митрополией в Мирах Ликийских<sup>6</sup>. Рутинная застила взор даже среди руин, и казуистическая грызня на обломках производит тягостное впечатление. Всего лишь частью этой грустной картины стало и триумфальное водворение мощей св. Николая в Бари на фоне гробового молчания ромеев<sup>7</sup>.

День перенесения (прибытия в Бари) мощей – 9 мая – как новый (наряду со старой памятью 6 декабря) праздник св. Николая отложился не только в агиографических и литургических текстах, но и в других, более специфических, – например, актовых<sup>8</sup>. Со временем празднование памяти св. Николая 9 мая перешагнуло границы епархий Южной Италии и распространилось также во Франции и некоторых областях Германии, но общепризнанной в Западной церкви она не стала никогда. В Восточной церкви память о перенесении мощей по понятным причинам вообще не прижилась<sup>9</sup> – за единственным исключением: в Русской митрополии она устанавливается практически одновременно с самим событием и в дальнейшем прочно укореняется в церковном обиходе под народным прозвищем «Никола вешнего».

Это яркое обстоятельство отмечено в науке давно, подчеркивалось многократно и иногда предельно актуализировалось (например, в полемике вокруг Брестской унии)<sup>10</sup>, но причины такой оригинальной позиции Русской церкви в кон-

кретном литургическом вопросе остаются неясны, не говоря уже о путях, какими сведения о перенесении попали на Русь, и о лицах, которые были к тому причастны.

Первоначальная древнерусская традиция празднования «Николы вешнего» документирована ранним «Словом на перенесение мощей св. Николая в Бар-град» (*Inc.*: «Присно убо должны есмы, братие...»)<sup>11</sup>, составленным на его основе продолженным чтением двух редакций (*Inc.*: «Понеже за умножение грѣхъ нашихъ...»)<sup>12</sup> и службой (*Inc.*: «Просвѣти ми душу и сердце...»), которая возникла, по мнению текстологов, также в домонгольское время<sup>13</sup> – возможно, одновременно со «Словом», т.е. установлением праздника 9 мая (что было бы довольно естественно)<sup>14</sup>; последний известен и древнерусским месяцесловам<sup>15</sup>.

Повод строить предположения о датировке проникновения праздника «Николы вешнего» на Русь дает прежде всего само содержание «Слова на перенесение» в пространном своем варианте. В его начале автор настойчивыми повторами подчеркивает тот факт, что перенесение мощей («чюдо преславно и паче ума») Господь явил нам «в нынѣшняя времена во дни и в лѣта наша и в нашу память» (здесь и ниже разрядка наша. – *А.Н.*). Сразу далее он уточняет: «Въ тысуцное лѣто и <...><sup>16</sup> отъ воплощения самага Бога (...) при ц(е)с(а)ри Гречьстѣмь Алексии, при патреарсѣ Николѣ Костянтина града<sup>17</sup> в лѣта Русьскыхъ князии х(ри)с(то)любиваго князя Всеволода въ Киевѣ и бл(а)городнаго с(ы)на его Володимера в Черниговѣ»<sup>18</sup>.

Конечно, выражения «нынѣшняя времена», «в лѣта наша», «в нашу память», при всей их недвусмысленности, могут служить хронологическими указаниями лишь с точностью до одного поколения. Поэтому нельзя отказать в праве на существование датировкам вплоть до киевского княжения Владимира Всеволодовича Мономаха (1113–1125). Так, по впечатлению А. Поппэ, упоминание Владимира рядом со своим отцом Всеволодом косвенно свидетельствует о появлении русского «Слова на перенесение» именно при Владимире<sup>19</sup>. Сходную мысль высказывал и итальянский исследователь свято-никольской про-

блематики Дж. Чоффари<sup>20</sup>; ее пытается подкрепить Н.В. Пак, указав на аналогичное ретроспективное упоминание Мономаха в «Сказании чудес свв. Бориса и Глеба»<sup>21</sup>. Ряд ретроспективных известий, ориентированных на личность и деятельность Мономаха, можно было бы легко продлить – например, за счет соответствующих дополнений в третьей (по А.А. Шахматову), «про-Мономаховой», редакции «Повести временных лет»<sup>22</sup>. Однако вряд ли уместно строить научное доказательство на странной презумпции, что всякое сообщение о Мономахе могло родиться только во времена Мономаха... В частности, формула «в лѣта (...) князя Всеволода (...) и сына его Володимера» вовсе не так уникальна, чтобы непременно искать ей чрезвычайное объяснение в стремлении возвеличить Владимира задним числом; достаточно указать на сходный оборот – причем как раз в хронологически близкой статье «Повести временных лет» 6597 (1089/90) г.: «при бл(а)городьнѣмъ князи Всеволодѣ (...) и чадома его Володимера и Ростислава»<sup>23</sup>. Не говорим уже о том, что по другим данным именно на 1091 г. приходится перемена в завещании Всеволода Ярославича, согласно которой его преемником в Киеве вместо племянника Святополка Изяславича становился сын Владимир<sup>24</sup>. В таком случае упоминание о Владимире, которое смутило Поппэ, напротив, приобрело бы черты особой аутентичности.

Некоторое подтверждение такой поздней датировки можно было бы усмотреть в ремарке «Слова» «...юже творять и до сего дни», которой в нем снабжено сообщение об установлении в 1089 г. праздника 9 мая: «римьскыи же папезь Германь (Урбан. – А.Н.) и еп(иско)пъ и вси гражане и людие празникъ великъ сътвориша въ ть д(е)нь похвалу с(вя)тому»<sup>25</sup>, – если бы выражение «до сего дни» имело бы больше хронологической определенности, а главное – не носило бы характера стереотипной глоссы, которая, учитывая дистанцию между оригиналом и протографом<sup>26</sup>, вполне могла иметь позднейшее происхождение.

Слабой стороной датировки «Слова» временем Мономаха является также отсутствие сведений о каких-либо русско-итальянских контактах в ту пору. Поэтому понятно, что преоб-

ладание в науке получили другие гипотезы, которые исходили как раз из тех или иных сведений такого рода. Если А. Красовский, автор первого в отечественной историографии опыта исследования темы, мог еще удовлетвориться общим обзором сношений Руси с Западом в XI в. в качестве объяснения, откуда в календаре Русской церкви столь стремительно мог появиться «Никола вешний»<sup>27</sup>, то в последующем историки все более осознавали, что для тому следует искать какие-то специфические причины.

Конечно, не обошлось без попытки употребить универсальную для древнерусской истории «норманнскую отмычку» и усмотреть здесь какие-то возможные сношения между южно-итальянскими норманнами, владевшими Бари, и их сородичами на Руси<sup>28</sup>. Однако конкретизировать эту догадку затруднительно<sup>29</sup> – точно так же, как и другие идеи общего характера: о том, что каналом для проникновения латинской памяти на Русь могли стать торговые связи между Южной Италией и Русью<sup>30</sup> или контакты конца XI в. между Киево-Печерским и чешским Сазавским монастырями<sup>31</sup>.

Больше сторонников нашло предположение, что о судьбе мощей на Руси узнали от дочери Всеволода Евпраксии, которая, бежав от своего второго супруга, германского императора Генриха IV (1056–1106), в 1094–1095 гг. нашла защиту у папы Урбана II, а затем вскоре вернулась в Киев<sup>32</sup>. Указывалось, что пострижение Евпраксии после смерти мужа в 1106 г. пришлось на 6 декабря – память св. Николая<sup>33</sup>, а это, вполне возможно, выдает особое почитание св. Николая Всеволодовой<sup>34</sup>. Однако непосредственной покровительницей беглой императрицы была тосканская герцогиня Матильда, поэтому пребывание Евпраксии-Адельхайды в Италии ограничивалось, кажется, северными ее областями (Пьяченца) или даже баварскими владениями герцога Вельфа IV, супруга Матильды и главного оппонента Генриха в Германии (Констанц). Надо помнить, что память 9 мая была не римской, а практиковалась, особенно в первые годы, на территории Барийско-Канузийского архиепископства.

Чаще всего уже первые исследователи «Слова на перенесение» шли другим путем, привлекая уникальное известие «Ни-

коновской летописи» под 1091 г.: «Того же лѣта прииде Феодоръ Грекъ митрополичь отъ папы изъ Рима и принесе много мощей святыхъ»<sup>35</sup>. Митрополичьего посла, вернувшегося от папы за полтора-два года до смерти Всеволода Ярославича, весьма соблазнительно было счесть источником тех сведений о перенесении мощей св. Николая, которые достигают Руси, согласно «Слову», примерно в это время. Как следствие, в историографии возобладало мнение, что «Слово» создано в 1090-х годах непосредственно по следам самих событий<sup>36</sup>.

Инициатором введения в обиход Русской церкви новой календарной памяти мог выступить и князь, но лицом, которое имело право и возможность сделать это, был, разумеется, глава Киевской митрополии. Сложность, однако, в том, что как раз на 1090-е годы приходится лакуна в сведениях о киевских митрополитах.

14 августа 1089 г. митрополит Иоанн II возглавлял освящение Успенского собора Киево-Печерского монастыря (заметим эту дату – она будет важна для нас в дальнейшем), после чего вскоре скончался, так что еще в том же 1089 г. Всеволод Ярославич успел отправить в Царьград за новым предстоятелем посольство во главе с дочерью Янькой. В следующем, 1090, году посольство вернулось с митрополитом Иоанном III, который, «от года (...) до года пребывъ», умер в 1091 г.<sup>37</sup> Ближайшим следующим известием о киевском митрополите является упоминание о митрополите Николае в ноябре 1097 г. в связи с драматическими событиями вокруг ослепления Василька Ростиславича<sup>38</sup>, но на Русь Николай должен был прибыть не позднее 1096 г., когда состоялась хиротония новгородского епископа Никиты<sup>39</sup>.

Эта пауза в череде известий о предстоятелях Киевской митрополии навела составителей «Никоновской летописи» в первой четверти XVI в. на мысль заполнить ее персоной переяславского митрополита Ефрема, «возведя» его в ранг «митрополита киевского и всея Руси»; для этого сведения о митрополите Ефреме из «Повести временных лет» из-под 6598 г.<sup>40</sup>, во избежание хронологической коллизии (в то время в Киеве значится митрополитом Иоанн III), были даже перемещены в следующую



щую годовую статью: «Въ лѣто 6599. Священа бысть церкви святаго архангела Михаила (в Переяславле. – А.Н.) Ефрѣмомъ митрополитомъ Киевскимъ и всея Руси, юже бѣ самъ создалъ, велику сущу, бѣ бо преже Переяславль митрополю, и живяху множае тамо митрополити Киевстии и всея Руси»<sup>41</sup> (добавления «Никоновской летописи» выделены разрядкой). Столетием позднее дата 1091/2 г., уже как дата поставления Ефрема в митрополита киевского, встречается в западно-русской исторической традиции: в «Густынской летописи»<sup>42</sup>, в «Обороне унии» Льва Кревзы<sup>43</sup> и др., откуда она попала в католическую<sup>44</sup>, а затем и в отечественную историографию, в том числе и справочную.

Причина недоразумения понятна, ведь только в 60-х годах XX в. был установлен фундаментальный для церковной истории Руси факт, что во второй половине XI столетия, в период соправления трех Ярославичей – Изяслава Киевского, Святослава Черниговского и Всеволода Переяславского, наряду с Киевской митрополией были временно открыты также титулярные митрополии в Чернигове и Переяславле Русском<sup>45</sup>. К тому времени имя мнимого киевского митрополита Ефрема прочно вошло в науку не только в качестве главного претендента на роль учредителя праздника «Николы вешнего» на Руси. Возникла даже идея, будто Ефрем, «как видно, управлял делами Киевской митрополии при слабом и немощном Иоанне III», чтобы потом занять его место<sup>46</sup>. И хотя данные о Феодоре Греке производили настолько сильное впечатление на историков XIX в. (которые и в остальном строили свое понимание начальной истории Русской церкви во многом на показаниях «Никоновской летописи»), что именно в Феодоре иногда усматривали автора «Слова на перенесение мощей св. Николая»<sup>47</sup>, в целом, особенно после появления работ И. Шляпкина и архим. Леонида (Кавелина), возобладало представление о митрополите Ефреме как наиболее вероятном составителе «Слова». Развить его стремится и автор недавней книги о митрополите Ефреме<sup>48</sup>.

Вместе с тем конкретные политические и церковные рамки, в которых разворачивалась эта необычная история, остаются,

повторяем, даже не гипотетическими – они совершенно непонятны.

Поскольку, как известно, с 1089 г. по инициативе Урбана II между папой и Константинополем велись довольно интенсивные переговоры об урегулировании церковных противоречий и организации помощи ромеям в отпоре сельджукам и печенегам, то неизбежно рождалось предположение, что «латинствующая» память св. Николая 9 мая попала на Русь в связи с ее участием в этих переговорах<sup>49</sup>. В таком случае участие это должно было быть каким-то особым, коль скоро оно привело к следствию, отнюдь не общему с Византийской церковью. Но как такое себе представить? К тому же, в период неурядиц в Русской митрополии при Иоанне III и после его кончины?<sup>50</sup>

В полной силе остаются недоумения А.А. Дмитриевского, который, цитируя древнерусскую службу на перенесение мощей св. Николая и отмечая ее оригинальность и полное несходство с латинскими аналогами<sup>51</sup>, вопрошал: «Чему сорадуется «вся вселенная», а, следовательно, и весь народ православный, видя мироточивые (...) мощи «въ латинѣхъ» (...) или въ «латинскомъ языкѣ» (...) и почему «Мурская страна молчить», лишившись своего «хранителя» (...) – это для нас непонятно и необъяснимо»<sup>52</sup>.

Не претендуя на разрешение всех недоумений и загадок, связанных с появлением на свет «Николы вешнего», хотим указать на одно яркое свидетельство, до сих пор, насколько нам известно, не попадавшее в поле зрения изучавших эту проблему.

Еще в 1928 г. В. Хольтцманн, много и плодотворно изучавший византийско-папские отношения последней четверти XI в., опубликовал ряд греческих документов, которые, собственно, и удостоверили окончательно сам факт переговоров между новоизбранным Урбаном II и константинопольскими властями – как императором, так и патриархом<sup>53</sup>. Ранее о них было известно только по рассказу норманнского хрониста Гофреда Малатерры, современника этих событий<sup>54</sup>. Документы дошли в единственном списке XII/XIII в. из сборника *Brit. Mus. Add. 34 060*<sup>55</sup>. Среди них есть выдержки из решений *σύνδος ἐνδημοῦσα* – постоянного имперского синода<sup>56</sup>, созванного императором для

обсуждения высказанного папой «желания мира и единства» («εἰρήνην ζητῶν καὶ ὁμόνοιαν»): речь шла прежде всего о возвращении имени папы в диптихи Византийской церкви). Выписка имеет твердую, внутренне не противоречивую дату: сентябрь 13-го индикта 6598 г.<sup>57</sup> Несомненно, это синодальное постановление 1089 г. и есть тот самый документ, на который двести лет спустя ссылался Георгий Метохита, уверяя, что в начале своего правления Алексей Комнин созывал епископов и убеждал их примириться с Западной церковью<sup>58</sup>.

Нас в данном случае занимает не само церковно-политическое содержание переговоров, исследованное Хольтцманном<sup>59</sup>, а перечень участников синодального заседания, на котором присутствовали, помимо патриархов константинопольского (Николая III Грамматика) и антиохийского (только что поставленного Иоанна IV Оксита), также 18 митрополитов и 2 архиепископа; имена их, к сожалению, не приводятся, а перечислены только кафедры. Дело в том, что среди них назван и митрополит «Росии» (Ρωσίας): император созвал «постоянное архиерейское собрание от обоих синодов (константинопольского и антиохийского. – А.Н.), а именно из митрополитов Анкиры, Кизика, Тиан, Гангры, Клавдиуполя, Кари, Лаодикий, Силея, Афин, Крита, Навпакта, Филиппополя, Митилины, Евхаит, Тивериуполя, Росии, Аназарва, Мопсуестии, а также из архиепископов Кия (Киона) и Гарелы»<sup>60</sup>.

Этот список, как и положено, выдержан в том порядке, в каком кафедры значатся в византийских *notitiae episcopatum*, т.е. по хронологии учреждения. Действительно, вот порядковые номера названных митрополий согласно *notitia II* (по классификации Ж. Даррузеса), которая была создана как раз в 1080-е годы, в начале правления Алексея I: 4, 5, 14, 15, 17, 21, 22, 26, 28, 30, 35, 36, 49, 51, 63, 60<sup>61</sup> (опускаем последние две, которые относятся уже к Антиохийскому патриархату). Как видим, протокольная последовательность, казалось бы, нарушена только в отношении Русской митрополии, которая вписана не на своем 60-м месте, обычном для всех редакций *notitiae* вплоть до конца XIII в., а после Тивериуполя (№ 63). Публикатор отметил такую особенность, но углубляться в вопрос у него не было

оснований, да и данных для этого в то время также не имелось. Хольццманну не оставалось ничего другого, как идентифицировать анонимного «митрополита Росии», пребывавшего в Царьграде в сентябре 1089 г. как нового киевского митрополита Иоанна III<sup>62</sup>.

Согласиться с такой идентификацией ни в коем случае нельзя – не только вследствие указанной протокольной неувязки (иногда подобные сбои встречались), но, прежде всего, по очевидным хронологическим причинам. Как уже отмечалось выше, 14 августа был еще жив Иоанн II. Даже если допустить, что он скончался сразу же после освящения собора Киево-Печерского монастыря, все равно одного месяца явно не достаточно для того, чтобы известие об этом событии не только дошло до Константинополя, но и (моментально!) привело к следующему назначению на опустевшую кафедру.

В отличие от В. Хольцманна, у современного историка есть альтернативная кандидатура русского митрополита, позволяющая избежать всех трудностей – переяславский митрополит Ефрем, кафедра которого в перечнях митрополий именовалась «Росией-Переяславлем» («ἡ Ῥωσία Πρεσθλάβα»), «Переяславлем, он же Росия» («Πρεσκλάβα ἦτοι Ῥωσίας») и значилась на 77-м месте, т.е. именно после, а не до Тивериуполя<sup>63</sup>. Таким образом, нет никакой нужды мириться с мнимой протокольной погрешностью в выписке из решений константинопольского синода и хронологической несуразностью, связанной с упоминанием на этом синоде якобы киевского митрополита Иоанна III.

В сентябре 1089 г., еще до прибытия в Царьград русского посольства во главе с Янькой Всеволодовной, здесь действительно пребывал русский митрополит, только не киевский, а переяславский – Ефрем.

Вопрос о том, что привело митрополита Ефрема в очередной раз в Константинополь, интересный сам по себе, не имеет прямого отношения к теме настоящей статьи, и поэтому мы в него здесь не вникаем. Повторим только собственное предположение, которое было высказано совсем в другой связи, что

Всеволод Ярославич, похоже, предпринимал усилия для перевода Ефрема с Переяславской митрополии (которая как таковая после 1076 г. Всеволоду уже была не нужна) на митрополичий престол в Киеве<sup>64</sup>. Возможно, Ефрем заранее готовил почву в столице для такого шага.

Главное для нас сейчас – в другом: Ефрем Переяславский находился в Константинополе как раз тогда, когда завязались папско-византийские переговоры, к которым он оказался причастен – по меньшей мере как участник синодальных заседаний, обсуждавших предложения Урбана II. Но только ли в таком качестве? Если Ефрем действовал в качестве потенциального преемника киевского митрополита и, во всяком случае, в качестве доверенного лица киевского князя, он мог иметь достаточно причин для того, чтобы попытаться принять участие в намечавшихся церковно-политических переговорах еще и в роли дипломатического представителя Киева – иными словами, держать руку на пульсе событий. Ведь Русская митрополия, в силу государственно-политических хитросплетений (сближения киевского князя Всеволода и германского императора Генриха IV в 1085 г.), уже оказалась вовлечена в римско-константинопольское противостояние, резко обострившееся после того, как папа Григорий VII (1073–1085) анафематствовал Алексея I и благословил норманнов Роберта Гвискарда на войну с Византией. Вряд ли Ефрем мог не знать о послании императорского антипапы Климента III к киевскому митрополиту Иоанну II ровно на ту же тему, которой было посвящено посольство Урбана II в Константинополь в 1089 г.

Как бы то ни было, в таких обстоятельствах выглядело бы вполне понятным, если бы митрополит Ефрем (безусловно, располагавший средствами) направил бы с обратным посольством в Италию своего поверенного – не то чтобы именно к папе с какими-то конкретными поручениями, а скорее – для ближайшего ознакомления с положением дел после избрания папы Урбана. Это было бы совсем не лишним для Ефрема, стань он киевским митрополитом, ибо не стоит забывать, что совсем недавно, менее полугодом назад, Евпраксия Всеволодовна стала супругой императора Генриха IV, так что перед киевским свя-

ценноначалием со всей отчетливостью вырисовывалось весьма неудобное противоречие между политическими позициями киевского князя, с одной стороны, и византийского императора – с другой. Этого-то посланца митрополита Ефрема и можно отождествить с «Феодором, греком митрополичим», из приведенного выше сообщения «Никоновской летописи»<sup>65</sup>.

С отправлением патриаршего ответного посольства к папе случилась не вполне понятная заминка: калабрийский митрополит Василий получил патриарший мандат на переговоры с папой только в декабре<sup>66</sup>. Однако благодаря Гофреду Малатерре известно, что ответ императора (который, в отличие от патриаршего, не сохранился) был доставлен много быстрее – с вернувшимися папскими посланцами, так что Урбан получил его, еще находясь на юге Италии, в октябре–ноябре 1089 г.<sup>67</sup> В Рим папа отправился в декабре<sup>68</sup>. Это значит, что посланник Ефрема оказался в Апулии спустя всего несколько недель после нашумевшего положения мощей св. Николая в крипте нового строившегося в Бари собора.

И действительно, «Слово на перенесение» довольно странно повествует об этом событии: «Въ третее лѣто пренесения его от Муръ послав же к римьскому папѣ [Герману]<sup>69</sup>, и приде с крилосомъ своим и со всѣми еп(и)с(ко)пы, да принесуть мощи с(вя)т(о)го Николы, якоже быс(ть). И придоша взяша мощи с(вя)т(а)го и вложиша в раку сребрену и возьмъ еп(и)с(ко)пъ<sup>70</sup> с велможамы ихъ и принесоша в нову великую ц(е)рк(о)вь, егоже положиша во олтари в скровнѣ мѣстѣ м(ѣ)с(я)ца сентября въ 29 д(е)нь»<sup>71</sup>.

Такая осведомленность древнерусского автора замечательна вдвойне.

Во-первых, датировки положения мощей в крипте Никольского собора нет в барийских повестях о перенесении мощей св. Николая – ни у Иоанна Архидиакона, ни, что важнее, ни у Никифора. Самое позднее событие, о котором сообщает последний – это закладка Никольского собора 8 июля 1087 г. в 10-й индикт<sup>72</sup>. Отличие показательное тем более, что не раз высказывалось подозрение, будто именно Никифорово «Перене-

сение мощей св. Николая» тем или иным образом послужило фактографической основой для древнерусского «Слова»<sup>73</sup>.

Во-вторых, эта датировка не только уникальна, но и претендует на достоверность. В отношении года она абсолютно точна: «въ третее лѣто пренесения» значит именно в 1089 г. Далее, в булле папы Урбана II от 5/7 октября 1089 г. о даровании новому барийскому архиепископу Илии паллия и устроении дел архиепископии о положении мощей говорится как о факте, предшествовавшем или одновременном хиротонии Илии: «Когда при великом отовсюду стечении и веселии народа мы перенесли мощи блаженного Николая в место уготованного упокоения»<sup>74</sup>, тогда-то и произошло рукоположение. Между тем, считается, что последнее пришлось на 30 сентября<sup>75</sup>. Правда, Барийский аноним (в середине XII в. переработавший и дополнивший сочинение Лупа Протоспатария), который и сообщает эту дату, относит освящение алтаря нижнего храма в крипте («во олтари в скровнѣ мѣстѣ») будущего Никольского собора к октябрьским календам, т.е. к 1 октября<sup>76</sup>. В таком случае, однако, показание Анонима вступает в противоречие не только с древнерусским «Словом», но и с цитированной папской грамотой.

Так или иначе, тесное соседство даты положения мощей в «Слове» с соответствующими дневными датами Барийского анонима не может быть случайным и говорит об осведомленности автора «Слова» или его источника, об их вероятной временной близости событию. Информацию «Слова», отличную от данных повести Никифора или выходящую за пределы последней, нельзя сводить к накоплению ошибок и недоразумений (вроде замены имени папы Урбана на «Герман»)<sup>77</sup>.

К сказанному следует добавить другие данные, которые ярко выдают «барицентричную» оптику «Слова на перенесение».

Рассказ о собственно перенесении в «Слове» по вполне понятной причине предваряется справкой о захвате сельджуками Малой Азии, в том числе и Мир в Ликии, города св. Николая: «...пришедшимъ убо измалтяномъ (*вар.*: измалтескимъ людем), еже суть трокамени (*вар.*: трокмени), судомъ Б(ож)ьимъ и промысломъ Вышняго на Гречьскую землю об ону страну

(вар.: область) моря, от Корсуня поля (вар.: Корсуполия) наченше даже и (вар.: и до) Антиохия и Ер(уса)л(и)ма по всѣмъ селомъ и градомъ ихъ»<sup>78</sup>. Такие слова не могли быть написаны ни в Константинополе, ни в Малой Азии; для тамошнего наблюдателя византийские области от Херсона до Антиохии и Иерусалима никак не могли располагаться «об ону страну моря»<sup>79</sup>. К тождественному выражению автор прибег еще раз, когда описывал отправление кораблей с мощами из Мир в Бари: «и поидоша въ Баръ градъ и об ону страну моря»<sup>80</sup>. Отсюда понятно, что подразумеваемая «си страна моря» – это ни в коем случае не Балканская Греция, а Италия.

