

АРХЕОЛОГИЯ ДРЕВНЕРУССКОГО ПАЛОМНИЧЕСТВА В СВЯТУЮ ЗЕМЛЮ В XII–XV ВЕКАХ

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

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

Очевидно, что в древнерусском христианском сознании оба делания воспринимались в их тождественности. Свидетельство «Жития преподобного Феодосия Печерского» может считаться одним из самых ранних, подтверждающих устремленность русского человека в Святую Землю. 13-летний Феодосий «слыша о святых местах... жаждаша тамо походити и поклонитися им и моляшеся Богу, глаголя... сподоби мя сходити в святая места Твоя и с радостию поклонитися им»². В это время в Курске оказываются «странницы» от святых мест, которые собирались «вспасть уже ити». Вместе с ними будущий преподобный и предпринимает свою неудачную и единственную попытку паломничества в Святую Землю. Это событие имело место в начале 40-х годов XI века. Житие позволяет нам сделать интересные наблюдения о скорости передвижения в это время. Через 12 лет преподобному все же удается убежать от своей матери в Киев вместе с купцами «на возех с бремены тяжкы». На это путешествие они затрачивают три недели³. Учитывая, что расстояние от Курска до Киева составляет около 420 км, их обоз шел со скоростью 20 км в день. Очевидно, паломники двигались примерно так же, или несколько быстрее.

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

юрисдикцию по крайней мере с середины XII века⁴. Несомненно, что среди них могли быть «и низы большого города и охваченные кое-где в XII веке церковной организацией смерды южных сел и северных погостов», вынуждаемые отправиться в дальний путь скудными условиями жизни («норовя в путевых хождениях покормиться на дармовщинку»), так что духовенству, как явствует из вопрошаний Кирика, приходилось регулировать эти потоки⁵.

Однако, несмотря на то, что за странствующими чернецами и черницами, описанными в памятниках древнерусской литературы, действительно стояла «весьма многочисленная и грозная бродячая Русь как широкое бытовое явление», путешествующая «за обилием от скудости», объяснять стремление к путешествию в Палестину только этими факторами — значит упрощать ситуацию⁶. Вместе с тем нельзя не признать, что стремление русского человека в Святую Землю в его массовых формах нашло своеобразное и в ряде своих черт нецерковное отражение в цикле былин о Васье Буслаеве и переходжих каликах⁷. Информацию о паломнических связях Древней Руси и Палестины предоставляют нам и скандинавские саги. Конунги и их воины, несущие службу на Руси или же в Константинополе, попадая туда через Гардарики, совершают паломничества в Палестину и Иерусалим. Это Йорсалир (Йорсалаборг и Йорсалаланд) Йорсалахейм скандинавских саг.

Впечатления и реликвии, вынесенные скандинавами из Святой Земли, должны были оказать влияние на духовное развитие древнерусского общества. Уже сага об Инглигах воспринимает Иерусалим как своеобразный край земли⁸. Олав Святой, находясь на службе у Ярослава Мудрого (1019–1028), мечтает «поехать в Йорсалир или другие святые места и принять обет послушания⁹. После смерти Олава (1030) в Йорсалир отправляется Торир Собака¹⁰. Находясь на службе у императоров Михаила Каталакта (1034–1041) и Михаила Калафата (1041–1042), Харальд Хардрада возглавляет военные действия в Палестине, совершает омовение в Иордане, «как это в обычае у паломников» и дает «богатые приношения Гробу Господню и Святому Кресту и другим святыням в Йорсалаланде»¹¹. Дальше его путь лежит на Русь, где он становится зятем Ярослава Мудрого. Какая-то группа скандинавов во главе со Скофти, сыном Эгмунда, находилась в Иерусалиме до тех пор, пока конунгами не стали сыновья Магнуса Голоногого (1103). Один из них, Сигурд Крестonosец, в 1108–1110 годах совершает паломничество в Иерусалим, где он был «очень хорошо» принят Болдуином Фландрским (1100–1118), который устроил в честь конунга «роскошный пир» и сопровождал его в паломничество на Иордан¹².

Это сообщение до мельчайших деталей соответствует известию игумена Даниила, бывшего в Иерусалиме в 1104–1107 годах, что он также пользовался радушием и покровительством «Бальдвина, Князя Иерусалимского», который «с радостью повеле с собою идти» русскому игумену, собиравшемуся на Иордан¹³. Так же сказалось участие Болдуина в судьбе Даниила, когда тот вознамерился поставить лампаду на Гробе Господнем от всей Русской земли. Замечательная характеристика, которую православный паломник дает латинскому князю: «познал мя бяше добра и любяше мя вельми, яко же бяше муж благ и смирен вельми и не гордится ни мало»¹⁴. Иерусалим, действительно, в начале XII столетия был городом церковного мира. Болдуин Фландрский и патриарх¹⁵ подарили Сигурду конунгу много святынь, в том числе и «стружку от Святого Креста», которая должна храниться там, где покоится святой Олав¹⁶. Очевидно, реликварий для частицы Древа Господня был устроен в виде креста, поскольку далее говорится, что этот святой крест хранился в крепости Конунгхалле¹⁷. Подобный крест-реликварий происходит из Тонсберга (Норвегия) и датируется концом XI века¹⁸.

В период 1130–1136 годов, согласно «Саге о Магнусе Слепом и Харальде Гилли», Святую Землю посещает Сигурд, сын священника Адальбрикта¹⁹. Неизвестно, каким путем совершилось это паломничество, но «Сага о сыновьях Харальда Гилли», рассказывая о последнем известном из саг паломничестве скандинавов в Иерусалим, которое предпринял Эрлинг Кривой в середине XII века, сообщает, что оно было совершено вокруг Европы²⁰. Обрато в Норвегию они отправились «по суше» через Константинополь. Возможно, их путь лежал через Древнюю Русь. О путешествии скандинавов в Святую Землю через Древнюю Русь сообщает и ряд рунических надписей XI–XII веков на камнях, найденных в Швеции²¹. Одна из них свидетельствует, что в паломничества отправлялись даже женщины²². Таким образом, древнерусские паломничества в Святую Землю начинаются, как можно заключить на основании жития преподобного Феодосия и Хеймскринглы, в 20-е–30-е годы XI века, и их основными участниками становятся представители второго поколения по крещении Руси. Это представляется весьма знаменательным и закономерным, косвенно свидетельствуя о степени распространения христианства среди народа.

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

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

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

Любопытно, что подобное запрещение паломничеств имеет место и в святоотеческой письменности IV века. В одном из своих пасхальных посланий святитель Григорий Нисский († после 394) обличает практику паломничеств каппадокийских христиан в Святую Землю, указав на то, что Бог во всей Своей полноте пребывает не только в Святой Земле, но и в местной Церкви, воплощаясь в зримом обилии храмов и алтарей. С. Митчелл (S. Mitchell) полагает, что это связано с тем, что долгое отсутствие мужчин-паломников вне поля зрения их семей и соседей действовало губительно на их нравственность²⁶. Таким образом, кроме пастырской заботы о духовной жизни самих паломников подобный запрет массовых хождений имел своей целью внутреннее укрепление местной церковной общины и способствовал предупреждению суеверий, связанных с предпочтительностью молитвы в святом месте перед богослужением в приходском храме. Совершенно очевидно, подобные запреты не остановили ни тягу русского человека к паломничеству, ни сами паломничества, как это явствует из сообщений письменных источников и самих «хождений». В связи с этим целесообразно поставить вопрос об отображении древнерусских хождений XI–XV веков в Святую Землю в археологических памятниках. Однако здесь мы сталкиваемся с практической неразработанностью данной темы в отечественной археологии Древней Руси.

Вместе с тем в западноевропейской археологической науке существует целый отдел знания, известный как археология пилигримажа. Это обусловлено как традиционным интересом европейских ученых к этой проблематике, так и существованием особой культуры паломнических инсигний в Западной Европе эпохи Средневековья²⁷, чего, судя по всему, не существовало в Древней Руси. На наш взгляд, это связано с особым европейским менталитетом феодальной эпохи, предусматривавшим строгую иерархию соподчинений и посвящений, которая находила свое воплощение в развитой феодальной символике. Это предполагало, что человек, совершивший паломничество к святыни, оказывался в духовном подчинении ей, посвящал себя определенным образом этой святыне, о чем и свидетельствовала инсигния, пришивавшаяся к одежде на видное место. Большинство известных инсигний связано с внутренними европейскими паломничествами, в частности с маршрутами, связывавшими Центральную Европу с испанским городом Сант-Яго-де-Компостелла, где почивали мощи святого апостола Иакова.