Далее, в «Слове» – чуть ли не впервые в древнерусской литературе – употреблена датировка от Рождества Христова, типичная для обихода Западной, латинской, церкви: «Въ лѣто <...> отъ воплощения самага Бога еже в ч(е)л(о)в(ѣ)цѣхъ от браконейскусомужныхъ [святыя]<sup>81</sup> Б(о)городица и Приснод(ѣ)в(и)ца М(а)рия»<sup>82</sup>.

Наконец, нельзя не отметить, что топоним *Баръ градъ*, *градъ Барескый* и производное от него *баряне*<sup>83</sup> свидетельствуют об ориентации на латинскую языковую традицию. Так, в «Перенесении св. Николая» Иоанна Архидиакона и в Ватиканской редакции «Повести о перенесении» Никифора находим варианты: *Barum*, *Bar(i)ensis/Barina urbs*, *Baris civitas*, *Barii civitas/urbs*, *Barenses/Barini*. Принимая во внимание, что в Беневентской редакции сочинения Никифора, которая, видимо, ближе к первоначальному тексту<sup>84</sup>, господствуют написания с *v* (*Varina sedes/urbs/civitas*, *Varus (civitas)*, *Varenses/Varini*), впору догадываться об ориентации автора и/или источника «Слова» не просто на латинский, а на устный латинский узус. Обратим также внимание на морфологическую сторону дела: *Баръ* в этом отношении явно ближе к лат. *Barum*, *Varus* и т.п., чем к греч. *Βάρη*. Кроме того, структурно др.-русск. *Баръ градъ* и совсем уж необычное *градъ Барескъ/Барьскый* (которое находит себе параллель в неоднократном *Мурьскый градъ*) тождественны лат. *Varus civitas*, *Varina civitas* и проч., что подчеркивается только отчасти сходной картиной в греческой сокращенной переработке Никифоровой «Повести», где неоднократное *τὸ*



ἄστυ/ἡ πόλις Βάρης соседствует с простым ἡ Βάρη<sup>85</sup> при отсутствии Βαρικῆ πόλις или подобного.

Думается, в сумме все эти наблюдения достаточно надежно удостоверяют, что «Слово» в своей основе создано в Италии с опорой на только что письменно оформленную начальную латинскую традицию о перенесении мощей св. Николая из Мир в Бари и первых чудесах святого на его новой родине («Повесть» Никифора, 1087/8 г.), а также на чуть более поздние сведения о событиях осени 1089 г., полученные непосредственно в Италии по свежим следам.

В то же время невозможно предполагать, что «Слово» в том виде, в каком оно дошло до нас, целиком было написано в Италии в 1089/90 г. В таком случае было бы, например, непонятно, к кому обращается автор в самом начале своего «Слова»: «Присно убо долъжни есмы братие праздницы Б(о)жия творяще въ ч(е)сть держати подобити же ся с(вя)тымъ Его (...) якоже бл(а)женны сотвори великыи словущии архиерѣи Х(ри)с(то)въ Никола, его же трапезы (вар.: трапезу) [братие]<sup>86</sup> нынѣ хошу вамъ предъставити, от неяже вкусите»<sup>87</sup> и т.д. Возможно, речь идет об освящении престола («трапезы») в честь св. Николая, как догадывался уже И. Шляпкин<sup>88</sup>. Но если даже представить себе эти слова в какой-то иной ситуации – скажем, предваряющими праздничную монастырскую трапезу в день памяти св. Николая 9 мая<sup>89</sup>, то все равно трудно вообразить, при каких обстоятельствах их мог бы употребить в Италии автор из Руси.

Следовательно, приходится заключить, что русскому составителю-редактору «Слова» из Италии была доставлена записка, суммирующая сведения о перенесении мощей св. Николая и их положении в строящемся Никольском соборе в Бари.

Здесь проделанные наблюдения над текстом «Слова» самым естественным образом смыкаются с другим сделанным выше выводом – о посольстве митрополита Ефрема Переяславского в Италию осенью 1089 г. Неизвестно, в какой мере «грек митрополичь»<sup>90</sup> выполнил задание своего патрона, но по крайней мере в одном отношении он оказался пытлив и дотошен, доставив Ефрему в 1090 или 1091 г. (если полагаться на дату в «Никоновской летописи») полное досье на новый никольский

праздник. Вполне может статься, что собрать его посланцу переяславского митрополита было тем легче, что его спутником (если он отбыл в Италию и в самом деле вместе с послами римского папы) был Николай, настоятель греческого монастыря Гроттафerrата (Криптофerrата) близ Рима<sup>91</sup>.

Митрополит Ефрем, став после смерти Иоанна III в 1091 г. и, как минимум, до смерти Всеволода Ярославича в 1093 г. *de facto* (как протееже киевского князя) и даже *de iure* (как высший по сану архиерей) управляющим делами в Киевской митрополии, не был византийским патриотом и не имел никаких причин игнорировать такой впечатляющий и высокосторжественный поворот в почитании знаменитого святого. Установление церковной памяти – прерогатива правящего епархиального архиерея, для этого не требовалось санкции высшего священноначалия. Да и откуда было знать, как поведет себя в этом вопросе Константинопольская церковь? Во время ли освящения престола св. Николая (в Киеве? в Переяславле?), или во время праздничной, как бы учредительной, трапезы в день новой памяти мирликийского чудотворца, скажем, в Печерском монастыре (выходцем из которого Ефрем являлся и к которому был близок) митрополит и произнес то «Слово на перенесение мощей святителя Николая в Бар град», которое и дошло до нас с некоторыми позднейшими поновлениями («юже творять и до сего дни») и неисправностями (папа Герман) – следствиями того, что протограф всех сохранившихся списков оказался хронологически достаточно далеко отстоявшим от оригинала.

Так или примерно так видится нам история учреждения праздника «Николы вешнего» на Руси в свете обнаружившихся новых обстоятельств.

Вопрос об авторстве Ефрема Переяславского (написал ли он «Слово» сам, или поручил это какому-то другому книжнику) со всей определенностью решить вряд ли возможно. Но кое-какие соображения на этот счет все же позволительны. Пусть они будут заключительным экскурсом в настоящей статье.

Нам неизвестно, чтобы кто-либо комментировал глоссу «еже суть трокамени/трокмени», определяющую «измаильтян», разорвавших «Гречскую землю»<sup>92</sup>. Она крайне интересна,

потому что включает «Слово» в этнографический контекст, который актуализировался как раз в 1090-е годы и нашел отражение также в ученом (со ссылкой на Мефодия Патарского) экскурсе «Повести временных лет» в статье 6604 (1096/7) г.: «безбожьнии с(ы)н(о)ве Измаилеви (...) суть от пустыня Етривьския межи въстокомъ и сѣверомъ и число жь есть ихъ колѣнъ 4 – Торкмене и Печенѣзи, Торци, Половьць (...) а Измаило роди 12 с(ы)на, от нихъ же суть Торъкмени, Печенѣзи и Торци и Половци»<sup>93</sup>. У Мефодия Патарского, разумеется, названные четыре «колена» «измаилитов» не упоминаются<sup>94</sup>; рассуждение летописца представляет собой плод его собственных умозаключений или, что значительно вероятнее, имеет какой-то византийский источник. Ведь именно на византийской почве и именно в годы одновременных и порой скоординированных нападений печенегов и турок-сельджуков на Империю в конце 80-х – начале 90-х годов XI в., а также в ходе попыток употребить печенежские и половецкие отряды для борьбы против сeldжуков для греков обнаруживается ближайшее родство тюркских народов<sup>95</sup>. Да и сам этноним греч. *Τουρκοίανοι* начинает эпизодически употребляться византийскими авторами именно с первой половины XII в., впервые встречаясь в сочинении Анны Комнины<sup>96</sup>. Поскольку и *трокамени/трокмени* «Слова на перенесение», и *торк(ъ)мене* «Повести временных лет» явно подразумевают сельджуков (которые, начиная с XI в., действительно часто именовали себя «туркменами»<sup>97</sup>), то прямое, помимо византийского посредства, знакомство русского автора с такими «тор(ъ)кменами»<sup>98</sup> представляется маловероятным.

Итак, выразиться подобно тому, как выразился составитель «Слова», мог только автор, причастный к византийскому этнографическому опыту самых последних лет. Ефрем был таким человеком. Но много ли было таких в Киеве?

---

<sup>1</sup> Наряду с современными событиям краткими анналистическими известиями (см., например: *Lupi Protospatarii annales*, a. 1087 // MGH SS. 1841. Т. 5. Р. 62), известны две местных барийских повес-

- ти, созданных непосредственно по следам событий – Никифора и Иоанна Архидиакона (*Чоффари Дж.* Перенесение мощей святителя Николая в латинских источниках XI века и в русских рукописях // *Правило веры и образ кротости. Образ свт. Николая, архиепископа Мирликийского, в византийской и славянской агиографии, гомнографии и иконографии.* М., 2004. С. 140–146; подробнее о литературе вопроса см.: *Repertorium fontium historiae medii aevi / Primum ab A. Potthast digestum, nunc ... emendatum et auctum.* Romae, 1990. Т. 6. P. 283; 2001. Т. 8. P. 182).
- <sup>2</sup> О современных представлениях о становлении почитания св. Николая Мирликийского в свете формирования посвященной ему агиографии см.: *Виноградов А.Ю.* Греческая житийная традиция святителя Николая. Проблемы и перспективы // *Добрый кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире.* М., 2011. С. 100–107.
- <sup>3</sup> *Becker A.* Papst Urban II. (1088–1099). Stuttgart, 1988. Bd. 2: Der Papst, die griechische Christenheit und der Kreuzzug. (Schriften der MGH. Bd. 19, II). S. 162–163. Суждение Г. Подскальски, что «Византия рассматривала перенесение мощей (св. Николая. – *А.Н.*) как разбой» (*Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси [988–1237 гг.] / Изд. 2-е, исправл. и дополн. для русского перев.; перев. А.В. Назаренко под ред. К.К. Аментьева. СПб., 1996 [Subsidia Byzantinorossica, 1]. С. 216. Примеч. 586) похоже на заключение *ex eventu*, которое лишь отчасти можно подкрепить отсылкой к более позднему общему убеждению ромеев, «будто чудотворная сила византийских реликвий пропадает при перенесении их к лагинянам» (*Macrides R.* Saints and Sainthood in the Early Palaiologian Period // *The Byzantine Saint.* London, 1981. [Studia Supplementa to Sobornost, 5]. P. 86. Not. 134).
- <sup>4</sup> Так, в древнерусском «Слове на перенесение мощей св. Николая» (которое ниже будет предметом специального анализа) сельджукское нашествие и запустение места упокоения мощей подчеркнуты как главный мотив последующих событий: «Не можаше зрѣти угодника своего Г(о)с(под)ъ нашъ И(и)с(у)съ Х(ри)с(тос)ъ на пусть мѣсть лежаща пощемъ его и ни от кого же славимымъ» (*Шляпкин И.* Русское поучение XI века о перенесении мощей Николая Чудотворца и его отношение к западным источникам. СПб., 1881 [ПДПИ. №. 19]. С. 5, лев. стб.; *Макарий, митр. Московский и Коломенский.* История Русской церкви. М., 1995. Кн. 2. С. 556).
- <sup>5</sup> Dölger, Wirth. Nr. 1108; Grumel, Darrouzès. 1989. Vol. 1. Fasc. 2–3. Nr. 938–938a.
- <sup>6</sup> Dölger, Wirth. Nr. 1087; Grumel, Darrouzès. Vol. 1. Nr. 930.

- <sup>7</sup> Ср. примеч. 9.
- <sup>8</sup> См. обзор: *Чоффари Дж.* Перенесение мощей святителя Николая в латинских источниках... С. 152–154.
- <sup>9</sup> Отдельные, поздние и отрывочные, свидетельства о ней (греческая традиция южноитальянских и вообще итальянских скрипториев – например, монастыря Гроттаферрата – разумеется, не в счет) только подчеркивают случайный и, видимо, вынужденный характер обращения к теме, болезненность которой выдает, похоже, и смещение памяти с 9 на 20 мая (на этот день, по спорадическим болгарским и сербским данным XIII–XIV вв., приходился апокрифический праздник Рождества Николая Чудотворца): *Лосева О.В.* Известие о перенесении мощей свт. Николая Чудотворца из мир в Бари (по греческой афонской рукописи Vatopediou 1145, 1431 г.) // ВВ. 2006. Т. 65 (90). С. 186–190.
- <sup>10</sup> *Макарий, митр. Московский и Коломенский.* История Русской церкви. Кн. 2. С. 242–244; *Сергий (Спаский), архиеп.* Полный месяцеслов Востока. М., 1997 (репринт 2-го изд. Владимир, 1901). Т. 2. Часть 1. С. 136–137; Части 2–3. С. 174; *Голубинский Е.Е.* История Русской церкви. Изд. 2-е, исправл. и дополн. М., 1904. Т. 1, 2-я половина. С. 398–400; *Иконников В.С.* Опыт русской историографии. Киев, 1908. Т. 2. Кн. 1. С. 231; и др. Обзор историографии см.: *Хрусталева Д.Г.* Разыскания о Ефреме Переяславском. СПб., 2002. С. 229–249.
- <sup>11</sup> Вследствие обилия и труднообозримости рукописей критического издания до сих пор нет; перечень около 150 списков см.: *Никольский Н.К.* Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X–XI вв.). СПб., 1906. С. 316–326; по данным Н.В. Пак их насчитывается более 250 (выражаем искреннюю признательность петербургской исследовательнице за возможность ознакомиться с результатами ее пока еще не опубликованного исследования «Русские источники о перенесении мощей св. Николая из Мир в Бари»). По двум спискам XVI–XVII вв. из собственной библиотеки Национальной Академии наук Украины: П. 34/Аа 168, П. 28/Аа 106; далее: Мак. 1–2) «Слово» издал в 1862 г. митрополит Макарий (Булгаков) (*М[акарий], е[пископ] х[арьковский]*). Материалы для истории Русской церкви, I: Слово на перенесение мощей святителя Николая, русское сочинение конца XI или начала XII века // *Духовный вестник.* 1862. Январь, разд. VIII. С. 1–9; перепечатано в приложениях ко 2-му тому «Истории Русской церкви»: *Макарий, митр. Московский и Коломенский.* История Русской церкви. Кн. 2. С. 478. Примеч. 266; С. 555–557); позднее появилось

- издание по древнейшим из известных на настоящий день спискам XIV в. – Троицкому (РГБ Тр. 9; далее: Тр.) и фрагментарному (начало отсутствует) списку из собрания И.А. Сахарова (БАН Арх. 163; далее: Сах.); *Шляпкин И.* Русское поучение XI века... С. 3–10; в дальнейшем «Слово» цитируется нами по этим двум изданиям, представляющим заметно разнящиеся редакции текста. Последнее издание Тр. вместе с факсимиле: Троицкий список Жития святителя Николая Мирликийского: по рукописи РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры, № 9, конца XIV – начала XV в. / Изд. подг. М.С. Крутовой // Святитель Николай Мирликийский в памятниках письменности и иконографии. М., 2006. С. 368–372, 433–436.
- <sup>12</sup> *Лосева О.В.* Жития русских святых в составе древнерусских прологов XII – первой трети XV веков. М., 2009. С. 136–145, 381–390 (издание).
- <sup>13</sup> Издание: *Леонид (Кавелин), архим.* Посмертные чудеса святителя Николая, архиепископа Мир-Ликийского, чудотворца. СПб., 1888. С. 62–74 (ПДПИ. № 71). На древность указывает среди прочего наличие акростиха: *Турилов А.А.* Акростих [раздел «В славянской традиции»] // ПЭ. 2000. Т. 1. С. 406; *Он же.* Гимнография [раздел «Гимнография Русской церкви»] // ПЭ. 2006. Т. 11. С. 498; *Он же.* Из истории русско-южнославянских книжных связей XII–XIII вв.: новое и забытое // *Rossica Romana.* 2011. Vol. 17 (2010). С. 9 и примеч. 52 (перепечат. в кн.: *Турилов А.А.* Межславянские культурные связи эпохи Средневековья и источниковедение истории и культуры славян. Этюды и характеристики. М., 2012. С. 262–287); *Темчин С.Ю.* Древнейшая славянская служба Перенесению мощей святителя Николая Мирликийского (9 мая) как переработка переводной службы Перенесению мощей апостола Варфоломея (24 августа) // *Slavistica Vilmensis.* 2014. Т. 59. С. 17–29.
- <sup>14</sup> *Голубинский Е.Е.* История Русской церкви. Т. 1, 2-я половина. С. 400. Примеч. 1; *Никольский Н.К.* Материалы для повременного списка... С. 461–466; *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература... С. 383–384; и др.
- <sup>15</sup> По крайней мере, с XIII столетия (*Лосева О.В.* Русские месяцесловы XI–XIV веков. М., 2001. С. 102–103, 336).
- <sup>16</sup> Здесь наблюдается порча текста во всех известных списках. В Тр. эта часть даты выскоблена – очевидно, чтобы перевести ее в год от сотворения мира, но после *ϝ* (6000) никаких других цифр не вписано, и правка по каким-то причинам осталась незавершенной; в Мак. 1–2 значит соответственно *чс* и *чс*, т.е. 1095 и 1096; в других списках можно встретить иные даты, вплоть до бессмысленных. Видимо, в протографе дата содержала какой-то дефект, про-

- воцировавший на правку, которая влекла за собой дальнейшую порчу. Вместе с тем, хронологическая аутентичность «Слова», вплоть до деталей (дневные даты изнесения мощей из Мир, их прибытия в Бари, положения в Никольском соборе и проч.), не допускает мысли о неверной годовой датировке в оригинале «Слова». Коль скоро в основе всех выявленных рукописей лежит протограф с испорченной датой перенесения (и, добавим, испорченным именем папы: «Герман» вместо «Урбан»), это значит, что протограф сохранившихся списков «Слова» находился на известном текстологическом, а значит – и хронологическом расстоянии от оригинала.
- <sup>17</sup> То есть Алексея I Комнина и Николая III Грамматика (1084–1111).
- <sup>18</sup> *Шляпкин И.* Русское поучение XI века... С. 4, лев. стб.; *Макарий, митр. Московский и Коломенский.* История Русской церкви. Кн. 2. С. 555.
- <sup>19</sup> *Poppe A.* Opowieść o męczeństwie i cudach Borysa i Gleba // *Slavia Orientalis.* 1969. Т. 18. S. 289–290; *Поннэ А.* Гертруда-Олисава, русская княгиня: Пересмотр биографических данных // *Именослов. Историческая семантика имени.* М., 2007. Вып. 2. С. 226. Примеч. 64.
- <sup>20</sup> *Cioffari G.* La Leggenda di Kiev: La traslazione delle reliquie di S. Nicola nel racconto di uno annalista russo contemporaneo. Bari, 1980. P. 51–52.
- <sup>21</sup> Эпизод с украшением рак святых братьев-страстотерпцев: «Володимирь же (...) въ та времена (...) предръжаше убо Переяславскую оболость. И съ убо любовь многу имѣаше ко святыма» и т.д. (Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им / Подг. к печ. Д.И. Абрамович. Пгр., 1916. С. 63).
- <sup>22</sup> Они легко обозримы, благодаря тому, что выделены шрифтом в издании: *Шахматов А.А.* Повесть временных лет. Пгр., 1916. Т. 1: Вводная часть, текст, примечания (ЛЗАК. Вып. 29).
- <sup>23</sup> ПСРЛ. Изд. 2-е. Л., 1928. Т. 1. Стб. 208; СПб., 1908. Т. 2. Стб. 199. Разумеется, формулы, упоминающие сыновей правящего князя, наряду с самим князем, не носят протокольного характера и потому разнятся, поминая то одного, то двух Всеволодовичей.
- <sup>24</sup> *Назаренко А.В.* Древняя Русь на международных путях: междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII веков. М., 2001. С. 550–556.
- <sup>25</sup> *Шляпкин И.* Русское поучение XI века... С. 9; *Макарий, митр. Московский и Коломенский.* История Русской церкви. Кн. 2. С. 557.
- <sup>26</sup> См. примеч. 16.

- <sup>27</sup> *Красовский А.* Установление в Русской церкви праздника 9-го мая в память перенесения мощей святителя Николая из Мир Ликийских в г. Бар // ТКДА. 1874. Т. 4. Декабрь. С. 565–572.
- <sup>28</sup> *Васильевский В.Г.* Варяго-русская и варяго-английская дружина в Константинополе XI и XII вв. // *Васильевский В.Г.* Труды. СПб., 1908. Т. 1. С. 333 (впервые работа вышла в 1874–1875 гг.).
- <sup>29</sup> Ср. размышления в этом направлении: *Петров Н.И.* Перенесение мощей св. Николая Мирликийского: варяжский контекст древнерусского церковного праздника // Праздники и обряды как феномены этнической культуры. Мат-лы Десятых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2011. С. 54–56.
- <sup>30</sup> *Голубинский Е.Е.* История Русской церкви. Т. 1, 2-я половина. С. 399: «православные греки итальянские (приходившие в Киев для торговли с другими итальянцами) уверяли русских» и т.д.
- <sup>31</sup> *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982. С. 21.
- <sup>32</sup> Впервые такую соблазнительную догадку высказал, кажется, польский историк Церкви В. Абрахам (*Abraham W.* Powstanie organizacji kościoła łacińskiego na Rusi. Lwów. Т. 1. S. 30. Przym. 3), и потом она неоднократно повторялась, не сопровождаясь никакой новой аргументацией и обрастая фантастическими «детальями»; см., например: *Мошин В.А.* О периодизации русско-южнославянских литературных связей X–XV вв. // Русь и южные славяне. Сб. статей к 100-летию со дня рождения В.А. Мошина (1894–1987). СПб., 1998. С. 30 (впервые опубликовано в: ТОДРЛ. 1963. Т. 19) (историк полагал, будто Всеволодовна лично присутствовала при положении мощей папой Урбаном, что, однако, невозможно, так как в 1089 г. она пребывала с мужем в Германии).
- <sup>33</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 287; Т. 2. Стб. 257–258.
- <sup>34</sup> *Хрусталева Д.Г.* Разыскания о Ефреме Переяславском. С. 252. Примеч. а.
- <sup>35</sup> ПСРЛ. Т. 9. С. 116.
- <sup>36</sup> *Леонид (Кавелин), архим.* Посмертные чудеса святителя Николая... С. X–XI; *Голубинский Е.Е.* История Русской церкви. Т. 1, 1-я половина. С. 773–775; и мн. др.
- <sup>37</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 208; Т. 2. Стб. 200; НПЛ. С. 18, 201.
- <sup>38</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 263–264; Т. 2. Стб. 237.
- <sup>39</sup> Никита умер в январе 6616 (1109) г. (НПЛ. С. 19, 203; в справочной таблице Я.Н. Щапова ошибочно – 1108 г. с напрасной ссылкой на компендиум Н.Г. Бережкова: *Щапов Я.Н.* Государство и церковь Древней Руси XI–XIII вв. М., 1989. С. 207–208), пробыв на кафедре



- 13 лет (НПЛ. С. 473), откуда извлекаем дату рукоположения – 6616 – 12 = 6004 (1096/7) г. Непонятно, на каком основании А. Поппэ игнорирует прямые указания новгородского летописания, «растягивая» возможную датировку рукоположения Никиты до промежутка 1089–1096 гг. (*Поппэ А.* Митрополиты и князья Киевской Руси // *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература... С. 453).
- <sup>40</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 208; Т. 2. Стб. 200.
- <sup>41</sup> ПСРЛ. СПб., 1862. Т. 9. С. 116.
- <sup>42</sup> «Въ лѣто 6600. 1092 ... В сие лѣто священъ есть Ефремъ Грекъ на митрополию Киевскую от Николая третего патриархи» (ПСРЛ. СПб., 2003. Т. 40. С. 63); ср. аналогично в «Палинодии» Захарии Копыстенского: Памятники полемической литературы в Западной Руси. СПб., 1878. Кн. 1 (РИБ. Т. 4). Стб. 895.
- <sup>43</sup> Памятники полемической литературы... Стб. 228.
- <sup>44</sup> См. обзор: *Хрусталева Д.Г.* Разыскания о Ефреме Переяславском. С. 229–234.
- <sup>45</sup> *Поппэ А.* Русские митрополии константинопольской патриархии // ВВ. 1968. Т. 28. С. 97–108; 1969. Т. 29. С. 95–104; *Poppe A.* L'organisation diocésaine de la Russie aux XI<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècles // *Byzantion.* 1971. Т. 40 (1970) (= *Poppe A.* The Rise of Christian Russia. London, 1982. № VIII). Р. 180–184; *Назаренко А.В.* Древняя Русь и славяне (историко-филологические исследования). М., 2009. С. 207–245.
- <sup>46</sup> *Невоструев К.И.* Исследование о Евангелии, написанном для новгородского князя Мстислава Владимировича в начале XII века, в сличении с Остромировым, Галичским и двумя другими XII и одним XIII века // Мстиславово евангелие XII века. Исследования. М., 1997. С. 390 (работа была написана в 1850-е годы, но осталась неопубликованной).
- <sup>47</sup> *Голубинский Е.Е.* История Русской церкви. Т. 1, 1-я половина. С. 774–775. Впрочем, это мнение известного церковного историка выглядит скорее как историографический курьез вследствие мало-понятого последовательного игнорирования изысканий архим. Леонида.
- <sup>48</sup> *Хрусталева Д.Г.* Разыскания о Ефреме Переяславском. С. 171–186, 228–255.
- <sup>49</sup> *Пацуто В.Т.* Внешняя политика Древней Руси. М., 1968. С. 130–131.
- <sup>50</sup> Митрополита в Киеве не было еще весной 1093 г., когда умер Всеволод, судя по тому, что при погребении киевского князя «собрашася еп(и)ск(о)пи, и игумени, и черноризьци, и попове» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 217; Т. 2. Стб. 208) – не назван только и именно митрополит.

- <sup>51</sup> В литературе А.А. Дмитриевскому иногда ошибочно приписывают прямо противоположную точку зрения: *Мошин В.А.* О периодизации русско-южнославянских литературных связей... С. 30 («Тропарь этому празднику, как показал А.А. Дмитриевский, несомненно, западного происхождения»); *Успенский Б.А.* Филологические разыскания... С. 22. Примеч. 6 (со ссылкой на Мошина).
- <sup>52</sup> *Дмитриевский А.* Православное русское паломничество на Запад // ТКДА. 1897. Т. 1. С. 215–217 (цитата: С. 216. примеч. 2).
- <sup>53</sup> *Holtzmann W.* Die Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Alexios I. und Papst Urban II. im Jahre 1089 // BZ. 1928. Bd. 28. S. 59–67.
- <sup>54</sup> De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae comitis et Roberti Guiscardi ducis fratris eius auctore *Gaufredo Malaterra monacho benedictino* (далее: *Gaufr. Mal.*), V, 13 // Muratori<sup>2</sup>. Bologna, 1928. Т. 5. Pars 1 / Ed. E. Pontieri. P. 92.
- <sup>55</sup> Catalogue of Additions to the Manuscripts in the British Museum in the Years 1888–93. London, 1894. P. 168.
- <sup>56</sup> От греч. ἐνδημέω «пребывать дома»; эндемуса собиралась из архиереев, которые по тем или иным обстоятельствам находились в то время в столице.
- <sup>57</sup> *Holtzmann W.* Die Unionsverhandlungen... S. 60–62; *Becker A.* Papst Urban II. ... Bd. 2. S. 215–222 (с немецким переводом и комментарием).
- <sup>58</sup> *Georgii Metochitae diaconi* Historia dogmatica, 16 // Nova Patrum bibliotheca ab A. Maio edita. Roma, 1871. Т. 8. Pars 2 / Cur. J. Cozza. P. 21.
- <sup>59</sup> *Holtzmann W.* Die Unionsverhandlungen... S. 38–58.
- <sup>60</sup> *Holtzmann W.* Die Unionsverhandlungen... S. 61; *Becker A.* Papst Urban II. ... Bd. 2. S. 217.
- <sup>61</sup> Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae / Texte crit., introd. et notes par J. Darrouzès. Paris, 1981 (Géographie ecclésiastique de l'empire Byzantin. Т. 1). P. 342–343, 345.
- <sup>62</sup> *Holtzmann W.* Die Unionsverhandlungen... S. 41.
- <sup>63</sup> Notitiae episcopatum... P. 345; *Назаренко А.В.* Древняя Русь и славяне (историко-филологические исследования). М., 2009. (Древнейшие государства Восточной Европы, 2007 год). С. 214–221.
- <sup>64</sup> *Назаренко А.В.* Древняя Русь и славяне... С. 260–263. Справедливости ради надо сказать, что еще ранее эта мысль была высказана Д.Г. Хрустальевым (*Хрусталева Д.Г.* Разыскания о Ефреме Переяславском. С. 374–375).
- <sup>65</sup> Вопрос о гапаксах «Никоновской» труден и до конца, видимо, не разрешим, и, безусловно, многие из них представляют собой плод домыслов книжника (книжников) XVI в. Вместе с тем, автор един-

- ственного на сегодняшний день монографического исследования о «Никоновской летописи», разделяя в целом сомнения М.Н. Тихомирова относительно комплекса сведений о сношениях русских князей с папским Римом, рассеянных по всей летописи, начиная со времени крещения Руси (*Тихомиров М.Н.* Источниковедение истории СССР. М., 1962. Вып. 1. С. 255; *Он же.* Русское летописание. М., 1979. С. 341), относит, тем не менее, известие о Феодоре Греке к числу тех, которые могли быть почерпнуты из материалов архива Русской митрополии (*Клосс Б.М.* Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII веков. М., 1980. С. 183–184, 188).
- <sup>66</sup> *Becker A.* Papst Urban II. ... Bd. 2. S. 163–164.
- <sup>67</sup> Папа имел возможность обсудить ответ Алексея I с калабрийским и сицилийским графом Роджером на встрече в Тройне, в Сицилии (*Gaufr. Mal.* V, 13. P. 92).
- <sup>68</sup> JL. Nr. 5415 (на Рождество 1089 г. Урбан II – в Риме).
- <sup>69</sup> В Сах. имя папы отсутствует.
- <sup>70</sup> В Тр. и Мак. 1–2 – *en(u)c(ко)пи.*
- <sup>71</sup> *Шляпкин И.* Русское поучение... С. 9; *Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский.* История Русской церкви. Кн. 2. С. 557 (цитируется по Сах.; в Тр. дата «исправлена» на «мая въ 9-и день»).
- <sup>72</sup> *Putignani N.* I storia della vita, de' miracoli e della traslazione del gran taumaturgo Niccolò, arcivescovo di Mira, patrono e protettore della città e della provincia di Bari. Napoli, 1771. P. 561.
- <sup>73</sup> *Голубинский Е.Е.* История Русской церкви. Т. 1, 1-я половина. С. 774; *Чоффари Дж.* Перенесение мощей святителя Николая в латинских источниках... С. 157; и др.
- <sup>74</sup> «Cum magna undique convenientis populi frequentia laetitiaque B. Nicolai reliquias in locum parati adyti conferentes...» (Urbani papae epistolae et privilegia, Nr. 26 // PL. 1853. T. 151. Col. 308 A; Codice diplomatico Barese. Bari, 1897. T. 1: Le pergamene di Duomo di Bari (952–1264) / Ed. G.B. Vitto di Rossi, F. Nitti di Vito. Nr. 33).
- <sup>75</sup> JL. 1885. T. 1. P. 665.
- <sup>76</sup> Аноним выражается не вполне внятно: папа «in Kal. Octobr. edificat confessionem S. Nicolai» (Anonymi Barenensis chronicon, a. 1090 [так! – *A.H.*] // Muratori. 1724. T. 5. P. 62). Если лат. *confessio* в значении «погребение святого (особенно в крипте)» средневековым текстам известно (MLWB. 1999. Bd. 2. Sp. 1307, s.v. «confessio II B 2»), то лат. *aedificare* в смысле «освящать» словарями не засвидетельствовано, хотя именно так трактуют его кураторы издания регестов Урбана II: «edificat (i.e. consecrat)» (JL. T. 1. P. 665). Так что, строго говоря, остается неясным, что имел в виду автор, говоря о «построении погребения св. Николая» 1 октября. Возможно, то было имен-

- но собственно положение мощей, которое (например, по византийским правилам) должно было происходить накануне освящения, или какая-то иная процедура, связанная не с освящением, а с обустройством погребения св. Николая. Для полноты картины заметим, что у Лупа Протоспатария, анналы которого легли в основу труда Барийского анонима, говорится (без дневной даты, но под правильным, 1089, годом), что папа, явившись в Бари, «освятит там погребение святого Николая и [посвятил] архиепископа Илию» («consecravit illic confessionem sancti Nicolai et Heliam archiepiscopum»: *Lupi Protospatrii annales*, a. 1089. P. 62).
- <sup>77</sup> Ср., например: «С исторической точки зрения русское Слово не представляет ничего принципиально нового» (*Чоффари Дж.* Перенесение мощей святителя Николая в латинских источниках... С. 154); перечисляя далее «добавления и поправки» «Слова» к канве Никифора, исследователь совсем упускает из виду именно принципиальное содержательное отличие «Слова» – наличие в нем дневной даты положения мощей 29 сентября 1089 г.
- <sup>78</sup> *Шляпкин И.* Русское поучение... С. 4–5 (по Сах., в Тр. нет глоссы о «торкменах»); варианты в круглых скобках по Мак. 1–2: *Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский.* История Русской церкви. Кн. 2. С. 555. Исходим в дальнейшем из убеждения о принадлежности слов «измаилтяне иже суть тьркамени» к первоначальному тексту «Слова». На основании обзора и классификации списков, разработанных Н.В. Пак, в целом вырисовывается корреляция между отсутствием глоссы о «тьркаменах» и явно ошибочным поновлением даты положения мощей в крипте Никольского собора в 1089 г.: с правильной 29 сентября – на псевдоочевидное 9 мая.
- <sup>79</sup> Для нас остается совершенно не понятным, каким образом процитированные слова могут «ясно показывать», что их «автор жил в Константинополе» (*Соболевский А.И.* О древних русских переводах в домонгольский период. М., 1897. С. 6).
- <sup>80</sup> *Шляпкин И.* Русское поучение... С. 7 (в Сах. слов «об ону страну моря» нет); *Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский.* История Русской церкви. Кн. 2. С. 556.
- <sup>81</sup> Нет в Тр.; текст в Сах. здесь утрачен.
- <sup>82</sup> *Шляпкин И.* Русское поучение... С. 4; *Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский.* История Русской церкви. Кн. 2. С. 555.
- <sup>83</sup> *Шляпкин И.* Русское поучение... С. 3–10; *Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский.* История Русской церкви. Кн. 2. С. 555–557 (*passim*).
- <sup>84</sup> *Чоффари Дж.* Перенесение мощей святителя Николая в латинских источниках XI века... С. 141–143.

- <sup>85</sup> *Anrich G. Hagios Nikolaos. Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche. Leipzig; Berlin, 1913. Bd. 1. S. 435–449.*
- <sup>86</sup> Нет в Тр.
- <sup>87</sup> *Шляпкин И. Русское поучение... С. 3–4; Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский. История Русской церкви. Кн. 2. С. 555.*
- <sup>88</sup> *Шляпкин И. Русское поучение... С. 11. Примеч. 1; ср. попытку модернизировать эту трактовку: Петров Н.И. О «трапезе Николы» в «Слове на перенесение честных мощей святого архиепископа Христова Николы из Мир в Бар град» // Скандинавские чтения 2012 года. Этнографические и культурно-исторические аспекты. СПб., 2014. С. 85–92.*
- <sup>89</sup> Ср. частотный в церковной письменности оборот «представити тряпезу» именно в таком смысле: *Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). М., 2008. Т. 8. С. 108. S.v. «предъставити» 1.*
- <sup>90</sup> Выражение «грек митрополичь» исключает понимание этнонима в данном случае как прозвища. Стало быть, речь должна идти о каком-то ученом греке из окружения полугрека Ефрема, а не о некоем Феодоре Греке (только по прозванию), который мог бы быть вполне обрусевшим человеком. Это – еще один аргумент против предположения, что «Слово» могло быть написано в Италии (если, конечно, принимать свидетельство «Никоновской летописи»).
- <sup>91</sup> Его имя приводит Гофред Малатерра (см. примеч. 54).
- <sup>92</sup> См. примеч. 78.
- <sup>93</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 234; Т. 2. Стб. 224; цитата – по Ипатьевскому списку, в Хлебниковском – *тръкмени*, в Лаврентьевском – *тортъмени/тортмени*, в Радзивилловском и Академическом – *торкмене*.
- <sup>94</sup> *Шахматов А. А. Повесть временных лет и ее источники // ТОДРЛ. 1940. Т. 4. С. 98–103.*
- <sup>95</sup> *Васильевский В.Г. Византия и печенеги (1048–1094) // Васильевский В.Г. Труды. Т. 1. С. 1–118.*
- <sup>96</sup> *Moravcsyk Gy. Byzantinoturcica. 2. Aufl. Berlin, 1958. Bd. 2. S. 327.*
- <sup>97</sup> *Göckenjahn H. Turkmener // Lexikon des Mittelalters. München; Zürich, 1997. Bd. 8. Sp. 1109.*
- <sup>98</sup> Такое впечатление возникает, например, при знакомстве со статьей «туркмень» в «Словаре» М. Фасмера (*Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Изд. 2. М., 1987. Т. 4. С. 124*). Однако, в отличие от греко-византийской традиции, в древнерусской этот этноним представляет собой, по сути дела, гапак (если не считать «туркменской земли» у Афанасия Никитина).

*Сафонов Димитрий, свящ.,  
Изотов А.Б.*

## **Русское паломничество в Святую Землю и деятельность Императорского Православного Палестинского общества по его организации**

Актуальность паломнической темы сегодня бесспорна. Посещение святых мест России и других стран принимает все более значительный масштаб. Оно становится важнейшей ступенью к пониманию духовных ценностей и познанию прошлого. Зримость, осязаемость прикосновения к святыне – шаг на пути укрепления веры. Паломничества – это путешествия не только в пространстве, но и во времени. Видя реальные стены, храмы, пещеры, источники, мощи святых, паломники ощущают себя современниками событий, происходивших много веков назад.

Русское паломничество ведет свое начало с первых веков распространения христианства на Руси. К этому времени паломничество как христианская традиция уже имело многовековую историю: она начинается со времени императора Константина и императрицы Елены (IV в.). Путешествия святой императрицы Елены и ее окружения в Святую Землю можно рассматривать как первое организованное поклонение святым местам, связанным с жизнью, смертью и воскресением Спасителя. Богомольцы IV в. почитали и святые места, связанные с Ветхим Заветом, часто посещали места захоронения праведников древности, пророков, царей и библейских патриархов. Для нужд странствующих богомольцев Церковь благословила строительство вдоль основных паломнических путей храмов, монастырей, постоялых дворов, гостиниц, приютов, странноприимных домов, охраняемых колодцев.

Богословский смысл паломничества основывается на его понимании как почитания тех, кто в своем духовном подвиге осуществил Божественный замысел о мире. Уже в первые де-

сятилетия массового распространения паломничества появляются путеводители по Святой Земле, распространяются записки паломников о «хождениях», т.е. специальная паломническая литература. Византийские путеводители и паломнические воспоминания получили название «проскинитариев». Их содержание всегда имело прикладной, справочный характер. Сложившаяся с IV в. традиция паломничества в Святую Землю стала важной религиозной составляющей в жизни христиан многих европейских стран.

За первые века паломничества сформировалась традиция внешнего облика богомольца. Для мужчин – это наличие бороды и длинных волос, калиги, темный, как правило, выгоравший за время пути плащ, шляпа с весьма широкими полями, сума и выдолбленная из тыквы бутылка на ремне. Образ паломника был немислим без посоха или клюки. Богомольцы, ходившие на поклонение в Святую Землю, приносили оттуда домой ветку пальмы, откуда и появилось слово «паломник» (от лат. *palmarium* – дословно «пальмовник», т.е. человек, несущий пальмовую ветвь). Слово «паломник» сосуществует с исконным, не заимствованным, словом «поклонник». Именно это последнее широко употреблялось в XIX – начале XX в. Оно ясно показывает смысл паломничества как поклонения святым местам.

Русское паломничество всегда разделялось на внешнее – поклонение святыням Византии и Палестины и внутреннее – поклонение святыням Русской земли. Как синоним слов «паломничество» и «поклонничество» очень рано начинает использоваться слово «богомолье», означающее хождение на поклонение православным святыням, сверх обычно посещаемых святых мест. Понятие «богомолье» в русской традиции обычно связывается с внутренним паломничеством, т.е. паломничеством к общерусским или местночтимым святыням. Паломничества, длившиеся от одного до двух-трех дней, бывали в виде массовых крестных ходов к храмам, монастырям и святым источникам, находящимся недалеко от места проживания. Богомолья к местночтимым святыням могли совершаться в одиночку или семейно.

Многие древнерусские паломники, странствуя по отечественным святым местам, а также отправляясь в Иерусалим, Царьград или на Афон, были известны под именем «калик перехожих», ходивших как правило дружинами, чтобы сообща преодолевать трудности и опасности дальнего пути. В.И. Даль в своем «Толковом словаре» дает такое определение понятию калики: «Калика – паломник, странник, богатырь во смирении, в убожестве и богоугодных делах. Калика перехожий, странствующий, нищенствующий богатырь». Во многих русских городах и монастырях существовали странноприимные дома. Странничество и паломничество в сознании русского народа были практически тождественны и воспринимались как высокий духовный подвиг и подвижничество. Паломничество (поклонничество, богомолье) традиционно на Руси называли благочестивым делом, понимая православное благочестие не только как истинную и святую веру, но и как исполнение требований и правил христианской жизни.

Паломничество нашло в хождениях свое художественное отражение и породило особый жанр древнерусской литературы. Хождения русских паломников являются не только литературными произведениями, но и важнейшими историческими и географическими источниками. Древнерусские хождения как книги для занимательного чтения и для изучения церковной жизни и истории пользовались большой популярностью и были чрезвычайно распространены. В древнерусской литературе XI–XVII вв. насчитывается более 70 различных хождений. Некоторые хождения сохранились в десятках и даже сотнях списков.

В Древней Руси паломничество находилось под контролем церкви. Это, в первую очередь, касалось паломников из низших социальных слоев. Собираясь группами и избирая себе предводителя, они могли стать опасной стихийной силой. Паломничество должно было благословляться священноначалием. Хождения были различны и по продолжительности: от двух-трех до многих лет. Среди первых русских паломников в Святую Землю и на Афон следует назвать игумена Даниила, Добрыню Ядрейковича, прп. Варлаама, игумена Киево-Печерского монастыря<sup>1</sup>. Преподобный Феодосий Печерский в юности пытался



уйти вместе с караваном странников из Курска в Иерусалим<sup>2</sup>.

До появления российских представительств на Ближнем Востоке хождение на Святую Землю было делом не только трудным, но и опасным. Прежде всего, человек, решивший отправиться в столь дальнее путешествие, должен был получить заграничный паспорт. После этого начинались приготовления к самому путешествию, окружающие просили помолиться за них, поставить свечку и принести хоть песчинку Святой Земли. Паломнику собирали деньги и все необходимое для путешествия. Нередко он брал с собой дар, который покупали всей округой. Когда все приготовления были окончены, богомолец отправлялся в путь.

В конце XVIII в. с появлением интереса к русским древностям, возобновляются постепенно и паломнические традиции. Во многом этому способствовала и новая паломническая литература первой половины XIX в., среди которой особое место заняли книги Андрея Николаевича Муравьева. В 1832 г. вышла книга «Путешествие по Святым местам в 1830 г.», ставшая судьбоносной в жизни ее автора. В 1849–1850 гг. он отправляется во второе путешествие на Восток, результатом которого стали «Письма с Востока». Именно А.Н. Муравьев был первым, кто предложил учредить в Иерусалиме представительство Русской православной церкви – Русскую духовную миссию. В 1847 г. в Иерусалим была направлена первая такая духовная миссия, которую возглавлял архимандрит Порфирий Успенский, для представительства Русской церкви при иерусалимском патриархе. После окончания Крымской войны, в 1857 г. в Иерусалим прибыла вторая Русская духовная миссия под руководством Кирилла Наумова, епископа Мелитопольского<sup>3</sup>. В 1857 г. с целью облегчения русским паломникам их путешествия на Святую Землю было создано коммерческое «Русское общество пароходства и торговли». В 1858 г. было учреждено Русское Императорское консульство в Иерусалиме. В 1859 г. был учрежден Палестинский комитет для сбора пожертвований на улучшение быта русских паломников на Святой Земле, который возглавлял великий князь Константин Николаевич. Управляющим делами Комитета в 1860 г. был назначен госу-

дарственный деятель и правовед Б.П. Мансуров<sup>4</sup>. Именно во время пребывания великого князя на Святой Земле в 1859 г. там за Россией был закреплен большой участок земли, называемый сегодня «Русской территорией» (Миграш ха-русим). Палестинским комитетом была возведена бóльшая часть построек на этой территории.

Однако после отъезда великого князя в Варшаву в качестве наместника Царства Польского Комитет перешел в ведение министерства иностранных дел, а затем был преобразован в Палестинскую комиссию при Азиатском департаменте МИД. В функции Комиссии входило содержание построек на Русской территории в Иерусалиме и размещение в них богомольцев. Представителями Комиссии в Иерусалиме были русские консулы.

Таким образом, организация потока паломников и руководство ими на Святой Земле стали носить государственный характер, и управление всеми православными делами на Святой Земле (до создания Императорского Православного Палестинского общества) осуществлялось двумя государственными ведомствами – министерством иностранных дел и Святейшим синодом. Кроме того, деятельность Русской духовной миссии подпадала под ограничения, связанные с пребыванием в Иерусалиме патриарха, главы автокефальной православной церкви. Отсутствие четкого разграничения полномочий между консульством, Палестинской комиссией и Русской духовной миссией привело к серьезному конфликту между ними и помешало более успешно действовать на благо паломников, число которых год от года неуклонно возрастало.

Инициатором создания общества нового типа выступил государственный и общественный деятель В.Н. Хитрово (1834–1903). Православное Палестинское общество (с 1889 г. – Императорское) было учреждено в 1882 г. с целью координации и объединения сил по укреплению русского присутствия в Святой Земле и других странах библейского региона на всех уровнях – политическом, государственном и научном<sup>5</sup>. Одной из основных задач Общества стало развитие и обустройство здесь православного паломничества.

Для того чтобы мероприятия, ориентированные на улучшение условий путешествия паломников в Святую Землю, были наиболее успешными, Общество направляет известного русского путешественника А.В. Елисеева изучить, как и в каких условиях русские богомольцы преодолевают путь из России в Палестину. Под видом простого паломника Елисеев предпринял в 1884 г. путешествие в Палестину. То, что он увидел, привело его в ужас. На русских кораблях «и тесно, и грязно, начальство и команда парохода не особенно симпатично относятся к паломнику, обвиняя его в нечистоплотности и дурном поведении; благодаря подобному взгляду паломнику нередко дается худшее место, чем мусульманину и даже скотине, если таковая перевозится на пароходе»<sup>6</sup>. Помимо свидетельства Елисеева, о таком же ужасающем положении говорилось и в многочисленных жалобах богомольцев. Палестинское общество стремилось как-то исправить сложившуюся ситуацию.

Тот приют, который предоставлял русским паломникам Иерусалимский патриархат, оставлял желать лучшего. Это были кельи, в которых не было даже самого необходимого: голые нары, каменный пол, не всегда покрытый матами и циновками, – это все, что находилось в этом приюте<sup>7</sup>. Скопление большого числа богомольцев в этих сырых, темных помещениях способствовало распространению всевозможных заболеваний. Однако паломники не роптали и все эти тяготы расценивали как испытания, посылаемые Богом, чтобы убедиться в силе их веры.

Развитие русского пароходства в Средиземноморье привело к резкому увеличению русских богомольцев. Ежегодно к святым местам стекалось 10–12 тысяч паломников, причем 7 тысяч из них приходилось на женщин, средний возраст которых составлял 35–50 лет<sup>8</sup>. Социальный состав богомольцев был чрезвычайно пестрым. В Святую Землю приходили представители почти всех слоев населения из разных концов Империи. Среди паломников встречались дворяне, духовные лица, мещане, крестьяне, отставные солдаты. Поток богомольцев усиливался к Пасхе и Рождеству Христову, а также накануне Великого поста.

Организация паломничества православных христиан из России к святым местам и обустройство их быта в Святой Земле стала одной из основных задач Императорского Православного Палестинского общества, которое является уникальным по своему значению в истории культуры. В задачи Общества, согласно его уставу, входило следующее: содействие паломничеству в Святую Землю, научное исследование различных аспектов жизни Палестины, гуманитарно-просветительское сотрудничество с народами стран данного региона, поддержка православия на Ближнем Востоке. Эти задачи тесно связаны с традиционными духовными и культурными ценностями русского народа и приоритетами российской внешней политики. Одним из главных источников финансирования Общества был так называемый вербный сбор – церковные пожертвования верующих, проходивший ежегодно во всех храмах России.

8-м параграфом своего устава Общество ставило перед собой следующую цель: «Оказывать пособие православным паломникам при посещении ими святых мест Востока устройством для них странноприимных домов, больниц, особых паломнических караванов, удешевлением путевых расходов»<sup>9</sup>.

Палестинское общество стремилось облегчить паломникам путешествие к святым местам и создать им нормальные условия существования по прибытии на место. Для этого был проведен ряд мероприятий, важнейшим из которых было снижение путевой платы для богомольцев, следовавших из России в Иерусалим. Благодаря усилиям Общества, железнодорожные общества и Русское общество пароходства и торговли согласились значительно понизить свой тариф. Были введены также паломнические книжки, которые свободно продавались в Петербурге, Москве, Киеве, Перми, Казани, Одессе, Воронеже через особых уполномоченных и по которым Палестинское общество производило расчеты с железными дорогами. Книжки предоставляли право проезда до Яффы и обратно в первом, втором и третьем классах, с продовольствием или со своим питанием. С 1887 г. появились книжки для проезда из тех же мест до Афона. Паломнические книжки оказались весьма значимым нововведением, так как помогали богомольцам сэкономить до

18 рублей, что составляло 40% стоимости проезда<sup>10</sup>. Это было особенно важно для простых людей, так как они были весьма ограничены в средствах.

Уже с начала XIX в. появляется практика паломнических поездок царских детей по святым местам, да и сами императоры и члены императорской семьи подают пример своим подданным в благочестии и вере. Оказать содействие улучшению условий пребывания паломников на Святой Земле пытался и председатель Императорского Православного Палестинского общества великий князь Сергей Александрович. Во время пересмотра устава Русского общества пароходства и торговли он обращался в министерство финансов с предложением о включении в устав мер, которые установили бы надлежащий порядок на паломнических пароходах и могли бы улучшить пищевое довольствие богомольцев, от недостатка которого особенно тяжело страдали паломники из беднейших слоев общества. Но эти усилия не принесли желаемых результатов, морской переезд так и не изменился к лучшему.