Единственная известная нам нашивная бляшка с изображением явления Ангела женам-мироносицам на фоне ротонды Гроба Господня и надписью «Гроб Господень» (*Sepulcrum Domini*), являвшаяся паломнической инсигнией, происходит из древнерусского города Изяславля (Киевская губерния) и датируется, очевидно, первой половиной XIII века. Правда, в Изяславле этого времени ощущается весьма существенное влияние религиозной жизни Западной Европы, что делает возможность появления этой инсигнии здесь в результате паломничества местного жителя проблематичным, хотя и возможным. Из Изяславля происходит и металлический цилиндр с мощами первомученика Стефана и частицей Древа Господня (*Lignum Domini*), надписи на котором сделаны по латыни. В связи с тем, что эта форма реликвариев была характерна для Константинополя, стоит предположить, что цилиндр был изготовлен во время Латинской империи после 1204 года и, соответственно, после этого времени и попал на Русь²⁸.

Отсутствие паломнических инсигний на Руси заставляет нас обратиться к предметам импорта в археологическом материале культурного слоя древнерусских поселений, которые отражают межцерковные связи интересующего нас времени и могут служить паломническими реликвиями, привозимыми из Святой Земли. Наиболее надежным источником таких связей становятся свинцово-оловянистые ампулы-евлогии для святой воды и освященного масла, которые паломники получали у посещаемых святынь. Такими ампулами являлись и знаменитые в христианской археологии ампулы Монцы из Святой Земли, датируемые VI веком и исследованные А. Грабарем, которые представляют нам древнейшую иконографию всего цикла евангельских сюжетов²⁹. Однако известные на Руси ампулы, происходящие из Новгорода (усадьба «И» Неревского раскопа), связаны с паломничеством по святым местам Византии, прежде всего в Солунь к мощам святого великомученика Димитрия³⁰. На основе изучения археологических находок в культурных напластованиях Новгорода на указанной усадьбе М. В. Седовой удалось зафиксировать целый «паломнический комплекс» второй половины XII века, связанный опять-таки с паломничеством в Грецию или из Греции³¹, представленный рядом каменных иконок византийской работы, которые в сочетании с указанными ампулами, священническим крестильным сосудом для ея и мира характеризуют быт новгородского средневекового духовенства³². Однако эти открытия напрямую не связаны с паломничеством в Святую Землю. Придется обратиться к иным археологическим свидетельствам.

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

Традиционными паломническими реликвиями нашего времени, привозимыми из Святой Земли, как, впрочем, и с Афона, являются кресты и иконки из перламутра. Если предположить, что эта традиция существовала и в Древней Руси, то находки изделий из перламутра должны свидетельствовать о такого рода паломнических связях. В настоящее время перламутровые крестики найдены в четырех пунктах на территории Руси. Четыре крестика схожих форм (квадратное средокрестие и округлые завершения ветвей, размеры 20×15 мм) происходят из Новгорода с Троицкого раскопа (усадьба «А» 16-436, 1155–1184 годы; усадьба «М» 3-851, 80-е годы XIII – 40-е годы XIV веков; усадьба «И», 5-1100, конец XIII – начало XIV веков) и с Ильинского раскопа (19-236, 1230–1260 годы). Отметим, что усадьба «А» принадлежала в указанное время знаменитому священнику и иконописцу Олисею Гречину, известному из новгородского летописания³³, а усадьба «И» также связана с церковно-монастырским бытом и принадлежала, очевидно, монахиням Варваринского монастыря³⁴. Усадьба Ильинского раскопа в XIV веке принадлежала наместнику архиепископа Великого Новгорода Феликсу. Стоит отметить как примечательную деталь, что в едином комплексе находок вместе с крестиками из перламутра найдены шиферные кресты с характерным квадратным средокрестием и круглыми лопастями (Троицкий – V, «А», 16-434, 15-392), а также шиферный крест, большой по размерам, с круглыми вставками из фольги и таким же средокрестием, лопасти которого имеют подтреугольную форму (Троицкий – I-IV, 13-99). Эти кресты предположительно южнорусского происхождения, что дополнительно указывает направление духовных связей владельцев этой усадьбы. Не исключено, что форма крестов с квадратным средокрестием, лопасти которых переданы уступом, берет свои истоки в византийском искусстве.