Забота Общества о паломниках не ограничилась мерами по удешевлению и улучшению условий путешествия в Святую Землю. Оно развернуло целенаправленную работу по устройству странноприимных домов и подворий. Подобные учреждения открывались не только в Палестине, но и в российских приморских городах, через которые проходил путь паломников. В Одессе было открыто большое и прекрасно оборудованное подворье, в Таганроге построен странноприимный дом, который мог одновременно вместить до 40 человек<sup>11</sup>.

Одной из самых серьезных явилась проблема взаимоотношений с турецким правительством, которое отказывалось признать Императорское Православное Палестинское общество в качестве юридического лица. В связи с этим Общество не имело права заключать договора и совершать купчую на приобретаемые им земельные участки и строения. Приходилось пользоваться услугами подставных лиц, чаще всего это были служащие Общества. Так, в 1886 г. первый уполномоченный Палестинского общества Д.Д. Смышляев приобрел земельный участок площадью в тысячу квадратных саженой. К началу

Первой мировой войны Общество владело в общей сложности 70 гектарами земельных участков<sup>12</sup> и десятью подворьями в Иерусалиме, Назарете и Хайфе<sup>13</sup>.

Богоугодные заведения, построенные Палестинским комитетом, могли принять только 300 паломников и 500 паломниц. С переходом их в ведение Палестинской комиссии в 1864 г. все осталось по-прежнему еще на 20 лет.

В 1889 г. здесь было возведено первое подворье Общества – Сергиевское<sup>14</sup>. Тогда же Палестинская комиссия была упразднена, а все капиталы и земельные участки, принадлежавшие ей, были переданы императором Александром III в собственность Палестинского общества, получившего в том же году титул Императорского.

Полученные Обществом от Палестинской комиссии два иерусалимских подворья находились в полуразвалившемся состоянии, без окон, дверей, инвентаря. Капитальный ремонт, проведенный Обществом, преобразил палаты старого подворья. В них были поставлены кровати и отдельные шкафчики для каждого паломника. Палаты вентилировались, отапливались железными печами. Впоследствии была пристроена еще одна палата в Русском доме близ храма Воскресения.

Иерусалимские подворья включали в себя Старое и Новое (Сергиевское) подворья, а также Русский дом близ храма Воскресения. Они располагались к северу от городских стен и занимали огромную площадь, огороженную высокой каменной стеной. Подворья могли вместить и обеспечить питанием до 7 тысяч человек одновременно<sup>15</sup>.

Палестинское общество старалось, чтобы его помещения были доступны для всех, поэтому проживание в течение первых двух недель паломнику ничего не стоило, затем он платил 5 копеек в сутки, к тому же каждого вновь прибывшего богомольца ожидал бесплатный ужин.

Учитывая то, что среди богомольцев было немало и состоятельных людей, Общество обустроило 16 комнат лучшего качества; они стоили от одного до двух рублей в сутки с отоплением и прислугой. Однако основной своей задачей Императорское Православное Палестинское общество видело обустрой-

ство малообеспеченных паломников. Для них были выстроены столовая, водогрейня и лавка. Обед состоял из супа и каши и стоил 10 копеек, черный хлеб и квас давались без ограничений, но запрещался вынос продуктов из столовой. Для малообеспеченного богомольца чаепитие составляло насущную потребность. Учитывая это, Общество отпускало кипяток по 1 копейке за чайник.

В результате, паломник за 15 копеек в сутки был обеспечен теплым удобным помещением, обедом, чаем утром и вечером. Такое положение вещей требовало больших расходов со стороны Общества. В общей сложности затраты его на богомольцев составляли около 100 тысяч рублей ежегодно<sup>16</sup>.

Однако мало было обеспечить только нормальное существование паломников. Многие из них прибывали в Иерусалим больными. Им необходимо было оказывать медицинскую помощь. Решением этой проблемы также занималось Палестинское общество. Им были открыты больница с амбулаторией в Иерусалиме, пять госпиталей в Дамаске, Назарете, Вифлееме, Хомсе и Бейт-Джале<sup>17</sup>.

В августе 1888 г. была открыта назаретская амбулатория, которая оказывала медицинскую помощь около 12 тысячам человек в год, предоставляя лекарства и лечение бесплатно. В случае тяжелых заболеваний паломники могли обращаться в иерусалимский госпиталь. Прибывая в Палестину, русские богомольцы платили госпиталю 1 рубль и потом, в случае необходимости, получали все бесплатно и могли находиться в больнице до полного выздоровления.

В отличие от французских и английских лечебных заведений, которые брались лечить только представителей своего вероисповедания, больницы и амбулатории Императорского Православного Палестинского общества оказывали медицинскую помощь всем нуждавшимся в ней, независимо от религиозной принадлежности. Такую же политику проводили немецкие и американские миссии, полагая, что таким образом они смогут привлечь в свою веру новых последователей. Ежегодно в медицинские заведения Общества обращалось около 60 тысяч человек<sup>18</sup>.

Палестинское общество стремилось не ограничиваться заботой только о материальном попечении паломников. Общество устраивало духовные собеседования и чтения, оно занялось также организацией посещений русскими богомольцами святых мест.

Ежедневные чтения проводились с 14 сентября до четверга шестой недели Великого поста с семи до девяти часов вечера ежегодно. Первый час чтений был посвящен истории Ветхого и Нового Завета, истории христианской Церкви до разделения ее на православие и католичество, преимущественно в житиях святых. Второй час посвящался священной топографии: подробному описанию Святой Земли, Синая, Афона и основных русских монастырей<sup>19</sup>.

Другой задачей Палестинского общества являлось поддержание хождения паломников по святым местам. До создания Общества и в первые годы его существования паломников сопровождали консульские кавасы<sup>20</sup>. В маршрут входили: храм Святого Гроба Господня, Вифлеем, Гефсимания, Пещера Богоматери, греческие монастыри. Греки, сопровождавшие русских паломников, нещадно обирали их за право прикоснуться к христианским святыням. Общие расходы паломника составляли от 130 до 152 рублей<sup>21</sup>.

Внешнеполитические и имущественные интересы, связанные с наследием Императорского Православного Палестинского общества на Ближнем Востоке, позволили Обществу выжить и в советский период после революционных событий в России 1917 г. Оно стало называться Российским Палестинским обществом при Академии наук СССР. Только в 1925 г. оно было официально зарегистрировано НКВД. Председателями Общества в тот период были академики Ф.И. Успенский (1921–1928 гг.) и Н.Я. Марр (1929–1934 гг.). Российское Палестинское общество перешло фактически в виртуальный режим существования. Оно формально не закрывается, но прекращает функционировать. В таком состоянии Общество существует вплоть до начала 50-х годов XX в., когда его деятельность возобновляется в связи с образованием государства Израиль в 1948 г.



После 1917 г. дело поддержания русских паломников на Святой Земле взяло на себя Управление подворий Православного Палестинского общества в Иерусалиме, которое до смерти в 1925 г. возглавлял Николай Романович Селезнев. 26 ноября 1919 г. Н.Р. Селезнев посылает первый рапорт в Париж председателю Православного Палестинского общества князю А.А. Ширинскому-Шихматову, в котором он пишет: «На Сергиевском подворье имеем в своем распоряжении контору и три кладовых... Все наши кладовые очищены турками, все запасы разграблены, вся мебель из номеров и паломнических помещений увезена, испорчена, приведена в негодность. Сергиевское подворье занято военной полицией...»<sup>22</sup>.

В другом докладе, написанном в 1920 г. Селезнев приводит иные факты, свидетельствующие о разорении подворий: «Около Александровского подворья был устроен базар распродажи достояния русских подворий с центральным складом в подвалах под Порогом Судных Врат. Еще в день моего приезда в Александровском под(ворье) продавались вещи, похищенные из моих сундуков. С большим трудом, при ярко выраженной оппозиции надзирательницы, освободил я Александровское подворье от продавщиц и от склада вещей неизвестного происхождения. Посуду с вензелями Общества видели в Салтах за Иорданом. Нынешний хозяин заявил, что купил ее на базаре в Иерусалиме. Я видел на русских гражданах юбки из одеял 2 класса и передники из наволочек 3 класса. Тяжелая атмосфера царит на русских постройках...»<sup>23</sup>.

В 1950–1951 гг. деятельность Управления подворий по помощи бедным русским людям в Иерусалиме была прекращена, поскольку имущество Управления было передано советским властям. Возглавлявший Управление в эти годы А. Самарский до последней возможности проявлял заботу о них.

Возобновление паломнических поездок из России в Святую Землю берет свое начало с визита святейшего патриарха Московского и всея Руси Алексия (Симанского) в 1945 г. Первую свою заграничную поездку после возведения на патриарший престол патриарх Алексей совершил именно в Святую Землю.

6 июня 1946 г. в Совете по делам Русской православной церкви состоялось совещание с участием патриарха Алексия I, наметившее основные направления внешней деятельности Русской православной церкви на Святой Земле. Присутствовали со стороны Совета: председатель Г.Г. Карпов, его заместитель С.К. Бельшев, глава заграничного отдела Г.Т. Уткин. Со стороны Патриархии в заседании принимали участие: патриарх Алексий, митрополит Николай (Ярушевич), митрополит Григорий (Чуков), а также Л.Н. Парийский. Было принято решение направить делегацию в Иерусалим, которая должна была передать патриарху Иерусалимскому Тимофею в качестве дара 40 тысяч американских долларов<sup>24</sup>. Как указано в записи беседы, «эти деньги Правительство дает М[осковской] Патриархии безвозмездно, а Патриархия передаст их, как братскую помощь от Русской Церкви»<sup>25</sup>. По итогам беседы в Совете было принято решение восстановить паломничество русских в Иерусалим.

Вклад Императорского Православного Палестинского общества в дело организации паломничества из России к святым местам огромен. Общество не просто способствовало развитию многовековой традиции паломничества, но и сделало все возможное, чтобы облегчить этот путь. Оно не делало различий между паломниками. Человек, независимо от своего материального положения и социальной принадлежности, решившийся на столь трудный и ответственный шаг в своей жизни, на всем протяжении странствия к святым местам ощущал заботу Общества. Помощь и содействие паломникам были всесторонними. Императорское Православное Палестинское общество позаботилось и об облегчении путешествия к святым местам, и об улучшении положения богомольцев на Святой Земле.

После распада СССР Императорское Православное Палестинское общество смогло восстановить свое историческое имя по постановлению Верховного Совета от 25 мая 1992 г. Это событие открывает новейший период в истории Общества. Духовное возрождение России, положительные отношения между Церковью и государством дают возможность видеть перспективу развития и деятельности Общества с его богатыми традициями и историческим наследием.

- 
- <sup>1</sup> *Лисовой Н.Н.* Ключ к Вифлеему // ППС. 1992. Вып. 31 (94). С. 3.
  - <sup>2</sup> *Соловьёв М.П.* Святая Земля и Императорское Православное Палестинское Общество. СПб. 1891. С. 5.
  - <sup>3</sup> *Лисовой Н. Н.* Россия в Святой Земле: документы и материалы. Т. 1. М., 2015. С. 19.
  - <sup>4</sup> Там же. С. 26.
  - <sup>5</sup> Там же. С. 35.
  - <sup>6</sup> По белу свету: Очерки и картины из путешествия по трем частям Старого Света доктора А.В. Елисеева. Т. 2. СПб., 1895. С. 292.
  - <sup>7</sup> *Елисеев А.В.* С русскими паломниками на Святой Земле весной 1884 года. СПб., 1885. С. 17.
  - <sup>8</sup> *Соловьёв М.П.* Святая Земля... С. 131.
  - <sup>9</sup> *Дмитриевский А.А.* Современное русское паломничество в Святую Землю. Киев, 1903. С. 4.
  - <sup>10</sup> *Соловьёв М.П.* Святая Земля... С. 133.
  - <sup>11</sup> *Греков Ф.* Императорское Православное Палестинское общество: Очерк его деятельности за 1882–1890 гг. СПб., 1891. С. 10.
  - <sup>12</sup> *Семёнов Д.* Русское Палестинское Общество и его деятельность до войны 1914 года // Новый Восток. 1925. № 8, 9. С. 212.
  - <sup>13</sup> Столетие деятельности Российского Палестинского Общества // Палестинский сборник. Л., 1986. Вып. 28 (91). С. 6.
  - <sup>14</sup> *Лисовой Н.Н.* Россия в Святой Земле... С. 41.
  - <sup>15</sup> *Семёнов Д.* Русское Палестинское Общество... С. 212.
  - <sup>16</sup> *Греков Ф.* Императорское Православное Палестинское общество... С. 31.
  - <sup>17</sup> *Лисовой Н.Н.* Россия в Святой Земле... С. 41.
  - <sup>18</sup> Столетие деятельности Российского Палестинского общества... С. 7.
  - <sup>19</sup> *Соловьёв М.П.* Святая Земля... С. 147.
  - <sup>20</sup> *Graham S.* With the Russian pilgrims to Jerusalem. London, 1913. P. 227.
  - <sup>21</sup> *Мансуров Б.П.* Православные паломники в Палестине. СПб., 1858. С. 40.
  - <sup>22</sup> *Воронцов Н.* Сергиевское подворье – историческое и правовое обозрение. (Доклад на конференции «Русское присутствие в Святой Земле и ранняя христианская археология» 4.07.2006) // <http://www.ippo-jerusalem.info/Sergievskoe%20podvorie.htm>
  - <sup>23</sup> [http://ippo-jerusalem.info/frames/history\\_ippo1.html](http://ippo-jerusalem.info/frames/history_ippo1.html)
  - <sup>24</sup> *Сафонов Д.В.* 6 июня 1946 г. // Русская Православная Церковь, XX в. М., 2008. С. 389.

<sup>25</sup> *Шкуратова И.В.* Советское государство и внешнеполитическая деятельность Русской Православной Церкви 1945–1961 гг. М., 2005. С. 77.

## **Митрополит Московский Филарет и издательско-переводческая деятельность Оптиной пустыни в середине XIX в.**

Заслуги Оптиной пустыни в деле издательства святоотеческих переводов общеизвестны. Эта проблематика имеет обширную историографию, в которой особое место занимают работы Н.Н. Лисового, посвященные переводческой и издательской деятельности преподобных Паисия Величковского, Макария Оптинского, святителя Феофана Затворника<sup>1</sup>. В настоящей статье рассматривается участие в трудах Оптиной пустыни митрополита Московского Филарета (Дроздова), во многом благодаря которому стало возможно осуществление этого масштабного проекта. Мнение московского святителя было определяющим как при отборе сочинений святых отцов из имевшихся в Оптиной переводов Паисия Величковского, так и при рецензировании готовых переводов.

Когда в 1846 г. было решено издать книгу о жизни и переводах старца Паисия с приложением некоторых статей об умном делании, первым, к кому «еще при начале дела» обратились супруги Киреевские, ближайшие помощники преподобного Макария Оптинского был Филарет, митрополит московский, который «не только принял это известие доброжелательно, но и обещал сам покровительствовать ему»<sup>2</sup>. В августе 1846 г. архимандрит Игнатий (Брянчанинов) писал к отцу Макарию: «Полагаю не лишним, если Вы потрудитесь написать письмо к Высокопреосвященному Филарету Московскому и поблагодарите его за содействие, оказанное им в напечатании душеполезнейшей книжки “Житие и письма старца Паисия”»<sup>3</sup>. Макарий, конечно же, благодарил владыку, но заочно, через Н.П. Киреевскую<sup>4</sup>.

Киреевский, которому было известно о близком знакомстве Филарета с современными ему подвижниками, писал: «Очень бы желательно было, чтобы и московский митрополит с своей стороны прибавил что-нибудь к предисловию. Кроме достоинств его пера, он может более всех других иметь драгоценные сведения о многом и многих, упомянутых в предисловии»<sup>5</sup>.

Новое издание книги под названием «Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского» появилось в 1847 г.<sup>6</sup>, а через год был подготовлен сборник переводов старца Паисия, который включил святоотеческие сочинения, не вошедшие в первое русское Добротолюбие. Название сборника – «Восторгнутые класы в пищу души» – было предложено, по просьбе Киреевской, митрополитом Филаретом<sup>7</sup>. Так было положено начало книгоиздательской деятельности Оптиной пустыни.

Покровительство оптинскому книгоиздательству святитель Игнатий (Брянчанинов) считал святительским подвигом московского митрополита. 30 апреля 1853 г. архимандрит Игнатий писал старцу Макарию: «Все монашество обязано благодарности этому архипастырю за издание отеческих книг Оптиною пустынею. Другой на месте его никак не решился бы дать дозволения на такое издание, которое едва ли уже повторится»<sup>8</sup>.

В чем же заключался подвиг Филарета и в чем, собственно, состояла та решимость святителя, о которой говорит святитель Игнатий?

В скитской библиотеке собралась ценнейшая коллекция святоотеческой литературы аскетического и созерцательного характера: от старца Афанасия (Захарова) преподобным Моисею, Антонию и Макарию достались исправленные старцем Паисием древние переводы на славянский сочинений преп. Макария Великого, Иоанна Лествичника, Варсонуфия, Фалассия и Симеона Нового Богослова, св. Исаака Сирина, а также переведенные самим Паисием огласительные слова Феодора Студита, «Слово подвижническое, в вопросах ученика и ответах старца» св. Максима Исповедника, Жизнь св. Григория Синаита, слова свт. Григория Паламы. Некоторые рукописи преподобного Паисия передал Н.П. Киреевской новоспасский ие-

росхимонах Филарет (Пуляшкин). Однако издание этих сочинений было сопряжено с трудностями, вызванными цензурными соображениями. Официальная церковь эпохи «протасовского» обер-прокурорства продолжала с настороженностью относиться к подобной литературе. Прошло много лет после закрытия Библейского общества, но в Петербурге «мистическое» продолжало оставаться синонимом «масонского»<sup>9</sup>.

Страх перед мистицизмом был столь велик, что Филарету приходилось выступать в защиту святоотеческого созерцательного богословия. «Когда один, – вспоминал он в 1852 г., – предлагал напечатать Добротолюбие и Исаака Сирина, другой возразил: не скажут ли, что это мистическое направление? Но Добротолюбие до сих пор печатается, писания Исаака Сирина печатаны были в Христианском Чтении по частям, а теперь хотят напечатать оные вполне. Не скажет ли сочинитель, что все это мистицизм? Не обвинит ли он в мистицизме и издателей нового перевода писаний св. Макария? ибо историки мистической богословии причисляют Макария к мистическим богословам»<sup>10</sup>. Здесь налицо существовавший в церковной среде вплоть до середины XIX в. конфликт в понимании мистицизма, в силу которого далеко не все духовные сочинения были одобряемы цензурой. Так, в 1844 г. Синод не позволил опубликовать сказания о чудесах преп. Серафима; но и по прошествии десяти лет, в 1853 г., в одном из писем Филарет писал: «Возвращаемые при сем сказания об о. Серафиме достойны внимания, но цензура теперь едва ли пропустит их»<sup>11</sup>. Тогда же он «нашел неудобным печатать» гимны преп. Симеона Нового Богослова и житие Григория Синаита.

Во многом подобные опасения были вызваны положениями устава о духовной цензуре, который вступил в силу 22 апреля 1828 г. и действовал до 1865 г. Его отличительной чертой было то, что слишком большая свобода оставалась за частным мнением самих цензоров и при представлении рукописи в Синод были все основания опасаться, что препятствием к ее напечатанию могло послужить чье-либо субъективное мнение. В апреле 1848 г. начал действовать «Бутурлинский комитет», созданный для негласного надзора над всеми печатными издания-

ми, в том числе духовными, и положивший начало так называемой «эпохе цензурного террора». По словам историка печати Михаила Константиновича Лемке, «помимо обыкновенной, официальной и весьма строгой цензуры (...) над печатным словом тяготела еще другая цензура, негласная и неофициальная, находившаяся в руках учреждений, облеченных самыми широкими полномочиями и не стесненными в своих действиях никакими рамками закона»<sup>12</sup>. И хотя в 1851 г. дела, относившиеся к духовной цензуре, из «Бутурлинского комитета» перешли к Особому секретному комитету при Св. Синоде, это мало меняло дело.

Таковы были цензурные реалии, в которых приходилось издавать святоотеческие переводы. И всю ответственность за их издание как Московской духовной академией, так и Оптиной взял на себя митрополит Филарет.

Ближайшими помощниками старца Макария были супруги Киреевские и иеромонах Амвросий (Гренков), с 1840 г. перешедший в Иоанно-Предтеченский скит. В 1847 г. к ним присоединился Иоанн Половцев (в монашестве Ювеналий), в 1852 г. – Лев Кавелин (в монашестве Леонид), в 1853 г. – Карл Зедергольм (в монашестве Климент). Трое последних сотрудников старца Макария впоследствии были призваны к служению на православном Востоке. Иеромонахи Ювеналий (Половцев) и Леонид (Кавелин) были назначены членами Русской духовной миссии в Иерусалиме, а отец Климент (Зедергольм) был командирован на христианский Восток со специальным поручением для составления проекта мер по установлению греко-русских межцерковных связей. В Московской духовной академии за подготовку к изданию славянских и русских переводов отвечали протоиерей и профессор Федор Александрович Голубинский и член цензурного комитета архимандрит Сергей (Ляпидевский). Со временем была выработана схема, в соответствии с которой осуществлялось сотрудничество двух «рабочих групп», оптинской и академической: тексты с переводами на русский язык, сделанные в академии, пересылались в скит к отцу Макарию для сличения их со славянскими переводами преп. Паисия, и только после внесения указанных Мака-



рием исправлений они допускались к напечатанию.

На последнем этапе подготовленные к публикации переводы на русский язык, сделанные в академии, и паисиевские переводы с комментариями к ним отца Макария, а также оптинские переложения на русский язык перед отправлением в цензурный комитет рассматривал митрополит Филарет. Чтобы исправить недостатки переводов, Филарет зачастую обращался к помощи как греческих, так и латинских текстов. Так, в процессе совместной работы, осуществлявшейся под руководством преп. Макария, с одной стороны, и московского святителя – с другой, вырабатывались необходимые критерии к переводу святоотеческих трудов, и прежде всего – требование соответствия текста перевода мыслям святых подвижников.

Но Филарет не только осуществлял скрупулезный труд по редактированию переводов, а в некоторых случаях и по самому переводу – он брал на себя ответственность за допущение издания к печати, не взирая на мнение цензуры. В этом отношении характерна история издания Подвижнических слов преп. Исаака Сирина. Митрополит Филарет и отец Макарий Оптинский особенно выделяли писания этого «великого наставника безмолвия». Книга Исаака Сирина была знакома святителю еще с тех пор, когда он, будучи ректором Санкт-Петербургской духовной академии, обнаружил ее в библиотеке митрополита Амвросия, как поведал святитель И.В. Киреевскому, и «испросил себе»<sup>13</sup>. В те времена книга была запрещена цензурой – в начале 1810-х годов, когда, схимонах Митрофан Святогорец, ученик и сподвижник старца Паисия Величковского, напечатал в Нямецкой типографии Слова Исаака Сирина в паисиевском переводе, экзарх Святейшего Синода в Молдавии, Валахии и Бессарабии митрополит Гавриил (Банулеско-Бодони), на рассмотрение которого был представлен напечатанный экземпляр, не решился его одобрить, узнав, что «онные книги (имеются в виду Исаак Сирии и Феодор Студит) были в руках покойного преосвященного Гавриила Санкт-Петербургского и он не хотел их печатать»<sup>14</sup>. Книга была послана в Петербург к первоприсутствовавшему в Синоде митрополиту Амвросию (Подобедову), который, в свою очередь, передал ее в цензуру. Там перевод

нашли «во многом несообразным с прямым христианским смыслом и даже нетерпимым», о чем и было сообщено молдавскому митрополиту 11 июля 1811 г. В результате 500 экземпляров тиража писаний св. Исаака Сирина в переводе преп. Паисия, обвиненных цензорами в «нелепой нравственности», оказались под арестом, как и их издатель.

И вот спустя сорок лет, по обоюдному желанию митрополита Филарета и отца Макария, было решено приступить к изданию паисиевского перевода Подвижнических слов св. Исаака Сирина, который предполагалось отредактировать и сопроводить пояснительными примечаниями. По предложению Филарета с конца 1840-х годов переводом Подвижнических слов св. Исаака Сирина на русский язык занималась Московская духовная академия. Когда перевод был готов, митрополит передал его для уточнения и, если понадобится, исправления Макарию Оптинскому.

Получив от старца Макария замечания на академический перевод, святитель, по словам Киреевского, «заметил многое такое, в чем неправильность перевода лаврского бросается в глаза»<sup>15</sup>. «Очень бы жаль было, если бы с этими ошибками рукопись пошла бы в печать», – считал святитель<sup>16</sup>. После ознакомления с замечаниями отца Макария на академический перевод ему было очевидно, что без помощи оптинского старца переводчикам не обойтись. И дело было не столько в сложности греческого языка, сколько в трудности для понимания духовных наставлений св. Исаака Сирина. В конце концов было решено издать Слова Исаака Сирина в славянском переводе преп. Паисия, но русским шрифтом и с пояснениями. «Рад буду, – писал митрополит, – если напечатают отцы Оптинские книгу Исаака Сирина на славянском... А с пояснениями славянский текст, по мне, лучше русского, потому что по свойству языка перевод ближе к подлиннику. Новым переводам я меньше верю»<sup>17</sup>.

Когда Н.П. Киреевская высказала опасение, что книгу «вновь надобно будет отсылать в Синод и оттуда ожидать решения о напечатании», митрополит произнес: «Нет, в Синод посылать я не буду (...) а отдам ее на рассмотрение в <Москов-

ский Цензурный> Комитет, и если он не решится пропустить, то потребую к себе и сам подпишу: пусть делают выговор мне одному»<sup>18</sup>.

Издание Подвижнических слов св. Исаака Сирина было любимым детищем старца Макария Оптинского и святителя Филарета Московского. Обе книги – славянский перевод Паисия Величковского, подготовленный в Оптиной пустыни, и русский перевод с греческого, выполненный в Московской духовной академии, вышли в свет одновременно, в 1854 г.

Одновременно с подготовкой к изданию преп. Исаака Сирина и Иоанна Лествичника шла подготовка к публикации Двенадцати слов преп. Симеона Нового Богослова в славянском переводе преп. Паисия Величковского. Первым делом предстояло определиться с составом книги – ограничиться ли лишь словами, избранными старцем Паисием из 35 слов, известных ему на греческом языке, или дополнить сборник и другими словами. Одна из рукописей, в которой оказались слова, подписанные именем преп. Симеона, не вошедшие в Филокалию<sup>19</sup>, была привезена в скит начальницей Троице-Одигитриевой пустыни Верой (Верховской), племянницей основателя обители преп. Зосимы (Верховского). С вопросом, включать ли их в новое издание, обратились к митрополиту Филарету. Ознакомившись с текстами, святитель убедился в том, что в книге есть Слово о молитве и внимании, которое принадлежало не преп. Симеону, а преп. Никифору и входило в Добротолюбие. А потому, считал Филарет, нельзя наверняка знать, откуда они взяты и кем написаны. Как писал он в записке 8 сентября 1852 г., «излишние статьи одигитриевской книги случайно присоединены к книге, о которой идет дело. В моей рукописи преподобного Симеона в предисловии или оглавлении видно сличение словенского текста с греческим, но прибавочных статей одигитриевского списка в ней нет»<sup>20</sup>.

К концу 1852 г. Двенадцать слов преп. Симеона Нового Богослова в переводе на славянский язык были напечатаны<sup>21</sup>, после чего весной 1853 г. на рассмотрение митрополиту Филарету через прот. Ф.А. Голубинского были представлены паисиевские переводы Жизнеописания преп. Симеона Нового Богослова,

Жития св. Григория Синаита и некоторых сочинений св. Григория Паламы: «К честнейшей в монахинях Ксении о страстях и добродетелях и о раждаемых от сущаго в уме безмолвия», «Десятословия Христова законоположения, сиречь Нового Завета» и др. Предварительно отец Федор Голубинский сравнил паисиевские переводы Григория Паламы с греческим сборником из Патриаршей библиотеки<sup>22</sup>.

В мае 1853 г. митрополит возвратил рукописи с предложением, «чтобы жизнь преподобного Симеона и Писания св. Григория Солунского были рассмотрены цензурным комитетом, и первая представлена была для окончательного одобрения в Св. Синод, с исключением немногих выражений, в которых наставник преподобного Симеона признается святым, между тем как он не включен Церковию в число святых; а Писания св. Григория Солунского были рассмотрены и пропущены к печатанию в здешней цензуре»<sup>23</sup>.

Как и в случае с изданием св. Исаака Сирина, Филарет, без согласования с Синодом, разрешил приступать к подготовке к изданию ряда аскетических произведений Григория Паламы в переводе преп. Паисия – как вошедших, так и не вошедших в греческое Добротолюбие Никодима Святогорца 1782 г.<sup>24</sup> Не находил он затруднений и в получении разрешения от Синода на издание Жития преподобного Симеона Нового Богослова, которое действительно вышло в свет в 1856 г.<sup>25</sup> Однако для Божественных гимнов Симеона Нового Богослова, так называемой «стишной книги», и Жития св. Григория Синаита, по мнению святителя, время еще не настало. «Что касается до стишной книги и жития св. Григория Синаита, – сообщает в Оптину отец Федор Голубинский в том же письме, – то высокопреосвященнейший митрополит находит неудобным печатать их в настоящее время»<sup>26</sup>.

В июне 1853 г. было получено разрешение цензурного комитета на печатание сочинений Григория Паламы. Но позже, без уведомления святителя Филарета, было предложено дополнить книгу гомилиями Паламы из греческих рукописей Московской патриаршей библиотеки. Не исключено, что мысль эта была подсказана прот. Федором Голубинским. В летописи Ио-

анно-Предтеченского скита за 15 июня 1854 г. записано: «Н.П. Киреевская доставила <в Оптину> полученное от Ф.А. Голубинского оглавление бесед блаженнейшего Григория Паламы для выбора из оных, по мнению батюшки, лучших к напечатанию от нас или от Академии. Кроме 10 бесед, исправленных и напечатанных в 1785 г. в Москве иждивением Типографской компании, батюшка отложил несколько бесед, включив замеченные И.В. Киреевским, самим Ф.А. Голубинским и переведенные старцем Паисием, так что всего набралось 30 бесед»<sup>27</sup>.

По предложению Н.П. Киреевской, обратились к протоиерею Федору Голубинскому, чтобы он поручил студентам Московской духовной академии сделать русский перевод бесед с греческого под своим руководством за время летних каникул. «Когда будут переведены, – считала Киреевская, – тогда легче будет согласить владыку напечатать их отдельно или в творениях», и в этом отец Макарий был с ней согласен и благословил Наталью Петровну содействовать делу<sup>28</sup>. К сожалению, осуществлению этого предприятия помешала внезапная кончина протоиерея Федора Голубинского, умершего от холеры 22 августа 1854 г.

Но кроме внешней цензуры, существовала еще и внутренняя цензура самого святителя. И если послания св. Григория Паламы прошли эту «внутреннюю» цензуру, то к сборнику глав, известному под названием «Рай»<sup>29</sup>, сочинению преп. Каллиста Ангеликуда, последователя свт. Григория Паламы, продолжившего его богословско-догматическую полемику, отношение митрополита Филарета было не столь однозначным. 5 ноября 1854 г. И.В. Киреевский сообщил старцу Макарию, что митрополит сомневается, «полезно ли будет его напечатать»: главы «Рая» Филарет находил «очень трудными для понимания, мысли сжаты и собраны многие в один клубок так, что не каждый распутает их»<sup>30</sup>.

Есть основание полагать, что святитель уже был знаком прежде с творениями преп. Каллиста, которого патриарх Константинопольский Филофей Коккин характеризовал как «человека (...) духовного, добродетельного и исихаста»<sup>31</sup>. Современные византологи оценивают Каллиста как «принадлежащего ко

“второй волне” исихастских писателей, которые творили после окончания паламитских споров XIV в. и значение которых до сих пор не оценено в полной мере»<sup>32</sup>.

Перу св. Каллиста Ангеликуда принадлежит целый ряд сочинений, основными из которых считаются трактаты «Против Фомы Аквината», «Рай» и «Исихастское утешение». Самым значительным аскетическим сочинением преп. Каллиста византологии признают «Исихастское утешение», написанное как духовное руководство для безмолвствующих. Как отмечает А.Ю. Виноградов, несмотря на то, что, «в настоящий момент “Исихастское утешение” является условным обозначением корпуса из 30 Слов, содержащихся в Ватиканской рукописи», Каллист Ангеликуд имел «тенденцию к переработке собственных старых текстов», что «показывает всю зыбкость границ его произведения, называемого традиционно “Исихастским утешением”»<sup>33</sup>.

В 1832 г. в Москве был переиздан трактат преп. Каллиста Ангеликуда «О божественном единении», переведенный на славянский язык преп. Паисием Величковским<sup>34</sup>. Излишне говорить, что подобное издание могло осуществиться только с ведома московского архипастыря. Но в случае с главами «Рая» св. Каллиста святитель руководствовался в первую очередь полезностью книги для массового читателя. «Я не знаю, – говорил он Киреевскому, – для чего печатать много, – не лучше ли ограничиться немногим явно полезным. Светская литература представляет нам невыгоды многого печатания. Там враг человеческого рода постарался устроить так, что хорошие книги задавлены грудой бесполезных, так что до них и не доберешься. Не надобно ли остерегаться, чтобы и духовная литература не подверглась такой же участи?»<sup>35</sup>.

Несмотря на огорчительный для Киреевского отзыв, с оптинской рукописи, по-видимому, тогда же были сделаны списки книги «Рая», которые хранятся в настоящее время в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки, правда, в разных фондах: одна рукописная книга под заголовком «Преподобнейшего отца нашего Каллиста Антиликуды (искаженное: Ангеликуда. – И.С.), святейшего и приснопамятного Патриар-

ха<sup>36</sup>, главы (116 глав)<sup>37</sup>, принадлежавшая архимандриту Антонию (Медведеву), находится в фонде Свято-Троицкой Сергиевой Лавры<sup>38</sup>, а другая – в фонде личной библиотеки митрополита Филарета<sup>39</sup>.

По мнению о. Дионисия (Поспелова), «Главы» представляют собой «список со списка» славянского перевода «Рая» преп. Каллиста, выполненного преп. Паисием (Величковским) в 70-е годы XVIII в. «по списку с греческой Иверской рукописи» и вошедшего в состав Хиландарского кодекса, впервые описанного – в 1999 г.<sup>40</sup> Сравнение списков из библиотеки архимандрита Антония с греческим оригиналом выявило в некоторых местах лакуны и ошибочные прочтения, неизбежные при невозможности сличения перевода с оригиналом, который и сам к тому же оказался, по мнению о. Дионисия, «не во всем совершенен» из-за погрешностей, незамеченных переписчиками<sup>41</sup>. Возможно этим частично объясняется отмеченная митрополитом Филаретом «трудность для понимания» «Глав» преп. Каллиста.

Отец Макарий с глубоким смирением принял волю московского святителя. «Мы совершенно согласны с мнением архипастыря, что “лучше ограничиться” изданием “немногого явно полезного”, – отвечал он Киреевскому. – Владыка почти то же самое говорил и прежде, а теперь, при повторении сих слов, надобно постараться исполнить их на деле». Как и митрополит, старец признавал, что «главы Каллиста Антиликуды действительно малопонятны, и с ними, кажется, надобно будет поступить так же, как и со стишной книгою святого Симеона Нового Богослова»<sup>42</sup>.

Киреевский, огорченный уступчивостью старца, не мог не высказать последнему своего мнения: «Признаюсь Вам, милостивый батюшка, что мне было бы крайне жаль, если бы это случилось. Слова Марка Подвижника еще менее понятны и потому также не для всех доступны, но зато для тех, кто может ими пользоваться, они могут объяснить многое существенное и оградить их понятия от западных лжетолкований. Те же, кто поймут, могут передать другим». Ему не хотелось верить, что суждение Филарета окончательно и переубедить его не удастся: «Вы сами тоже желали напечатать Каллиста. Митрополит же,

когда говорил о нем, еще не прочел его, а только начал читать»<sup>43</sup>.

Не соглашаясь с позицией митрополита, Киреевский приводил один аргумент за другим (не для того, чтобы иметь влияние на мнение старца: «я далек от такой самонадеянности, – писал он, – но только потому, что хотел высказать, что было у меня на сердце»): «Не говоря уже о достоинствах, эта книга важна и потому, что она не находится ни на каких других языках и даже издателю греческой “Филокалии” была неизвестна (...) Печатать же одно общепонятное и, следовательно, общеизвестное имеет, кажется, тоже свой вред. Многие именно от того не берутся за наши духовные книги, а ищут иностранных, что наши по большей части повторяют всем известные истины, которые “можно знать и не читать” (говорят они)»<sup>44</sup>.

Славянский перевод «Рая» так и не был издан, хотя и не остался под спудом. Благодаря множеству рукописных копий, он сделался доступным для всех, кто желал приобщиться к вершинам византийской духовности. В этом отношении заслуживает внимания предостережение преп. Амвросия Оптинского, высказанное им в 1886 г. по поводу просьбы духовной дочери разрешить ей читать сочинение св. Каллиста: «Это ведь очень высокая книга, – отвечал он, – да ты там едва ли и что поймешь; это обычное дело у врага – мажет и размазывает возношением, а потом и дурные помыслы нашлет: возношусь до небес, – а дальше как?.. знаешь? – так: и ниспадешь до бездн. Пожалуй, разок прочитай, только ты там ничего не поймешь. Это за тщеславие. Вот и выйдет: прыг, прыг, прыг. Не идет человек, а прыгает: прыг, прыг, прыг; так и ты, понимаешь сладость и возносишься, значит не идешь, а прыгаешь»<sup>45</sup>.

Не то же ли имел в виду митрополит Филарет, когда сомневался в надобности напечатания «Глав» преп. Каллиста? По крайней мере, он был не единственным, кто считал, что подобная литература далеко не для всех поучительна и душеполезна...

Тем не менее, несмотря на существование всех видов цензуры – как внешней, синодальной, так и внутренней цензуры самого московского святителя, – при жизни старца Макария Оптинского было подготовлено и издано 16 книг, бóльшая



часть которых представляла собой славянские переводы сочинений святых отцов – преп. Макария Великого, Варсонуфия и Иоанна, Фалассия, Симеона Нового Богослова, Исаака Сирина, Максима Исповедника и многие другие. Значение этого книгоиздательского монашеского делания трудно переоценить.

Когда одна за другой стали выходить в свет оптинские издания, в скит к отцу Макарию из многих епархий приходили благодарственные отзывы. Но он с присущим ему смирением писал в ответ: «Тут нашего ничего нет, а все Божиим благоволением для пользы желающих и ищущих душевной пользы совершилось!.. Бог воздвиг людей благомыслящих к содействию в деле сем; а более всего благоволение и благословение милостивого архипастыря (митрополита Филарета. – И.С.) послужило к изданию лежавших под спудом в рукописях блаженного старца Паисия Молдавского переводов»<sup>46</sup>.

---

<sup>1</sup> См., например: *Лисовой Н.Н.* Преподобный старец Макарий (Иванов) и издательская деятельность Оптиной пустыни // <http://www.21v.ru/avarya/Makaryi/Makaryi.htm> (Русский вариант доклада на конференции в Бозе: *Lisovoy N.N.* Lo «starec» Makarij e l'attività editoriale a Optina // *Optina Pustyn' e la paternità spirituale. Comunità di Bose*, 2003. P. 77–96). *Он же.* Две эпохи – два Добротолюбия. (Преподобный Паисий Величковский и святитель Феофан Затворник) // *Добротолюбие*. М., 2004. Т. 5. С. 472–550.

<sup>2</sup> Письмо И.В. Киреевского к иеромонаху Макарию (Иванову) от 19 сентября 1846 г. // *Киреевский И.В.* Разум на пути к истине. М., 2002. С. 294.

<sup>3</sup> *Свт. Игнатий Брянчанинов.* Странствие ко вратам вечности. Переписка с Оптинскими старцами. М., 2001. С. 66.

<sup>4</sup> Киреевская Наталия Петровна (урожд. Арбенева; 1809–1900) – писательница и издатель. С детства находилась под духовным руководством преп. Серафима Саровского, после его кончины – старца Новоспасского монастыря Филарета (Пуляшкина), а затем преп. Макария Оптинского. В 1834 г. вышла замуж за Ивана Васильевича Киреевского, в браке с которым имела троих сыновей и четырех дочерей. Наталия Петровна была щедрой благотворительницей Оптиной пустыни – в селе Долбине Тульского уезда, доставшемся И.П. Киреевскому по наследству, находили приют и

- покой многие люди духовного звания; в случае нужды она из своих запасов снабжала братию картофелем и зерном. Похоронена Наталия Петровна в Оптиной пустыни рядом с супругом.
- <sup>5</sup> *Киреевский И.В.* Разум на пути к истине. С. 305.
- <sup>6</sup> Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского. С присовокуплением предисловий на книги Св. Григория Синаита, Филофея Синайского, Исихия Пресвитера и Нила Сорского, сочиненных другом его и сподвижником, Старцем Василием Полянмерульским, о умном трезвении и молитве / Изд. Козельской Введенской Оптиной пустыни; изд. 2-е с прибавлением. Москва, 1847.
- <sup>7</sup> Восторгнутые класы в пищу души, то есть несколько переводов из святых Отцев старца Паисия Величковского / Изд. Козельской Введенской Оптиной Пустыни. М., 1849 (см.: *Никодим (Кононов), архим.* Старцы отец Паисий Величковский и отец Макарий Оптинский и их литературно-аскетическая деятельность. М., 1909. С. 45).
- <sup>8</sup> Письмо архимандрита Игнатия (Брянчанинова) к иеромонаху Макарию (Иванову) от 30 апреля 1853 г. // *Свт. Игнатий Брянчанинов.* Странствие ко вратам вечности... С. 78.
- <sup>9</sup> *Лисовой Н.Н.* Две эпохи — два Добротолюбия... С. 496.
- <sup>10</sup> Письмо к ректору МДА архим. Алексию (Ржаницыну) от 24 ноября 1852 г. // *Свт. Филарет (Дроздов).* Письма к архиепископу Тверскому Алексию. М., 1883. С. 118. Очевидно, что речь здесь идет о митрополите Московском Филарете и первоприсутствующем члене Синода митрополите Серафиме.
- <sup>11</sup> Письмо свт. Филарета к Е.А. Мухановой. Москва, 4 августа 1853 г. // Письма Филарета, митрополита Московского к Высочайшим особам и разным другим лицам» / Сост. архиеп. Савва (Тихомиров). Тверь, 1888. С. 310.
- <sup>12</sup> *Лемке М.К.* Очерки по истории русской цензуры и журналистике XIX столетия. СПб., 1904. С. 185.
- <sup>13</sup> *Киреевский И.В.* Разум на пути к истине. С. 334.
- <sup>14</sup> Цит. по: *Лисовой Н.Н.* Две эпохи, два Добротолюбия... С. 500.
- <sup>15</sup> Письмо И.В. Киреевского к иеромонаху Макарию. Москва, 26 августа 1852 г. // *Киреевский И.В.* Разум на пути к истине. С. 333.
- <sup>16</sup> Там же.
- <sup>17</sup> Письмо митрополита Московского Филарета к архим. Антонию (Медведеву) от 16 сентября 1852 г. // *Свт. Филарет, митрополит Московский.* Письма к преподобному Антонию. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007. Т. 2. С. 214; см. также: Письмо архим. Антония (Медведева) к иером. Макарию (Иванову). 18 сентября 1852 г. // ОР РГБ. Ф. 213: Оптина пустынь. Картон 361: Летопись скита. Л. 46–46 об.

- <sup>18</sup> НИОР РГБ. Ф. 213: Оптиная пустынь. Карт. 361: Летопись скита. Л. 47–47 об.
- <sup>19</sup> В записке к митрополиту Филарету неизвестного лица, сверявшего паисиевский перевод с Одигитриевской рукописью, сказано: «...тех слов св. Симеона Нового Богослова, которые в рукописи, в Филокалии не находятся, но кажется они есть в Лавре» (Ф. 213: Оптиная пустынь. Карт. 105. Ед. хр. 44. Л. 2).
- <sup>20</sup> Ф. 213: Оптиная пустынь Карт. 105. Ед. хр. 44. Л. 2–3.
- <sup>21</sup> Преподобного отца нашего Симеона Нового Богослова, игумена и пресвитера, бывшего от ограды св. Маманта. Словеса зело полезная. М., 1852 г.
- <sup>22</sup> Письмо прот. Ф.А. Голубинского к иером. Макарию (Иванову). Сергиев Посад, 19 мая 1853 г. // *Леонид (Кавелин), архим.* Сказание о жизни и подвигах старца Оптиной Пустыни иеросхимонаха Макария. М., 1861. С. 186.
- <sup>23</sup> Там же.
- <sup>24</sup> *Турилов А.А., Бернацкий М.М.* Переводы сочинений Григория Паламы на славянский язык до XVIII в. // ПЭ. Т. 13. С. 26–28.
- <sup>25</sup> Житие преподобного отца нашего Симеона Нового Бослова. На славянском наречии. 1856 г.
- <sup>26</sup> Письмо прот. Ф.А. Голубинского к иером. Макарию (Иванову). С. 186–187.
- <sup>27</sup> НИОР РГБ. Ф. 213: Оптиная пустынь. Карт. 361. Л. 203 об. – 204.
- <sup>28</sup> Там же. Л. 204.
- <sup>29</sup> Согласно исследованию А.Ю. Виноградова, «“Рай” – название условное и имеет славянское происхождение, в греческом оригинале это название носит лишь одна глава; корректнее говорить о собрании глав» (*Виноградов А.Ю.* Существует ли «Исихастское утешение» Каллиста Ангеликуда? Предварительные замечания о рукописной традиции текста // *Богословские труды.* М., 2012. Юбилейный вып. 43–44. С. 368).
- <sup>30</sup> *Киреевский И.В.* Разум на пути к истине. С. 385.
- <sup>31</sup> Цит. по: *Дионисий (Поспелов), мон.* Преподобный Каллист Ангеликуд (Меленикиот): просоопографический очерк // *Государство, религия, Церковь в России и за рубежом.* 2009. № 2. С. 70.
- <sup>32</sup> *Виноградов А.Ю.* Существует ли «Исихастское утешение» Каллиста Ангеликуда? С. 368.
- <sup>33</sup> Там же. С. 369–379.
- <sup>34</sup> *Дионисий (Поспелов), мон.* Преподобный Каллист Ангеликуд... С. 63.
- <sup>35</sup> Там же.
- <sup>36</sup> Имя преп. Каллиста Ангеликуда, несмотря на его высокий автори-

тет в монашеских кругах, оставалось малоизвестным для византологов; его сочинения подписаны различными именами – Ангеликуд, Антиликуд, Меленикиот, Катафигиот, Каллист Патриарх и др. Дионисий (Поспелов) объясняет это тем, что «в течение того же периода (вторая половина XIV в.), а также до и после этого периода, существовали и другие авторы, носившие имя Каллист. Такими были, например, Вселенские Патриархи Каллист I и Каллист II (Ксанфопул), духовные тенденции которых были если не сходными, то приближающимися к интересующему нас автору» (*Дионисий (Поспелов), мон. Преподобный Каллист Ангеликуд...* С. 65).

<sup>37</sup> НИОР РГБ. Ф. 317. Ед. хр. 2.

<sup>38</sup> Там же. Ф. 304. II. (XVII в. – 1906–1907 гг.). Ед. хр. 205. Творения Каллиста Антиликуди. XIX в. Полуустав. 95 л. 21,0 × 17,0. Переплет картонный, с тиснением. На обороте переднего защитного листа – № 160. По л. 1–9 – запись: «Скита Гевсимании из келии лавры наместника архимандрита Антония». Штамп библиотеки Лавры нет. Обращает внимание тот факт, что рукопись сделана, по всей видимости, в одно время с лаврским сборником сочинений св. Григория Паламы – тот же каллиграфический полуустав, близкий размер листов (21,0 × 17,0 и 21,5 × 17,0).

<sup>39</sup> НИОР РГБ. Ф. 317. Ед. хр. 2.

<sup>40</sup> *Дионисий (Поспелов), мон. Преподобный Каллист Ангеликуд...* С. 77.

<sup>41</sup> Там же.

<sup>42</sup> Цит. по: *Киреевский И.В.* Разум на пути к истине. С. 386.

<sup>43</sup> Там же. С. 390.

<sup>44</sup> Там же.

<sup>45</sup> Воспоминания монахинь об исповеди у старца Амвросия Оптинского // *Духовный собеседник.* 2004. Вып. 4 (40). С. 68.

<sup>46</sup> *Собрание писем блаженной памяти оптинского старца Макария. Письма к монашествующим / Изд. Козельской Оптиной пустыни.* М., 1862. Т. 1. С. 5–6.

## **Смысловая и символическая нагрузка идеи зеркала (зерцала) в переводной и оригинальной древнерусской литературе**

Смысловая нагрузка и символика зеркала настолько сложны, что в рамках небольшой статьи может быть представлен только эскиз темы.

Среди идей, обладающих неоднозначным семантическим и символическим наполнением, зеркало занимает привилегированное положение<sup>1</sup>.

### **Античность. Мифология**

Античные медные зеркала хорошо сохранились до сих пор, и множество вариантов ручных зеркал можно видеть в археологических музеях мира.

Нет сомнений, что в древности уже была замечена многомерность смысловой нагрузки зеркала. В мифе о Персее, побеждающем Медузу Горгону при помощи наблюдения через зеркальное отражение, представлена способность зеркала создавать новый зрительный результат, а в мифе о Нарциссе явлено перенесение внутреннего мира человека на предметные представления, когда через отражение реализуется его неочевидная дополнительная способность: «На поверхности зеркала материализуется образ души, внутреннее и скрытое “я” человека»<sup>2</sup>.

В иранско-суфийском мифе зеркало принимает участие в процессе божественного сотворения мира: бог сотворил мировой дух в образе павлина и дал ему посмотреть на его собственное отражение в чудесном зеркале, отчего павлин, потрясенный величием увиденного, пролил капельки пота, из которых произошли остальные существа<sup>3</sup>.

## Зеркало – античное наследие в Европе Средневековья и Возрождения

Этот ракурс заслуживает отдельного рассмотрения. Здесь уместно лишь напомнить, что, как утверждают специалисты, простейшее устройство, позволявшее получать оптическое изображение предметов, *camera obscura*, было известно еще Аристотелю. В эпоху Возрождения это приспособление имело также систему зеркал для отклонения света. Согласно теории Хокни-Фалко, разгадку использования зеркала в живописи того времени можно найти на картине Яна Ван Эйка «Портрет четы Арнольфини» (1434 г., Лондонская национальная галерея), где на стене висит выпуклое зеркало, обратная, вогнутая, сторона которого способна проецировать предмет в уменьшенном и перевернутом виде<sup>4</sup>.

### Зеркало в переводных славяно-русских произведениях византийской эпохи

Византийская идея зеркала является одной из лучших иллюстраций «лестницы смыслов», показательной для образно-символической системы того времени, когда (то поочередно, то одновременно) совмещается несколько семантических уровней:

- зеркало → образ, отражение → преобразование
- зеркало → свет (иногда – солнце; высший свет – слава)
- зеркало → очищение → преобразование
- зеркало → осознание, самосознание, совесть
- зеркало → истина.

Смысловое наполнение идеи зеркала в Византии через переводные произведения с греческого языка оказывается перенесенным в славянский мир и на Русь.

Современному человеку более всего понятна семантическая линия **отражения**, представляющего собой одно из проявлений идеи зеркала, однако в Средние века под отражением редко понимается только привычное воспроизведение чего-либо в обычном «материальном» зеркале<sup>5</sup>. Наиболее ранний

пример зеркального отражения обнаруживается в гимнографическом памятнике: **Нынѣ не образъми зъриши, ни стѣньми, ни зърыцалы** (οὐ ἔσοπτροις), **премоудре, источникъ бл҃гъ... Хсѣъ, нѣ лицемъ зъриши нынѣ къ лицюу**<sup>6</sup>.

Здесь соположение слов *зерцало* и *образ*, видимо, представляет собой реминисценцию, скрытое указание на ключевую фразу из Второго послания апостола Павла к Коринфянам (2 Кор. 3, 18), где, помимо идеи **отражения** присутствуют также идеи **образа, славы (света) и преображения**: «Мы же все открытым лицом, как в **зеркале** (κατοπτρίζομενοι), **взирая на славу** Господню (τὴν δόξαν Κυρίου), **преображаемся** (μεταμορφοῦμεθα) в тот же **образ** (τὴν αὐτὴν εἰκόνα) от **славы в славу** (ἀπὸ δόξαν εἰς δόξαν), как от Господня Духа».

Совмещение смыслов очевидно в библейской цитате из Книги Премудрости Соломона (7, 26): «Она [Премудрость] есть **отблеск** вечного **света** и **чистое зеркало** действия Божия и **образ** **благости** Его» – ἀπαύρασμα γὰρ ἐστὶ φωτὸς αἰδίου καὶ ἔσοπτρον ἀκλίδωτον τῆς τοῦ Θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ (ср. соответствующее место в Геннадиевской Библии 1499 г., где в данном случае представлен перевод с Вульгаты: **Оубѣленіе бо ес<ть> свѣтлости вышнѣа и зерцало непорочно Бжїа величества и вбраз бл҃гстынѣ тог<о>**<sup>7</sup> – «speculum sine macula Dei majestatis»).

Связь зеркала со светом имеет два источника: 1. отражение света зеркалом (при этом отраженный свет из-за способности зеркала к фокусированию даже усиливается), 2. однако достижение этой возможности зеркала осуществимо при условии его **чистоты**. В нашем случае подразумевается духовная чистота как побуждение к выходу из материальной сферы в духовную и нравственную. Сверкающий (=отраженный) в начищенном зеркале свет указывает на божественное начало: [о Богородице] «**такъ новостѣмѣшено** (ὡς νεόσμηκτον) и **свѣтозарьно поущага зърчало зарю . Бжїа Дво . свѣтлости** (φωταυγείας πέμπτον ἔσοπτρον ἄγλην θεικῆς, Παρθένε, μαρμαρυγῆς) **при-**

ложивъш(ю т)и сѧ. вѣмѣсти сѧ. бл҃гона ты въ женахѣ, непо-  
рочнага вл҃дчце»<sup>8</sup> (перевод греческого оригинала: «как свеже-  
начищенное зеркало, посылающее блеск сияющего света боже-  
ственного сияния, Освещающего тебя, Дева, вместила»).  
«Освещающий» – о Сыне.

Сама носительница пречистого божественного начала Пречистая Богородица могла быть названа «зерцалом»: Ты еси > прѣрокомъ зерцало (τῶν προφητῶν ἢ διόπτρα) и глѡмъ ихъ исплѣненіе тави сѧ<sup>9</sup>. Хотя «зерцало» – довольно редкий символ Богородицы, он встречается в древнерусской литературе, например, в «Сказании» Авраамия Палицына: «Блажена еси, зеркало премирное, въ немъ же увидѣнь бысть образъ Божій»<sup>10</sup>.

Параллелью в романском искусстве становится указанная Б.А. Успенским<sup>11</sup> миниатюра в «Бревиарии» Д. Гримани (1461–1523) из венецианской *Biblioteca Marciana*<sup>12</sup>, где «показаны мистические атрибуты Мадонны, иллюстрирующие различные ее наименования. В качестве одного из таких атрибутов выступает **зеркало**, окаймленное надписью “Speculum sine macula” (Прем. 7, 26)»<sup>13</sup>.

Снова о связи зеркала со светом и солнцем. На некоторых миниатюрах «Изборника Святослава» 1073 г.<sup>14</sup>, древнейшей русской рукописи, в центре композиции с царственными птицами – павлинами, эмблемой высших сил, находится шар<sup>15</sup>, иногда это шар с цветами<sup>16</sup> (на л. 3 об. павлины почти стоят на таких шарах). Такой шар, помещенный наверху, в центре миниатюры, вполне может напоминать не только раннехристианское изображение павлинов, развернутых к чаше, но его можно понимать и как зеркало, заместитель солнца, или даже само солнце<sup>17</sup>. Петух (как и павлин – еще одна солнечная птица) на шаре или рядом с круглым зеркалом (заместителем солнца) – это известный образ на Востоке. В «Посольстве князя Василия Васильевича Тюфякина» 1595–1599 гг. описано одно такое сооружение: «Выносили три челоуѣки на головахъ три теремки, кругло здѣланы да изцвечены всѣ каменьемъ да зеркала боль-



шими булатными... на верху теремковъ по пѣтуху здѣлано по великому, а мужикъ, вскакивая, пляшетъ, а теремокъ-отъ надъ нимъ кругомъ вертитца»<sup>18</sup>. Ср. частое изображение шара на царской короне, например, в одном из старых восточных изображений (Иран, V–VII вв.)<sup>19</sup>.

### Зеркало как отражение и постижение внутреннего мира человека

Свойство зеркальной поверхности показывать человеку самого себя приводит к тому, что таким образом возникает новое знание, или узнавание (от ‘увидеть’ = ‘понять’), в том числе и самого себя; зеркало будто дает возможность «заглянуть внутрь себя».

Русская пословица: «лицо – зеркало души», конечно, имеет литературные параллели. В древнерусском переводе византийского сборника «Пчела» находится изречение патриарха Фотия о слове как зеркале души: **Слово подобно ксть зерцалюу** (κατόπτριος) **также тѣхъ вбразъ** (τύπος) **телесным и личнымъ авлактъс** <А>, **также и бесѣдою дѣшевнымъ вбразъ** (εἶδος) **вбразоуемъ** (χαρκτηρίζμενον) **назнаменуѣтсѧ** – (перевод греческого оригинала: «слова подобны зеркалам: как в них отражается телесный внешний облик, так и в беседе виден характерный душевный склад (образ)»<sup>20</sup>. Несколько раз в древнерусской литературе повторяется цитата из Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова: **Не ими вѣры врагъ своему в вѣкы, также бо мѣдь обржавѣеть, тако и злоба его, и аще смѣритсѧ и поидет поникъ, постави дѣшо свою и хранис** <А> **ут нег** <О> **и бѣдеш емъ, тако оцѣщено зерцало** (ὡς ἐκμεαχὼς ἔσππτρον), **и разѣмѣши, тако не до конца обржавѣлтъ** (Сир. 12, 10–11)<sup>21</sup> (в Изборнике Святослава 1076 г.: «очиштено зръц(А)ло»<sup>22</sup>) – «не верь врагу твоему во век, ибо, как ржавеет медь, так и злоба его: хотя бы он смирился и ходил согнувшись, будь внимателен душою твоею и осте-

регайся его, и будешь пред ним, как **чистое зеркало**, и узнаешь, что он не до конца очистился от ржавчины».

Понятно поэтому, что идеальным зеркалом оказывается душа святого, преисполненная божественного начала (света): «Зерцала глаголетъ святыхъ душа (ἔσοπτρας ... τὰς τῶν ἁγίων ψυχάς<sup>23</sup>), **так** божественаго свѣта пріятны и лучьшихъ закончания подражателнѣ»<sup>24</sup>. Столь же чистым (зеркальным) в идеале мыслилось монашество: «Чинъ наипаче монашескїи (...) въ древніе времена былъ всему хрїстіанству аки зеркало, и образъ покоянія и исправленія»<sup>25</sup>.

### Совѣсть

«Увидеть себя насквозь», «заглянуть внутрь себя» означает самопознание и самосознание, что и есть совѣсть.

Слово **сѣвѣсть**, **совѣсть**<sup>26</sup> в значении «совѣсть» принято считать калькой греч. συνείδησις. Именно так И. Люсен реконструирует соотношение греческого и славянского слов в Евангелии от Иоанна (Ин. 8, 9; это место существует не во всех греческих списках Евангелия)<sup>27</sup>. К этому следует добавить еще греч. συνείδος, которое переводится так же.

**Сѣвѣсть** в старославянском языке первоначально означало «сознание, мысль»<sup>28</sup>. Наиболее раннее употребление слова в этом значении (в соответствии с греч. διάνοια, συνείδος) обнаруживаем в старославянской Супрасльской рукописи (большая часть рукописи восходит к X в.), к примеру: **также во бесѣды зѣлы гоубатѣ обычаа бл҃гы, тако и бесѣды бл҃гы оустрамайтѣ сѣвѣсти послѣшаѣштнїхъ красаштѣ и оутврьждайтѣ имѣ дш҃а**<sup>29</sup>, а семантику «разумение, понимание, осознание чего-л.»<sup>30</sup> – в древнерусских памятниках, например, в «Словах» Григория Назианзина (древнерусский список XI в.): «**Бг҃ъ (...)** **также пжчина естѣства неизвѣдома и неоуставна, отгѣ всаки сѣвѣсти** (πᾶσαν... ἐννοίαν) **отгпа-**

даждци и лѣта и естъства, оумъмъ тькъмо стѣнепишемо»<sup>31</sup> – «Бог... как некое море сущности, неопределимое и бесконечное, простирающееся за пределы всякого представления о времени и естестве, одним умом... оттеняется»<sup>32</sup>.

В отличие от других исторических словарей, пражский Словарь старославянского языка выносит значение «совесть» на первое место<sup>33</sup>. Оно появляется уже в самых древних старославянских произведениях: в Енинском апостоле XI в. (1 Кор 8, 10)<sup>34</sup>; в Синайском евхологии XI в.<sup>35</sup>; Супрасльской рукописи: **се праздньство и тръжьство не имѣнѣа трѣвоукт не брашна . нъ волж кдинж съвѣсть чистж** (διανοίας καθαρᾶς «чистый помысел»)<sup>36</sup>. В древнерусских памятниках письменности самое раннее употребление в значении «совесть» находится в Изборнике 1076 г.: **Да и ты оубо кѣде люво кси моли сѧ въ чистѣ съвѣсти** (ἐν καθαρῷ συνείδῳτι) **и Бгъ послоушакть тебе**<sup>37</sup>; оно есть в славянском переводе «Богословия» Иоанна Дамаскина, сделанном Иоанном Екзархом Болгарским: **Съ всѣмъ страхъмъ и съ чистою съвѣстою съвѣстию** (μετὰ... συνειδήσεως καθαρᾶς)... **придѣмъ**<sup>38</sup>; и в древнерусской «Пчеле»: **Злѣ стражетъ своими стѣрѣстми моучим и свѣстми** (διὰ τοῦ συνείδῳτος), **иже кого овидѣлъ, неже вѣм по тѣлу ранами и воденъ**<sup>39</sup>.

Обратим внимание, как достаточно рано понятие «чистая совесть» (συνείδησις καθαρᾶ) попадает в славянскую переводную литературу и в древнерусскую оригинальную литературу (например, в «Домострой»<sup>40</sup> и др.).

### **Зеркало в названиях произведений русской книжности<sup>41</sup> «Диоптра» («Зеркало») Филиппа Монотропа**

Славянский перевод «Диоптры», произведения, написанного около 1095 г. византийским монахом-богословом Филиппом Монотропом, известен на Руси с XIV в.

В новейшем издании славянской «Диоптры»<sup>42</sup> Г.М. Прохоров определяет жанр зеркала как «беллетризованный учебник», известный с античности, указывая также на существование «княжеских зеркал» (*Fürstenspiegel*)<sup>43</sup> в немецкой, итальянской и французской литературе (со ссылкой на исследование Х. Микласа). В связи с этим вспоминается индийский учебник государственной мудрости «Калила и Димна», «зеркало царей»<sup>44</sup>; в греческом переводе это произведение известно как «Стефанит и Ихнилат». Г.М. Прохоров предлагает понимать «Диоптру» Филиппа как «занимательный учебник мудрости **самопознания**», куда автор включил то, что «найдено им на тему о человеке в античной литературе и у отцов церкви»<sup>45</sup>.

Считается, что выбор названия сочинения Филиппа Монотропа (1081–1118)<sup>46</sup> «Диоптра» (Διόπτρα), т.е. «Зеркало»<sup>47</sup>, связан с фразой из «Лествицы» Иоанна Лествичника (из 4-го слова «О послушании»): ὡς ἐν κατόπτρῳ ... τῷ συνειδήτῳ σεαυτὸν ἀναθεώρει, καὶ ἐνερεῖνα τοὺς ἑαυτοῦ λογισμοῦς<sup>48</sup> – «при помощи совести, как в зеркале, рассматривай себя, изучай свои помыслы». И соотносится с рассуждением о плоти и обращением к ней души в конце 15-го слова «Лествицы» («О целомудрии»): «Как мне возненавидеть ту, которую я по естеству привык любить? Как освобожусь от той, с которой я связан на веки? Как умертвить ту, которая должна воскреснуть со мною?... Она и друг мой, она и враг мой, она помощница моя, она же и соперница моя: моя заступница и предательница... Каким образом составилось во мне это соединение противоположностей? Как я сам себе и враг и друг? Скажи мне, супруга моя – естество мое; ибо я не хочу никого другого, кроме тебя, спрашивать о том, что тебя касается... Она же, отвечая душе своей, говорит: Не скажу тебе того, чего и ты не знаешь; но скажу то, о чем мы оба разумеем...»<sup>49</sup>. Г.М. Прохоров говорит о том, что нашим современникам совершенно непонятно, почему в диалоге души и тела именно тело отвечает на вопросы души и дает ей советы, в то время как у средневекового читателя это не вызывало недоумения<sup>50</sup>.

По замыслу автора «Диоптры», после многостороннего обсуждения вопросов телесного и душевного свойства возникает

новое знание, позволяющее включить работу совести, побуждая к нравственной оценке, достижимой только через духовное, истинное, зрение; зеркало=совесть способно открыть невидимое. Но это возможно при условии, о котором уже было сказано, – **зеркальной чистоты**: только чистая совесть способна к нравственной самооценке и совершенствованию, а следовательно, к постижению божественного начала в самом себе. Михаил Пселл написал предисловие к «Диоптре» для всякого, кто «хочет образ своей души очистить»<sup>51</sup>.

В связи со сказанным вспоминается приводимый известным специалистом по византийской и древнерусской гимнографии М.Ф. Мурьяновым феотокион третьей песни канона св. Юстину Философу из печатной Служебной минеи (1913) на 1 июня<sup>52</sup>, поразивший его своей красотой:

облаки дѣши мокѣ разори,  
слнца славы легкѣи облаче,  
умъ мон свѣтомъ настави,  
помраченіемъ злобы умраченни –  
τὰ νέφη τῆς ψυχῆς μου  
διασκέδασον,  
ἡλίου τῆς δόξης κούφη νεφέλη,  
καὶ τὸν νοῦν μου φωταγώγησον  
ἀμαυρώσει κακίας σκοτιζόμενον<sup>53</sup>

Прозорливость Мурьянова позволила ему соотнести иносказание феотокиона с зеркалом и вспомнить основанное на образности языка апостольских посланий (2 Кор. 3, 18; ср. 1 Кор. 13,12 и Иак. 1, 23) высказывание Афанасия Александрийского (IV в.)<sup>54</sup>: «Когда душа избавляется от всякой нечистоты (ῥυπος) греха, распространившейся в ней... она созерцает в самой себе, как в зеркале (ὡς ἐν κατόπτρῳ), Логос». Приведя цитату из стихотворения Андрея Белого, Мурьянов дал понять, как поразительно точно византийская символика сохранена у поэта, который будто напомнил о золоте, символе Божественного<sup>55</sup>:

«В сердце бедном много зла  
Сожжено и перемолото.  
Наши души – зеркала,  
Отражающие золото».

Так зеркало оказывается посредником при переходе с человеческого уровня на Божественный.

### **Зеркало и весы: «Диоптра» и «Мерило Праведное» («Весы истинные»)**

В первом слове «Диоптры» находится рассуждение о страшном суде: «Время твое окончилось. Выходи из плоти!... В страшный день бесы собираются... и **на весы** полагают запись твоих дел, ангелы же тщательно их взвешивают: не обижал ли ты убогого... запись кладут на одну сторону весов... ангелы же привносят благие дела, кладут их на другую сторону весов». Во втором слове противопоставляется «суд Божии» и «суд человеческий»: «Одно дело – суд Божии, другое – человеческий. Мы внешнее наблюдаем. Бог же внутреннее». Сказанное соотносится с идеей весов как истиной меры и суда, подлинность которого возможна только на Божественном уровне (Притч. 16, 11: «верные весы и весовые чаши – от Господа»), в то время как земной суд с человеческими мерами не может быть истинным (ср. Пс. 61, 10: «суетны сыны человеческие, лживы сыны человеческие на весах неправды, они на них (т.е. на весах) – из тщеты»). Это мысль является ключевой в другом произведении – в древнерусском правовом сборнике «Мерило Праведное»<sup>56</sup> (XIV в.).

В его пространном названии (**Сиа книги мѣрило праведноу извѣсть истинныи . свѣтъ оумоу . око слову . зерцало свѣсти . тмѣ свѣтило . слѣпотѣ вожь ... пастырь стаду . кораблю кормникъ . волкомъ ловецъ . татемъ песь . Мерило пр., л. 2)** в другой работе мы выделили несколько лексических уровней с их особой функциональной нагрузкой<sup>57-58</sup>. Среди прочих определений того, что есть «Весы истинные», находит-

ся соотнесение с зеркалом и совестью: **ЗЕРЦАЛО СВЕДЪСТИ** «**ЗЕРКАЛО СОВЕСТИ**».

«Зеркало совести» в составе именовании «Мерила Праведного» входит в лексический уровень, который был назван теофункциональным, поскольку в нем словесно выражены функции носителей власти, оформленные традиционной лексикой божественного символического ряда: *свѣтъ, свѣтило, слово, око, вошь, пастырь, кормникъ*.

### «Великое зеркало»

Во второй половине XVII в. было сделано два русских перевода с польского языка популярного произведения, изданного в Нидерландах в 1481 г.<sup>59</sup> – «Speculum exemplorum ex diversis libris in unum laboriose collectum», в переводе – «Великое зеркало»<sup>60</sup>. Е.К. Ромодановская полагает, что по образцу этого сборника позже составлялись другие «зеркала»: «Зерцало умозрительное», «Зерцало человека христианского» и др. Первым исследователем бытования «Великого зеркала» на русской почве был П.В. Владимиров<sup>61</sup>. Издание этого произведения, сохранившегося во множестве списков и очень популярного на Руси, было осуществлено О.А. Державиной<sup>62</sup>, которая продолжила изучение «Великого зеркала». Хотя само произведение не носило церковного характера, в произведение было включено много легенд религиозного содержания из Патериков, Отечников, из житий святых, частично знакомых русским людям<sup>63</sup>. По мнению Державиной, «Великое зеркало» было составлено с целью помочь проповедникам при составлении проповедей, для которых нужны были нравоучительные и благочестивые и, в то же время, яркие и показательные примеры<sup>64</sup>. Исследовательница установила связь «Великого зеркала» с другими литературными произведениями на Украине и Руси XVII в. и в русской литературе XVIII–XIX вв.<sup>65</sup>

Ключевая мысль «Великого зеркала» в том, что человек неизбежно будет отвечать за свои поступки<sup>66</sup>, и напоминание о божественном суде и «праведных весах» позволяют соотно-

силь это произведение и с византийской «Диоптрой» Филиппа, и с «Мерилом Праведным». А образ лестницы в рай<sup>67</sup> вызывает в памяти «Лествицу» Иоанна Лествичника, на идеях которой, как было сказано, базируется «Диоптра» Филиппа Монотропа.

### **«Зерцало» в названиях произведений XVIII века**

Специалисты отмечают, что в XVIII в. зеркало (с его способностью делать невидимое явным) становится «атрибутом аллегорических фигур истины, правосудия. В оде «Вольность» А.Н. Радищева читаем:

«Оливной ветвию венчанно  
...  
Без слуха зрится хладноравно,  
Велико божество судяй;  
Белее снега во хламиде,  
И в неизменном всегда виде,  
Зерцало, меч, весы пред ним»<sup>68</sup>.

В названиях произведений XVIII в. «Зерцал» и «Зеркал» – множество. Иногда использование этого слова в заголовке совпадает по смыслу с «изображением», «описанием»: Виланд Кристоф Мартин «Зерцало для всех, или забавная повесть о древних авдеранцах...» (перевод с немецкого, 1795 г.)<sup>69</sup>, «Золотое зеркало, или цари Шешинские, истинная повесть» (перевод с французского, 1781 г.)<sup>70</sup>, «Зерцало любви англичанина и англичанки, или история милорда Вингтона» (с французского, 1787 г.)<sup>71</sup>, «Зерцало девиц, или удивительное похождение Женетты...» (с французского, 1783 г.)<sup>72</sup>.

В ряде случаев «Зерцало» подразумевает что-то типа энциклопедического описания: Гаттерер Иоганн Кристоф «Зерцало всеобщей истории, представляющее в себе по порядку летоисчисления ясно и кратко все... бывшия произшествия» (1782)<sup>73</sup>, «Зерцало древней учености, или описание древних философов, их сект и различных упражнений» (1787)<sup>74</sup>, Тавернье Поль «Зерцало любопытства, или ясное и подробное истолкование всех естественных и нравственных познаний, слу-



жащих к пользе, удовольствию и приятному препровождению времени для тех, кои в короткое время желают снискать нужное просвещение, собранное из разных писателей» (1791)<sup>75</sup>.

Иногда «Зерцало»-«Зеркало» похоже на наставление, разновидность учебной или справочной литературы, например: М.Ф. Меморский «Зеркало, в которое всякому человеку смотреть должно, или должности человеческия» (1794)<sup>76</sup>. Более всего известно «Юности честное зеркало, или Показание к житейскому обхождению, собранное от разных авторов» (1717), которое называют иногда учебником этикета.

К последней группе примыкают богословские сочинения (наставления): «Зерцало вечности, или разсуждения 1) о смерти, 2) о последнем суде, 3) о адском мучении и 4) радости райской» (1787)<sup>77</sup>. Чтение такого сочинения предполагает духовное видение; в обращении к читателю сказано: «В ней (в книге. – *М.Ч.*), благосклонный читатель, узришь, как в зеркале, то предьидущее<sup>78</sup> (будущее. – *М.Ч.*) благополучие, которого никто из нас миновать не может, ежели захочет, и которое так велико и совершенно, что око не виде, ухо не слыша, и на мысль человеку никогда не приходило; и что всего для нас должно быть любопытнее. В ней откроется тебе прямо путь к достижению такового благополучия». Продолжает традицию книга XIX в. «Зеркало жизни истиннаго ученика Христова» (1816)<sup>79</sup>, завершающаяся словами: «Старайся вообще, чтобы во всех твоих делах, словах и мыслях, во всех желаниях и намерениях раздавалась чистая гармония, которая непрестанно настраиваема была по главному тону твоего определения, состоящего в преобразовании тебя в образ Иисуса Христа»<sup>80</sup> (с. 51).

### **Фольклорные и сказочные сюжеты**

В фольклоре славян преобладают чисто магические функции зеркала. «Зеркало – в народной культуре символ отражения и удвоения действительности, граница между земным и потусторонним миром (ср. восприятие “того света” как зеркального по отношению к земному или как зазеркалья). Зеркало наделяется сверхъестественной силой, способностью воссо-

здавать не только видимый мир, но и невидимый и даже потусторонний; в нем можно увидеть прошлое, настоящее и будущее»<sup>81</sup>.

В народной культуре распространено гадание по зеркалу.

Баба Яга в русских сказках видела происходящее за пределами естественного видения по отражению в зеркале воды своего котла (бочки).

У А.С. Пушкина в «Сказке о мертвой царевне и семи богатырях» царица узнает неизвестное и недоступное человеческому зрению при помощи зеркала, которое не только «имело свойство» – умение говорить, но и все знать («Свет мой, зеркальце, скажи да всю правду доложи»). Это зеркало никогда не лгало, несмотря на неудовольствие хозяйки, которая в результате его разбивает.

В европейской культуре известны похожие сказочные сюжеты. Таково чудесное зеркало в картине Уильяма Холмана Ханта «Дама из Шалотта» (1886–1905; Манчестер, Городская художественная галерея). Сюжет картины навеян поэмой Альфреда Теннисона «The Lady of Shalott»: красавица могла видеть приближавшихся к замку только через волшебное зеркало. «Зеркало – это поверхность раздела между двумя измерениями: миром идей и чувственной реальностью, ее бледное и ускользающее отражение»<sup>82</sup>.

### Западноевропейская христианская иконография

В западноевропейской христианской иконографии зеркало указывало на ясность и рассудительность (*Prudentia*). В «Иконологии» Чезаре Рипа<sup>83</sup> зеркало означает рассудительность, истину и самопознание<sup>84</sup>.

Создатель иконологического метода изучения художественных произведений Э. Панофский, ученик А. Варбурга, говорит о существовании в эпоху Возрождения многочисленных изображений, посвященных Истине, открытой или спасенной Временем (в соответствии с выражением «*veritas filia temporis*», «истина – дочь времени»). Так, на флорентийской шпалере 1549 г. «*L' Innocentia del Bronzino*» («Невинность

Бронзино») Справедливость (с чашами весов и мечом) спасает Невинность, в то время как Время снимает покрывало с юной девушки (обнажает ее), которая оказывается, таким образом, воплощением Истины<sup>85</sup>.

Средневековые представления получили дальнейшее воплощение в картине Густава Климта «Nuda Veritas» («Голая истина») 1899 г., на которой обнаженная женщина держит блестящий круглый предмет, обращенный к зрителю, – зеркало (первоначально принятое критиками за лупу). На эскизе была надпись (позже замененная цитатой из Шиллера), где в связи с зеркалом возникал еще и свет-огонь: «Правда – это огонь, который освещает и испепеляет. Голая правда». Так – вольно или невольно – художник воссоздал традиционные символические представления о зеркале, о которых говорилось выше.

### **Вместо заключения О сокровенной (скрытой) символике**

В Священном Писании известно два описания двенадцати ценнейших драгоценных камней: в наперснике первосвященника (Исх. 28, 17–19) и в Апокалипсисе (Апок. 21, 18). Считается, что двенадцать камней Апокалипсиса идентичны камням наперсника, но это не совсем так.

Существует множество описаний и символических трактовок каждого камня. В древнеславянской и древнерусской традиции наиболее известны три версии.

Андрей Кесарийский символически связывает каждый камень с одним из апостолов и каждый раз обосновывает свое решение (это нашло отражение в славянской рукописи «Апокалипсис с толкованиями Андрея Кесарийского», сохранившейся в древнерусском списке XIII в.)<sup>86</sup>.

В то же время в древнерусской Толковой Палее (которая возникла, вероятно, в XIII в.; здесь используется список 1406 г.)<sup>87</sup> символические толкования отражают апокрифическую традицию, и в которой каждый камень символически соотносится с одним из ветхозаветных персонажей.

А более всего известная трактовка Епифания Кипрского, которая в сокращенной версии Анастасия Синаита представлена в Изборнике Святослава 1073 г., дает возможность продемонстрировать случай **сокровенной (скрытой) символики**.

Итак, в трактовке Изборника Святослава 1073 г.<sup>88</sup> при рассмотрении *смарагда (изумруда)* сохранено указание Епифания Кипрского на способность (отполированного) камня к зеркальному отражению: **и сила же кго ксть лице видѣти въ немь**<sup>89</sup> (ἡ δὲ δύναμις... τοῦ λίθου ... πρὸς τὸ ἐνοπτρίζεσθαι πρόσω που<sup>90</sup>). Намек на зеркало **был понятен** составителю (или составителям) «Толковой Палеи», где расширена мысль об отражении лица на поверхности смарагда: он светел настолько, что «в нем, как в зеркале, отражается человеческое лицо» (**кже лице члвчскок видѣти в нем акы в зерцалѣ**)<sup>91</sup>, т.е. добавлено **акы вь зерцалѣ**. Современному человеку это ничего не говорит, но средневековый книжник, владеющий «архитектоникой» смыслов, понимает в идее отражения Епифания Кипрского отсылку к сложной символике **зеркала**, которая включает такой показатель божественного уровня как **истина**. Именно **это слово написано на одном из смарагдов**, при помощи которых ветхозаветный первосвященник общался с Богом, узнавая через блеск камня Его волю (Епифаний Кипрский еще упомянул о пророческой силе изумруда: *προϋψωστικος*<sup>92</sup>). Сказанное объясняет находящееся в Толковой Палее уподобление смарагда Левию (**сни оубо оуподобленъ к<сть> Левгю стлю никрѣбискому чинѣ**)<sup>93</sup>, благодаря чему становится понятным, как средневековый книжник при упоминании смарагда восстанавливает звенья сокровенного символического смысла: *отражение=зеркало, истина; священнослужитель – ее носитель и выразитель*.

- 
- <sup>1</sup> *Баттистини М.* Символы и аллегории. Визуальные коды понятий в произведениях изобразительного искусства. М., 2008. С. 138.
  - <sup>2</sup> Там же.
  - <sup>3</sup> Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1988. С. 273.
  - <sup>4</sup> Подробнее: <https://www.adme.ru/hudozhniki-i-art-proekty/sekretnoe-znanie-543505/?image=1071155#image1071155>
  - <sup>5</sup> М.Ф. Мурьянов считал этот феномен теорией отражения на фазе ее предыстории, «не получившей до сих пор должной научной разработки» (*Мурьянов М.Ф.* История книжной культуры России. Очерки. М., 2007. Ч. I. С. 608).
  - <sup>6</sup> *Ягич И.В.* Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь. В церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 гг. СПб., 1886. С. 373.
  - <sup>7</sup> Книги Ветхого и Нового завета, писаны в 1499 г. в Новгороде, при дворе архиеп. Геннадия. Рукоп. ГИМ, Син., № 915.
  - <sup>8</sup> *Ягич И.В.* Служебные минеи... С. 371.
  - <sup>9</sup> *Тарасий* (Константинопольский патриарх). Слово на Введение Пресвятой Богородицы во храм // Великие Минеи-Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. М., 1914. Ноябрь. Ч. 1. Тетр. 3. Дни 16–22. С. 3059; греческий оригинал: PG. Т. 98. Col. 1481–1520.
  - <sup>10</sup> РИБ. СПб., 1909. Т. 13. Стб. 1161 (л. 154 об.; список 1620–1630 годов).
  - <sup>11</sup> *Успенский Б.А.* Гентский алтарь Яна ван Эйка: Композиция произведения. Божественная и человеческая перспектива. М., 2009. С. 116–136 (функции отражения автор посвящает специальный экскурс: «Зеркальное отражение как способ представления пространства у ван Эйка и других фламандских живописцев XV в.»).
  - <sup>12</sup> *Успенский Б.А.* Гентский алтарь... С. 135 (со ссылкой на: *Breviario Grimani*. Vol. I. Л. 110; описание изображения: Vol. II. С. 51). Ср.: LCI. Bd. 4. S. 188–190.
  - <sup>14</sup> Два факсимильных издания воспроизводят все красочные миниатюры оригинала: *Изборник в.к. Святослава Ярославича 1073 г.* СПб., 1880; *Изборник Святослава 1073 года.* Факсимильное издание. М., 1983.
  - <sup>15</sup> В «Сказании о создании святой Софии в Константинополе» XVI в. также упоминается шар над архитектурным сооружением (Сказание о создании церкви св. Софии в Константинополе / С пред. К.К. Герца и Ф.И. Буслаева // *Летописи русской литературы и древности*, изд. Н. Тихонравовым. М., 1859. Т. 2. Отд. 2. С. 24).
  - <sup>16</sup> В «Научном аппарате» факсимильного издания В.Д. Лихачева не очень убедительно аргументирует факт появления шара: «С этим

- же увлечением художника орнаментом и стремлением к декоративной пышности связано и то, что, желая определить особое значение двух первых миниатюр, он заменил кресты на куполах шарами (л. 3) или цветами (л. 3 об.). Так в византийских миниатюрах украшали верх светского здания, но не храмов» (*Лихачева В.Д.* Художественное оформление Изборника Святослава 1073 г. // *Изборник Святослава 1073 года.* С. 71).
- 17 Подробнее: *Чернышева М.И.* Солнечная птица: павлин, феникс (финист), петух // *Вопросы филологии.* 2011. № 2 (38). С. 55–61.
  - 18 Посольство князя Василия Васильевича Тюфякина // *Памятники дипломатических и торговых сношений Московской Руси с Персией.* СПб., 1890. Т. 1 (Труды Восточного отделения Русского археологического общества. Т. 20). С. 435.
  - 19 *Овчинников А.В.* Символика христианского искусства. М., 1999. С. 18 (илл. 18, 19).
  - 20 *Семенов В.* Древняя русская Пчела по пергаменному списку. СПб., 1893 (Сб. ОРЯС. Т. 54, № 4). С. 19–150 (XIII в., список XV в.); новое издание: «Пчела». Древнерусский перевод. М., 2008. Т. 1 / Изд. подгот. А.А. Пичхадзе, И.И. Макеева (далее: Пчела). С. 149–150.
  - 21 Библ. Генн. Л. 461–461 об.
  - 22 Изборник 1076 г. 2-е изд. М., 2009. Т. 1 / Изд. подгот. М.С. Мушинская, Е.А. Мишина, В.С. Гольщенко; под ред. А.М. Молдована. Л. 148 об. (в рукописи: «зърѣдо»).
  - 23 PG. Т. 4. Col. 148.
  - 24 Великие Минеи-Четии... СПб., 1870. Октябрь. Дни 1–3. С. 659 (Максим Исповедник, толкования на книгу Дионисия Ареопагита «О церковном священноначалии»).
  - 25 Духовный регламент. СПб., 1721. С. 7 (данные Картотеки ДРС, хранящейся в Институте русского языка им. В.В. Виноградова РАН).
  - 26 Подробный анализ смысла этого слова в греческой, славяно-древнерусской и русской литературе находится в кн.: *Прохоров Г.М.* Древняя Русь как историко-культурный феномен. СПб., 2010. С. 8–28.
  - 27 *Люсен И.* Греческо-старославянский конкорданс к древнейшим спискам славянского перевода евангелий. Uppsala, 1995. С. 218.
  - 28 Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков) / Под ред. Р.М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. М., 1994. С. 644.
  - 29 Супрасълски или Ретков сборник. София, 1983. Т. 2. С. 544.
  - 30 *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка. СПб., 1912. Т. 3. Стб. 679; СлРЯ XI–XVII вв. 1996. Вып. 23. С. 133.

- <sup>31</sup> Будилович А. XIII слов Григория Богослова в древнеславянском переводе по рукописи имп. Публичной библиотеки XI века. СПб., 1875. С. 113.
- <sup>32</sup> *Святитель Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский*. Собрание творений в 2-х томах. Репринтное изд. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. Т. 1. С. 524 (цитата приводится в современной орфографии).
- <sup>33</sup> Slovník jazyka staroslověnského. СПб., 2006. Т. IV. С. 242.
- <sup>34</sup> *Мирчев К., Кодов Х.* Енински апостол. Старобългарски паметник от XI в. София, 1965; Енински апостол. Факсимилно издание. София, 1983 (данные из: Старословянский словарь... С. 644).
- <sup>35</sup> *Nahtigal R.* Euchologium Sinaiticum. Ljubljana, 1941–1942 (данные из: Старославянский словарь... С. 644).
- <sup>36</sup> Супрасълски или Ретков сборник. Т. 2. С. 493.15.
- <sup>37</sup> Изборник 1076 г. Т. 1. Л. 234.
- <sup>38</sup> *Sadnik L. Johannes von Damaskus.* Ἐκθεσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως in der Übersetzung des Exarchen Johannes. Freiburg i. Br., 1983. Bd. III. (MLS. Bd. XVI). С. 24 (древнерусский список XII–XIII вв.).
- <sup>39</sup> Пчела. С. 52.
- <sup>40</sup> Домострой по списку ОИДР / Предисл. И.Е. Забелина // ЧОИДР. 1881. Кн. 2. С. 1–166 (список XVI в.).
- <sup>41</sup> Этим названиям посвящено специальное исследование: *Крутова М.С.* Книга глаголемая. Семантика, структура и варьирование названий русских рукописных книг XI–XIX вв. М., 2010.
- <sup>42</sup> Диоптра. Антропологическая энциклопедия православного Средневековья / Изд. подг. Г.М. Прохоров, Х. Миклас, А.Б. Бильдюг. М., 2008 (далее: Диоптра).
- <sup>43</sup> Соответствующее именование получило довольно рано распространение в Европе, но не использовалось в Византии и на Руси, где функцию «княжеских зеркал» выполняли «Послания», «Почуения» и фрагменты в составе ряда произведений (*Чичуров И.С.* Политическая идеология Средневековья. Византия и Русь. М., 1990. С. 6, 11, 120, 140–146, 146–150).
- <sup>44</sup> Диоптра. С. 15 (со ссылкой на: *Пайкова А.В.* Книга «Калила и Димна» как «зеркало» // Палестинский сборник. № 19 (82). М., 1969).
- <sup>45</sup> Диоптра. С. 15.
- <sup>46</sup> Tusculum-Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters. 3. Auflage / Hg. von W. Buchwald, A. Hohlweg, O. Prinz. München, 1982. S. 632.

- <sup>47</sup> Греческий оригинал: «Диоптры»: PG. Т. 127. Col. 701–902; в указанном выше новом издании славянского перевода «Диоптры» греческий текст также воспроизводится.
- <sup>48</sup> *S. Joannes Climacus*. *Scala Paradisis* // PG. Т. 88. Col. 752.
- <sup>49</sup> Преподобного отца аввы Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица, в русском переводе. СПб., 1995. С. 137–138.
- <sup>50</sup> Диоптра. С. 16.
- <sup>51</sup> Фрагмент «Предисловия», где об этом сочинении говорится, как о «душеполезном зеркале» – в списке 1388 г.: **ДШЕПОЛЕЗНО УГЛАДАЛО**, – отсутствует в воспроизводим в издании греческом тексте.
- <sup>52</sup> *Мурьянов М.Ф.* История книжной культуры России. СПб., 2007. Ч. 1. С. 604.
- <sup>53</sup> *Nikas C.* *Analecta Hymnica Graeca*. Roma, 1973. Т. IX: *Canones maii*. P. 13, 50.
- <sup>54</sup> *Мурьянов М.Ф.* История... Ч. 1. С. 608–609.
- <sup>55</sup> *Аверинцев С.С.* Золото в системе символов ранневизантийской культуры // *Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа*. М., 1973. С. 46; *Чернышева М.И.* М.Ф. Мурьянов и его статья «Золото в лазури» // *Пространство и время*. 2015. № 4 (22). С. 182–194; стационарный сетевой адрес: 2226-7271provrg\_st4-22.2015.81.
- <sup>56</sup> Мерило праведное по рукописи XIV в. / Изд. под наблюдением и со вступ. ст. М.Н. Тихомирова. М., 1961 (далее: Мерило пр.); *Schneider R.* *Die moralisch-belehrenden Artikel im altrussischen Sammelband Merilo Pravednoe* (MLS. Т. XXIII). Freiburg i. Br., 1986.
- <sup>57-58</sup> Подробнее: *Чернышева М.И.* Уходящие слова, ускользящие смыслы. Историко-лексикологические исследования. Монография. М., 2009. С. 128–136 (раздел «О смысле пространного заголовка древнерусского сборника XIV в. “Мерило праведное”»); [электронный ресурс:] Электронное научное издание Альманах Пространство и Время. 2015. Т. 10. Вып. 1: Пространство и время текста. Стационарный сетевой адрес: 2227-9490e-aprovrg\_e-ast10-1.2015.71; [http://j-spacetime.com/actual%20content/t10v1/t10v1\\_PDF/2227-9490e-aprovrg\\_e-ast10-1.2015.71.pdf](http://j-spacetime.com/actual%20content/t10v1/t10v1_PDF/2227-9490e-aprovrg_e-ast10-1.2015.71.pdf)) 85 с.
- <sup>59</sup> *Ромодановская Е.К.* «Великое Зерцало» // ПЭ. 2009. Т. 7. С. 507–510.
- <sup>60</sup> Великое Зерцало. Переведено с польского в Москве в 1677 г. Рукопись: ГИМ, Син. № 100. Сп. XVII в.
- <sup>61</sup> *Владимиров П.В.* Великое зеркало. (Из истории русской переводной литературы XVII века). Исследование. М., 1884 (ЧОИДР. 1883.



- Кн. 2–4. Отд. IV); *Он же*. К исследованию о «Великом Зерцале». Казань, 1885.
- <sup>62</sup> *Державина О.А.* «Великое Зерцало» и его судьба на русской почве. М., 1965. По записям можно понять, что владельцами рукописного «Великого Зерцала» были самые разные люди, начиная с высших духовных лиц, заканчивая крестьянами; книга стоила дорого: от 20 до 25 рублей.
- <sup>63</sup> Там же. С. 58 и далее.
- <sup>64</sup> Там же. С. 97.
- <sup>65</sup> Там же. С. 97 и далее.
- <sup>66</sup> Там же. С. 68.
- <sup>67</sup> Там же. С. 69.
- <sup>68</sup> Словарь русского языка XVIII века. СПб., 1995. Вып. 8. С. 175.
- <sup>69</sup> Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII в. 1725–1800. М., 1962. Т. 1; М., 1964. Т. 2; М., 1966. Т. 3 (далее: Сводный каталог). Здесь: Сводный каталог. Т. 1. С. 159, № 966.
- <sup>70</sup> Сводный каталог. Т. 1. С. 159, № 967.
- <sup>71</sup> Там же. С. 361, № 2339.
- <sup>72</sup> Там же. Т. 2. С. 267, № 4368.
- <sup>73</sup> Там же. Т. 1. С. 202, № 1259.
- <sup>74</sup> Там же. С. 362, № 2342.
- <sup>75</sup> Там же. Т. 3. С. 205, № 7119.
- <sup>76</sup> Там же. Т. 2. С. 233.
- <sup>77</sup> Там же. Т. 1. С. 362, № 2341.
- <sup>78</sup> За исключением этого слова цитата приводится в современной орфографии.
- <sup>79</sup> Книга хранится в Музее книги РГБ.
- <sup>80</sup> Цитата приводится в современной орфографии.
- <sup>81</sup> Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 321.
- <sup>82</sup> *Баттистини М.* Символы и аллегории... С. 143.
- <sup>83</sup> Впервые эта иконографическая энциклопедия была издана в 1593 г.
- <sup>84</sup> *Holl O.* Spiegel // LCI. 2004. Bd. 4. S. 189.
- <sup>85</sup> *Пановский Э.* Этюды по иконологии. Гуманистические темы в искусстве Возрождения. СПб., 2009. С. 137–138.
- <sup>86</sup> Апокалипсис с толкованиями Андрея Кесарийского. Рукоп. БАН, собр. Ник., № 1.
- <sup>87</sup> Палея Толковая по списку, сделанному в г. Коломне в 1406 г. / Труд учеников Н.С. Тихонравова. М., 1892–1896. Вып. 1–2.
- <sup>88</sup> Симеонов сборник (по Светославовия препис от 1073 г.). Т. 1. Исследования и текст. София, 1991 (далее: Изб. Св. 1073 г.).

<sup>89</sup> Изб. Св. 1073 г. Л. 152 об.

<sup>90</sup> PG. T. 43. Col. 296.

<sup>91</sup> Палея Толковая... Л. 137 об.

<sup>92</sup> PG. T. 43. Col. 296.

<sup>93</sup> Палея Толковая... С. 349. Комментаторы «интегрального» издания этого произведения (В.В. Мильков, С.М. Полянский) понимают это как «аллегория предстояния священнослужителей за людей перед Богом и о принятии ими на себя грехов кающихся» (Там же. С. 594).

## БИБЛИОГРАФИЯ ТРУДОВ

### Н.Н. ЛИСОВОГО\*

#### 2006

1. Указатель трудов Императорского Православного Палестинского Общества (1881–2006) / Отв. руководитель проекта. СПб., 2006. 244 с.

#### 2007

2. Владимир Красное Солнышко в истории и предании // Орден Святого Владимира. К 50-летию учреждения ордена Русской Православной Церкви святого равноапостольного великого князя Владимира / С предисл. патриарха Алексия II. М., 2007. С. 9–29.
3. Орден святого равноапостольного великого князя Владимира // Орден Святого Владимира. М., 2007. С. 33–39.
4. Семидесятилетие В.Я. Дерягина // Виктор Яковлевич Дерягин. Семидесятилетие. М., 2007. С. 26–33.
5. Святитель Феофан Затворник: путь к спасению // Символ. Журнал христианской культуры, основанный Славянской библиотекой в Париже. № 52. М., 2007. С. 156–204.
6. Императорское православное палестинское общество: XIX–XXI вв. // Отечественная история. 2007 г. № 1. С. 3–22.
7. Иерофей, Патриарх Антиохийский, и его деятельность по материалам российских архивов. Ч. 1 // ППС. Вып. 105, 2007. С. 209–362. – В соавт.
8. Русское православие – в языке, литературе, школах перевода // Духовный потенциал русской классической литературы. М., 2007. С. 66–76.

---

\* Составила И.Ю. Смирнова. Список носит предварительный характер. Библиографию до 2006 г. включительно см.: Родное и вселенское: К 60-летию Н.Н. Лисового. М., 2006. С. 405–429.

9. Императорское Православное Палестинское Общество, 1882–2007. М., 2007. 32 с. – В соавт.
10. Предисловие // *Киприан (Керн), архимандрит*. Восхождение к Фаворскому свету. М.: Сретенский монастырь. 2007. С. 5–16.
11. Ред.: *Киприан (Керн), архимандрит*. Восхождение к Фаворскому свету. М.: Сретенский монастырь. 2007. 240 с.
12. Русские у Гроба Господня. Императорское Православное Палестинское Общество, 1882–1917. Фотовыставка / Сост. вступ. статья. М., 2007. 32 с.

## 2008

13. Преподобный Иосиф Волоцкий и его время в истории русской богословской мысли // Преподобный Иосиф Волоцкий и его обитель. М., 2008. С. 29–36.
14. А.А. Дмитриевский и его труды по истории Русской Палестины // *Дмитриевский А.А.* Императорское Православное Палестинское Общество и его деятельность за истекшую четверть века, 1882–1907. М.; СПб., 2008. С. 5–72.
15. Императорское Православное Палестинское Общество: 125 лет служения Церкви и России // *Дмитриевский А.А.* Императорское Православное Палестинское Общество и его деятельность за истекшую четверть века, 1882–1907. М.; СПб., 2008. С. 371–432.
16. Д.Д. Смышляев: от Перми до Иерусалима // *Смышляев Д.Д.* Синая и Палестина. Из путевых заметок 1865 года. М., 2008. С. 251–284.
17. Князь Хилков: выбор веры. (Над страницами писем бывшего толстовца и диссидента) // Наследие России и духовный выбор российской интеллигенции. Сб. мат-лов III Оптинского форума. М.; Калуга; Оптина пустынь? 2008. С. 346–354.
18. Духовный центр мира // Фома. 2008. Спецвыпуск: Путь паломника. Святая Земля. С. 71–76.
19. Иосифляне, нестяжатели и ИНН // Фома. 2008. № 2 (58). С. 105–112.
20. Порог Судных Врат: к 125-летию открытия // Православный паломник. М., 2008. № 3. С. 66–71. – В соавт.
21. Иерофей, Патриарх Антиохийский, и его деятельность по материалам российских архивов. Ч. 2 // ППС. Вып. 106. 2008. С. 193–251. – В соавт.
22. Церковно-политические связи Русской Церкви с Патриархатами Востока // Труды Первого российско-греческого форума гражданских обществ «История российско-греческих отношений и

- перспективы их развития в XXI веке» (Афины, 9–10 октября 2008 г.). Афины; Москва, 2008. С. 73–78.
23. Памяти Патриарха // Московская перспектива. 2008. № 131. 9 декабря. С. 1–2.
24. Ред.: *Дмитриевский А.А.* Императорское Православное Палестинское Общество и его деятельность за истекшую четверть века. 1882–1907. М.; СПб., 2008. – Сост. и науч. ред. (Библиотека Русской Палестины. Вып. 1).

## 2009

25. Империя в русской истории: тайна православной державности // Сб. мат-в конф. «Проблемы культурно-природного синтеза». М., 2009. С. 55–66.
26. Императорское Православное Палестинское Общество: 125 лет служения Церкви и России // Указатель трудов Императорского Православного Палестинского Общества. 1881–2007. СПб.: БАН; Альфарет, 2009. С. 292–323.
27. Люди Русской Палестины: деятели Русской Духовной Миссии в Иерусалиме // *Дмитриевский А.А.* Русская Духовная Миссия в Иерусалиме. М.; СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2009. С. 1–20.
28. Памяти митрополита Питирима // Преданный служитель Церкви. О церковной и общественной деятельности митрополита Питирима (Нечаева). Сборник трудов и воспоминаний. М., 2009. С. 50–55.
29. Участие русских дипломатов в церковно-политической жизни Восточных Патриархатов в середине XIX века // Российская история. 2009. № 1. С. 5–25. – В соавт.
30. Святыни мира и мир святыни // Пути Промысла Божия и святоотеческое наследие (Рождественские чтения, IV направление). Сб. докладов. М., 2009. С. 219–226.
31. К истории русских археологических исследований в Иерихоне // РА. 2009. № 3. С. 153–161. – В соавт.
32. Археологические памятники Русской Палестины по архивным материалам 1870-х – 1910-х гг. // РА. 2009. № 4. С. 46–57. – В соавт.
33. В центре мира, у Гроба Господня // Русская история. 2009. № 2 (4). С. 36–45.
34. Иерусалимская Православная Церковь в XIX – нач. XX в. // ПЭ. Т. 21. 2009. С. 487–494. – В соавт.

35. Иерофей, Патриарх Антиохийский // ПЭ. Т. 21, 2009. С. 380–383. – В соавт.
36. Служение слову. Академик О.Н. Трубачев: ученый, человек, гражданин // Академик Олег Николаевич Трубачев. Очерки, воспоминания, материалы. М., 2009. С. 232–245.
37. Ред.: Указатель трудов Императорского Православного Палестинского Общества. 1881–2007. СПб., 2009. 444 с. – Отв. ред.
38. Ред.: *Дмитриевский А.А.* Русская Духовная Миссия в Иерусалиме. [Сб. работ]. М.; СПб. 668 с. – Сост. и науч. ред. (Библиотека Русской Палестины. Вып. 2).
39. Рец.: *Чернышева М.И.* Уходящие слова, ускользающие смыслы. Историко-лексикологические исследования. Монография. М., 2009. 196 с.

## 2010

40. Вхождение в мир святых и литургическая реконструкция // Иерусалимский православный семинар. Сб. докладов 2008–2009. М., 2010. С. 119–126.
41. В поисках модели русского научного присутствия на греческом Востоке: ИППО и РАИК // Труды Второго российско-греческого форума гражданских обществ «История российско-греческих отношений и перспективы их развития в XXI веке» (Петербург, 15–16 июня 2009 г.). М., 2010. С. 229–235.
42. Самодержец и Восток: Святая Земля и Святая Русь // Русская Палестина. Россия в Святой Земле. Мат-лы междунар. науч. конф. СПб., 2010. С. 75–89.
43. Православное востоковедение и русское присутствие на Востоке: опыт ИППО // VITALIUS. Сб. статей, посвященный 70-летию В.И. Шеремета. М., 2010. С. 215–231.
44. Софийный человек (памяти академика О.Н. Трубачева) // Литературная газета. 2010. № 41. 20–26 октября. С. 1.
45. Александр Назаренко, или Еще раз о методе православного историка // История: дар и долг. Юбилейный сб. в честь А.В. Назаренко. М.; СПб.: «Изд-во Олега Абышко», 2010. С. 3–11.
46. «Заветные столицы» в поэзии и историософии Федора Гютчева // История: дар и долг. Юбилейный сб. в честь А.В. Назаренко. М.; СПб., 2010. С. 100–136.
47. Люди Русской Палестины в изображении А.А. Дмитриевского // *Дмитриевский А.А.* Деятели Русской Палестины. М.; СПб., 2010. С. 5–18.

48. Долг неоплатный. (Беседа Д.В. Сафонова с Н.Н. Лисовым, посвященная памяти доцента МДА архимандрита Иннокентия (Провсирнина)) // Богословский Вестник. 2010. № 11–12. С. 982–1006.
49. Преподобный Иосиф Волоцкий и его время в истории русской богословской мысли // Преподобный Иосиф Волоцкий. М., 2010. С. 158–186.
50. Ред.: *Дмитриевский А.А.* Деятели Русской Палестины. [Сб. работ] / Сост., подг. текста, предисл. Н.Н. Лисового. М.; СПб., 2010. 464 с. (Библиотека Русской Палестины. Вып. 3).

## 2011

51. «Освобождающая сила». О богословском наследии епископа Михаила (Грибановского) // *Михаил (Грибановский), еп.* Сочинения, письма, жизнеописание. М., 2011. С. III–XXXIV.
52. «Знай свой род». (Над страницами О.Н.Трубачева) // Отечественные лексикографы. XVIII–XX вв. М., 2011. С. 487–498.
53. «Одерживающая верх». (Г.А. Богатова и ее словарь) // Отечественные лексикографы. XVIII–XX вв. М., 2011. С. 529–537
54. Сергиевское подворье – судьба, история, перспективы // ППС. Вып. 107, 2011. С. 15–53.
55. ИППО и РДМ в Иерусалиме: между МИДом и Синодом // ППС. Вып. 107, 2011. С. 113–140.
56. Тайна Святого Огня // Русская история. 2011, № 3 (17). С.4–13.
57. То же (исправл. и доп.) // «Христос Воскресе!» Пасхальный сборник. М., 2011. С. 18–37.
58. Радоница // «Христос Воскресе!» Пасхальный сборник. М., 2011. С. 272–277.
59. В.Н. Хитрово – основатель Императорского Православного Палестинского Общества // *Хитрово В.Н.* Собрание сочинений и писем в 3-х томах. Т. 1. Православие в Святой Земле. М.; СПб., 2011. С. 5–48.
60. Афон и Россия: святоотеческий завет, национальный миф или вызов эпохи? // *Дмитриевский А.А.* Русские на Афоне. Очерк жизни и деятельности игумена Русского Пантелеимоновского монастыря священноархимандрита Макария (Сушкина). М.; СПб., 2011. С. 5–24.
61. От составителей // *Антонин (Капустин), архим.* Дневник. Год 1881. М.: «Индрик», 2011. С. 11–14. – В соавт.

62. Архимандрит Антонин и его дневник // *Антонин (Капустин), архим.* Дневник. Год 1881. М.: «Индрик», 2011. С. 317–361. – В соавт.
63. Рец.: Выдающийся труд по истории Востока [Рец. на книгу: Очерки истории исламской цивилизации. В 2-х т. / Под общ. ред. Ю.М. Кобищанова. М., 2008. 936 + 776 с.] // ППС. Вып. 107. 2011. С. 349–350.
64. Ред.: *Хитрово В.Н.* Собрание сочинений и писем в 3-х томах. Т. 1. Православие в Святой Земле / Сост., подг. текста и комм. Н.Н. Лисового; отв. ред. Л.В. Мельникова. М.; СПб., 2011. 416 с. (Библиотека Русской Палестины. Вып. 4).
65. Ред.: *Хитрово В.Н.* Собрание сочинений и писем в 3-х томах. Т. 2. Статьи о Святой Земле. Из истории Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. Из истории русского паломничества в Святую Землю / Сост., подг. текста и комм. Н.Н. Лисового; отв. ред. Л.В. Мельникова. М.; СПб., 2011. 464 с. (Библиотека Русской Палестины. Вып. 5).
66. Сост.: *Антонин (Капустин), архим.* Дневник. Год 1881 / Изд. подг. Н.Н.Лисовой, Р.Б. Бутова; отв. ред. Я.Н. Щапов. М.: «Индрик», 2011. 384 с., илл.

## 2012

67. Откровение Святой Земли. Опыт исторического путеводителя. М., 2012. 476 с., илл.
68. Москва – Иерусалим. Из истории Московского отделения ИППО. М., 2012. 80 с.
69. Подворья ИППО в Иерусалиме. М., 2012. 160 с.
70. Палестинское Общество: национальный проект в центре мира, у Гроба Господня // Россия в Святой Земле. К 130-летию сотрудничества Императорского Православного Палестинского Общества с народами Ближнего Востока. Каталог Международной юбилейной выставки. М., 2012. С. 12–135.
71. Николаевское подворье ИППО в Иерусалиме // ППС. Вып. 108. 2012. С. 85–98.
72. Императорское Православное Палестинское Общество в оценке друзей, врагов и конкурентов // ППС. Вып. 108. 2012. С. 197–202.
73. Русская Палестина как национальный проект: к концепции ИППО вчера и сегодня // Императорское Православное Палестинское Общество и его деятельность в Святой Земле. К 130-летию со



- дня основания. (Труды конф. в Институте российской истории РАН, 10 ноября 2011 г.). М., 2012. С. 59–68.
74. То же // Великоросс. Литературно-исторический журнал. 2012. № 3 (5). С. 45–52.
75. В поисках вселенского единства. О книге и ее авторе // *Соловьев М.П.* Святая Земля и Императорское Православное Палестинское Общество. М., 2012. С. 7–28.
76. Россия в палестинской судьбе. О книге и ее авторе // *Фарах Ф.* Живые камни. Арабские христиане на Святой Земле. М., 2012. С. III–XXIII.
77. Русская грусть (Памяти Игоря Чичурова) // ΘΕΟΔΟΥΛΟΣ. Сб. статей памяти профессора Игоря Сергеевича Чичурова / Под ред. П.В. Кузенкова, А.А. Войтенко, М.В. Грацианского. М., 2012. С. 402–408.
78. Константин и Константинополь в византийской и русской перспективе (Из цикла лекций «Шестнадцать веков Византии». М., 1995) / Публ., подг. текста Н.Н. Лисового // ΘΕΟΔΟΥΛΟΣ. Сб. статей памяти профессора Игоря Сергеевича Чичурова. М., 2012. С. 409–438. – В соавт.
79. Крестный путь России // Русская история. 2012. № 3 (22). С. 32–37.
80. Две природы храма Воскресения Христова // Покров. 2012. № 3. С. 10–17. – В соавт.
81. Православное востоковедение: предмет, проблемы, перспективы // Евразия: духовные традиции народов. 2012. № 1. С. 252–257. – В соавт.
82. Душа верна // *Вадим Кожин*ов. Сто рассказов о великом русском / Сост. И.В. Колодяжного. М., 2012. С. 163–169.
83. Кана Галилейская // ПЭ. Т. 30, 2012. С. 123–125 (разделы «Православная церковь вмч. Георгия Победоносца», «Русские участия в Кафр-Кане»).
84. Д.Д. Смышляев и Императорское Православное Палестинское Общество // От Перми до Иерусалима: путь и подвиг Д.Д. Смышляева. К 180-летию со дня рождения. Мат-лы церк.-науч. конф. Пермь, 26 марта 2008 г. Пермь, 2012. С. 26–42.
85. Публ.: Взаимодействие и отношения ИППО и РДМ в Иерусалиме по неизвестным документам АВП РИ / Публ. Н.Н. Лисового // ППС. Вып. 108. 2012. С. 107–130.
86. Публ.: Русская собственность в Святой Земле по документам Государственного архива Израиля / Публ. Ю.А. Грачева, Н.Н. Лисового, И.Ю. Смирновой // ППС. Вып. 108. 2012. С. 131–163.

87. Ред.: *Хитрово В.Н.* Собрание сочинений и писем. Т. 3. Из эпистолярного наследия // Сост., подг. текста и комм. Н.Н.Лисового и Л.А. Герд; отв. ред. Л.В. Мельникова. М.; СПб., 2012. 320 с. (Библиотека Русской Палестины. Вып. 6).
88. Ред.: Православный Палестинский сборник. Вып. 108. К 130-летию ИППО / Отв. ред. Н.Н. Лисовой. М., 2012. 248 с.

### 2013

89. Вечный праздник. О книге и ее авторе // *Дмитриевский А.А.* Праздники Святой Земли. М.; СПб., 2012 (на обложке: 2013). С. 5–13.
90. Кармил // ПЭ. Т. 31, 2013. С. 241–247 (разделы: «Христианские памятники в окрестностях современного монастыря Стелла-Марис», «Монастырь Мухрака», «Русские участки на Кармиле»).
91. М.А. Черкасова и школы Императорского Православного Палестинского Общества в Бейруте // *Всматриваясь друг в друга. Россия и арабский мир: взаимное восприятие.* М.: Ин-т востоковедения РАН. 2013. С. 430–463.
92. Проект двух императоров: у истоков русско-французского союза // *Российская история.* 2013. № 6. С. 65–86. – В соавт.
93. Патриарх в Царстве и Церкви: таинство православной державности // *Государственность.* 2013. № 1–2 (3–4). С. 7–40.
94. Церковь нужна, чтобы человек остался человеком // *Российская Федерация сегодня.* № 16, сентябрь 2013. С. 36–39.
95. Ред.: *Дмитриевский А.А.* Праздники Святой Земли / Сост., подг. текста, вступит. ст. Н.Н. Лисового. М.; СПб., 2013. 286 с. (Библиотека Русской Палестины. Вып. 7).

### 2014

96. Епископ Арсений и его спутники в Святой Земле // *Арсений (Стадницкий), епископ.* В стране священных воспоминаний. М.; СПб., 2014. С. 5–27.
97. А.А. Дмитриевский и русская просветительская работа в Святой Земле // *Дмитриевский А.А.* Палестинское общество и русские школы на Востоке. М.; СПб., 2014. С. 5–16.
98. Иерусалим в библейской, арабской, христианской перспективе / // ППС. Вып. 109. 2014. С. 365–378.

99. Из архитектурной истории храма Гроба Господня в XIX в.: документальное исследование // ППС. Вып. 109, 2014. С. 27–58. – В соавт.
100. Время, творчество, борьба: к 60-летию Сергея Житенева // ППС. Вып. 109, 2014. С. 417–420.
101. Сбои вертикали. Из истории Русской Палестины в XX в. (К 50-летию «Апельсиновой сделки») // ППС. Вып. 110. 2014. С. 79–101.
102. Молитва в камне: Антонио Барлуцци (1884–1960) и его храмы в Святой Земле. (К 130-летию со дня рождения архитектора) // ППС. Вып. 110. 2014. С. 298–334.
103. Палестинское общество // БРЭ. Т. 25. 2014. С. 147–149.
104. У истории, как и у природы, свои законы // Учительская газета. № 4. 28 января 2014 г. С. 22.
105. Публ.: Игумен Вениамин (Лукьянов), Севастопольский и Иерусалимский, в документах и переписке / Подг. текста, вступ. статья и коммент. *Н.Н. Лисового* // ППС. Вып. 109. 2014. С. 219–288.
106. Публ.: *Каминский В.К.* Четвертый путь в Иерусалим / Подг. текста, вступ. статья и коммент. *Н.Н. Лисового* // ППС. Вып. 109, 2014. С. 289–305.
107. Публ.: Из истории Российского Палестинского Общества при АН СССР. Часть 1. Документы 1950–1976 гг. / Подг. текста, коммент. *Н.Н. Лисового* // ППС. Вып. 109. 2014. С. 309–362.
108. Публ.: Замечания архимандрита Антонина (Капустина) и посланника в Афинах А.П. Озерова на статью В.М. Жемчужникова «Православный Восток и Россия» / Подг. текста, вступ. статья, коммент. *Н.Н. Лисового* // ППС. Вып. 110. 2014. С. 140–195.
109. Публ.: *Неклюдов В.С.* Отзыв на отчет Б.П. Мансурова о палестинской командировке / Подг. текста, вступ. статья, примеч. *Н.Н. Лисового, И.Ю. Смирновой* // ППС. Вып. 110. 2014. С. 129–139.
110. Публ.: Из истории Российского Палестинского Общества при АН СССР. Документы из архива РПО. Часть 2. 1979–1985 / Подг. текста, коммент. *Н.Н. Лисового* // ППС. Вып. 110. 2014. С. 245–274.
111. Ред.: *Дмитриевский А.А.* Палестинское общество и русские школы на Востоке. М.; СПб., 2014. (Библиотека Русской Палестины. Вып. 8).
112. Ред.: *Арсений (Стадницкий), епископ.* В стране священных воспоминаний. М.; СПб., 2014. (Библиотека Русской Палестины. Вып. 9).

## 2015

113. Святая Земля: история и наследие. Православный путеводитель / Пред. председателя ИППО С.В. Степашина. М.; СПб.: «Изд-во Олега Абышко», 2015. 416 с.
114. Россия и Святая Земля в первой половине XIX века: церковная политика на Православном Востоке. СПб.: Изд-во «Нестор-История», 2015. 776 с. – В соавт.
115. К истории русского духовного и политического присутствия в Святой Земле и на Ближнем Востоке // Россия в Святой Земле: документы и материалы. Т. 1. М.: Изд-во «Индрик», 2015. С. 9–68.
116. Императорское Православное Палестинское Общество // Музей Императорского Православного Палестинского Общества. Каталог. М., 2015. С. 6–19.
117. Леонид (Сенцов), архимандрит // ПЭ. Т. 40. 2015. С. 481–484. – В соавт.
118. Ред.: Россия в Святой Земле: документы и материалы. В 3-х т. Т. 1 / Изд. подг. Н.Н. Лисовой. М.: Изд-во «Индрик», 2015. 816 с.

## 2016

119. Церковь, Империя, культура: очерки синодального периода. М.: «Индрик», 216. 571 с.
120. Генеральный консул в Иерусалиме А.Г. Яковлев в его переписке с В.Н. Хитрово и М.П. Степановым // Подарок учёным и утешение просвещённым: сб. ст., посвящ. 90-летию профессора Анны Аркадьевны Долининой. СПб.: Петерб. востоковедение, 2016. С. 303–377.
121. Сегодня – время Потемкина // *Лопатин В.С.* Потемкин. Кинороман. М., 2016. С. 3–4.
122. Русская Палестина великокняжеской четы // Журнал Московской Патриархии. 2016. № 2. С. 78–83.
123. Ред.: Россия в Святой Земле: документы и материалы. В 3-х т. Т. 2 / Изд. подг. Н.Н. Лисовой. М.: «Индрик», 2016. 1036 с.

### Из публикаций в Интернете

1. 10.03.2009  
«Императорское Православное Палестинское Общество никогда не умирало, оно будет продолжаться и дальше». Интервью с за-

- местителем Председателя ИППО Н.Н. Лисовым, записанное на Сергиевском подворье ИППО в Иерусалиме 10 марта 2009 г. // [www.ippo.ru/aktualjnoe-intervjyu/index.html](http://www.ippo.ru/aktualjnoe-intervjyu/index.html).
2. 28.10.2009  
Русская Православная Церковь – матрица национального исторического опыта // [http://ruskline.ru/author/l/lisovoj\\_nikolaj\\_nikolaevich/](http://ruskline.ru/author/l/lisovoj_nikolaj_nikolaevich/)
  3. 12.06.2010  
Отец Церкви – отец народа. Памяти Святейшего Патриарха Алексия II // [http://ruskline.ru/author/l/lisovoj\\_nikolaj\\_nikolaevich/](http://ruskline.ru/author/l/lisovoj_nikolaj_nikolaevich/)
  4. 18.10.2011  
Почему язычники просили молитв Алексия Московского // [http://ruskline.ru/author/l/lisovoj\\_nikolaj\\_nikolaevich/](http://ruskline.ru/author/l/lisovoj_nikolaj_nikolaevich/)

#### **Аудиокнига:**

История Христианской Церкви. Изд-во «Радио России». М., 2010. Размер: 1.3 GB – В соавт.

#### **Стихи:**

1. Круг Земной. Изд. 2-е, дополненное. М.: «Индрик», 2007.
2. Ангелы трубят над Елеоном // Наш современник. 2015. № 11. С. 65–68.
3. Стихи // Наше бессмертие. Антология православной лирики. М., 2016. С. 349–355.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АВПРИ	–	Архив внешней политики Российской империи. СПб.
БАН	–	Библиотека Академии наук. СПб.
БЛДР	–	Библиотека литературы Древней Руси. СПб.
БРЭ	–	Большая российская энциклопедия. М.
ВВ	–	Византийский временник. М.
Вест. ПСТГУ	–	Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. М.
ГАКО	–	Государственный архив Кировской области.
ГАРФ	–	Государственный архив Российской Федерации.
ГИМ	–	Государственный исторический музей. М.
ГРМ	–	Государственный русский музей. СПб.
ЗООИД	–	Записки Одесского общества истории и древностей. Одесса.
ИППО	–	Императорское Православное Палестинское общество.
ИРЛИ	–	Институт русской литературы РАН (Пушкинский дом). СПб.
ЛДР	–	Литература Древней Руси. Сб. трудов МГПИ. М.
ЛЗАК	–	Летопись занятий Археографической комиссии. СПб.
МДА	–	Московская духовная академия.
МГПИ	–	Московский государственный педагогический институт им. В.И. Ленина.
НИОР РГБ	–	Научно-исследовательский отдел рукописей РГБ.
ОПИ	–	Отдел письменных источников.
ОР	–	Отдел рукописей.
ПДП	–	Памятники древней письменности.
ПДПИ	–	Памятники древней письменности и искусства.
ППС	–	Православный Палестинский сборник. СПб./М.
ПСРЛ	–	Полное собрание русских летописей.
ПЭ	–	Православная энциклопедия. М.
РА	–	Российская археология. М.

- РАИК – Русский археологический институт в Константинополе.
- РАН – Российская академия наук.
- РГАДА – Российский государственный архив древних актов. М.
- РГАЛИ – Российский государственный архив литературы и искусства. М.
- РГБ – Российская государственная библиотека. М.
- РГИА – Российский государственный исторический архив.
- РГНФ – Российский гуманитарный научный фонд. М.
- РДМ – Русская духовная миссия в Иерусалиме.
- РИБ – Русская историческая библиотека. СПб.
- РНБ – Российская национальная библиотека. СПб.
- Сб. ОРЯС – Сборник Отделения русского языка и словесности Имп. Академии наук. СПб.
- СККДР – Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987–1989. Вып. 1–2 (части 1–2).
- СлРЯ XI–XVII вв. – Словарь русского языка XI–XVII вв. М.
- СПбГА – Санкт-Петербургский государственный архив (фонд АВПРИ).
- СПб ФА РАН – Санкт-Петербургский филиал Архива РАН.
- ТКДА – Труды Киевской Духовной академии. Киев.
- ТОДРЛ – Труды Отдела древнерусской литературы ИРЛИ. СПб.
- ЦИАМ – Центральный государственный исторический архив города Москвы.
- ЧОИДР – Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете. М.
- АСОе – Acta Conciliorum Oecumenicorum / Ed. E. Schwartz. Berolini; Lipsiae.
- BZ – Byzantinische Zeitschrift. München.
- Dölger, Wirth – Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565–1453 / Bearb. von F. Dölger. München, 1995. 2. Teil: Regesten von 1025–1204 / 2. erweit. und verbess. Auflage bearb. von P. Wirth.
- Grumel, Darrouzès – Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople / Par V. Grumel; 2<sup>e</sup> éd. revue et corr. par J. Darrouzès. Paris.

- JL – Regesta pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII / Ed. Ph. Jaffé; ed. secundam corr. et auctam auspiciis Gu. Wattenbach cur. S. Loewenfeld, F. Kaltenbrunner, P. Ewald. Lipsiae.
- LCI – Lexikon der christlichen Ikonographie / Hg. E. Kirschbaum. Roma; Freiburg etc.
- MGH – Monumenta Germaniae Historica.
- MLS – Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes.
- MLWB – Mittellateinisches Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert. Berlin; München.
- Muratori – Rerum Italicarum scriptores ab anno aerae Christianae quingentesimo ad millesimum quingentesimum / Coll., ord. et praef. auxit ... L.A. Muratorius. Mediolani.
- Muratori<sup>2</sup> – Rerum Italicarum scriptores. Raccolta degli storici italiani dal cinquecento al millecinquecento / Ord. da L.A. Muratori; nuova ed. rived., ampliata e corr. Bologna.
- PG – *Migne J.P.* Patrologiae cursus completus. Series graeca. Parisiis.
- PL – *Migne J.P.* Patrologiae cursus completus. Series latina. Parisiis.
- ZSGRKan. – Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung. Weimar.



## СОДЕРЖАНИЕ

Несколько слов о юбиляре ( <i>А.В. Назаренко</i> ).....	5
<i>Беляев Л.А.</i> «Русская Галгала»: эпизод в истории изучения Иерихона .....	8
<i>Бибииков М.В.</i> Русское освоение Христианского Востока .....	21
<i>Букреева Е.М.</i> Пути религиозного искания: Софья, Татьяна, Елена Карцовы (по материалам личного архива Тютчевых) .....	41
<i>Василик В.В.</i> О службе императору Никифору и ее параллелях со службой св. Борису и Глебу .....	60
<i>Вах К.А.</i> «На Крестном пути нет ни одной пяди земли русской». Проект приобретения арки «Се Человек» в контексте церковно-дипломатической конкуренции в Иерусалиме .....	79
<i>Верещагин Е.М.</i> Нет, не <i>Николай!</i> На выбор: <i>Гаврила</i> или <i>Григорий</i> . Случай имянаречения в семействе Пушкиных .....	97
<i>Герд Л.А.</i> Письма к архимандриту Антонину (Капустину) из собрания Петербургского филиала архива РАН (1850–1860-е годы) .....	124
<i>Громов М.Н.</i> Монастырь как центр духовности и культуры .....	143
<i>Грацианский М.В.</i> Папа Лев Великий и его толкование 6-го никейского канона .....	159
<i>Гуминский В.М.</i> <i>Свое и чужое</i> в русских путешествиях: к спорам западников и славянофилов .....	176
<i>Житнев С.Ю.</i> Паломническое путешествие П.А. Вяземского на Ближний Восток в 1849–1850 гг. ....	197

<i>Кустова Е.В.</i> Архимандрит московского Новоспасского монастыря Иоанн (Черепанов): вятские страницы жизни	218
<i>Лобанова И.В.</i> Песнь о Святой Земле: первоначальный замысел библейской книги Песнь Песней в интерпретации А.А. Олесницкого	228
<i>Мельникова Л.В.</i> Болгария и болгары глазами полковых священников – участников Русско-турецкой войны 1877–1878 гг.	244
<i>Назаренко А.В.</i> «Никола вешний»: новое об обстоятельствах установления на Руси памяти святителя Николая Мирликийского 9 мая	258
<i>Сафонов Димитрий, свящ., Изотов А.Б.</i> Русское паломничество в Святую Землю и деятельность Императорского Православного Палестинского общества по его организации	285
<i>Смирнова И.Ю.</i> Митрополит Московский Филарет и издательско-переводческая деятельность Оптиной пустыни в середине XIX в.	300
<i>Чернышева М.И.</i> Смысловая и символическая нагрузка идеи зеркала (зеркала) в переводной и оригинальной древнерусской литературе	316
Библиография трудов Н.Н. Лисового за 2007–2016 гг. (Сост. И.Ю. Смирнова)	338
Список сокращений	349

Научное издание

## **Церковь в истории России**

Сборник 11

*Компьютерная верстка:*

Андриановой Л.П.

Утверждено к печати Ученым советом Института российской истории РАН

---

Подписано к печати 13.10.16. Формат 60×84/16. Заказ № .  
Тираж 300 экз. 22,25 п.л. 16,55 уч.-изд.л.

---

Издательский центр Института российской истории РАН  
117036, Москва, ул. Дм. Ульянова, 19

Налоговая льгота – общероссийский классификатор продукции  
ОК-005-93, том 2; 95000 – книги, брошюры