Схожий крестик, датирующийся домонгольским временем, происходит с городища Звенигород, расположенного на одном из притоков Днестра³⁵. Мы допускаем,

что эта форма крестов могла повлиять на появления особого типа древнерусских бронзовых крестов-тельников с квадратным средокрестием и с шариками на концах второй половины XII—XIII веков, распространенных в древнерусской деревне этого времени³⁶.

Маленький крестик из перламутра и обломки перламутра были найдены в знаменитом кладе домонгольского времени на городище Девичья гора близ села Сахновка Киевской губернии, из которого происходит знаменитая золотая диадема с изображением апокрифической сцены с вознесением Александра Македонского³⁷. Наконец, восьмиконечный перламутровый крестик происходит из культурного слоя Изяславля. Таким образом, большинство перламутровых крестиков относится к домонгольскому времени и характеризуют быт древнерусского духовенства. Очевидно, именно эти представители древнерусского общества оказывались в Святой Земле чаще других. Вместе с тем в XIV столетии производство перламутровых крестиков и иконок не ограничивалось Святой Землей. В это время возникает мастерская резчика по перламутру при Болгарской Патриархии в Великом Тырнове, которая использовала как морской, так и речной перламутр³⁸. Исследователи связывают оживление перламутрового производства в Болгарии с распространяющимся с Афона иноческого учения исихастов, в котором перламутр мог иметь значение символа нетварного Фаворского света³⁹. Таким образом, однозначно связывать древнерусские крестики из перламутра с паломническими реликвиями из Палестины пока не представляется возможным.

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

Очевидно, этот интерес объясняется определенным дефицитом качественного тимьяна в Древней Руси. Единственное упоминание ладана-тимьяна, имеющееся в новгородских берестяных грамотах и отражающее «структуры повседневности» его бытования, косвенно подтверждает наше предположение. Речь идет о берестяной грамоте № 660, происходящей с усадьбы «И» Троицкого раскопа, датируемой стратиграфически 50-ми годами XII — 10-ми годами XIII веков. Этот обрывок документа, который может быть прочитан следующим образом: «блестке 2, нож, судок тимьяна»⁴³. Речь идет о блюде с ладаном — уникальное свидетельство древнерусской литургической практики. Учитывая, что археологический комплекс данной усадьбы прочно связан с церковно-монастырским бытом и, возможно, с проживанием здесь монахинь и духовенства близ лежащего Варваринского монастыря, а также тот факт, что термином *нож* обозначалось литургическое копие⁴⁴, стоит предположить, что в грамоте идет речь о наборе вещей, необходимых для совершения службы. Как мы видели, с той же усадьбы «И» происходит и перламутровый крестик, датируемый этим временем, который возможно отнести к паломническим реликвиям Святой Земли.

Таким образом, появление тимьяна в Древней Руси может быть вызвано не только иерархическими и церковно-экономическими связями с Константинопольским Патриархатом, но и паломничеством русских людей на Восток. Еще одним подтверждением церковно-экономических и паломнических контактов Руси и Святой Земли могут служить древнерусские находки амфор с достаточно редким клеймом SSS⁴⁵. С амфорами обычно связывается торговля привозным церковным вином на Руси. Латинское клеймо датирует эти находки временем Крестовых походов и Иерусалимского королевства, то есть до 1291 года. Кроме Новгорода, где находка датируется XII веком, подобная амфора происходит из Новогрудка⁴⁶.

К этому же кругу паломнических реликвий стоит отнести два квадрифолийных реликвария конца XIII–XIV веков, поскольку надписи на них свидетельствуют, что они являлись вместилищами святынь из Палестины. Прежде всего речь должна идти о русском кресте-мошевику из ризницы собора в Хильдесгейме, который наконец достойно издан в русской археологической литературе⁴⁷. Форма особенности резьбы и палеография датируют крест временем конца XIII–рубежом XIII/XIV веков, однако, биконическая бусина оглавия может быть отнесена к X–XI векам. На лицевой стороне изображено Распятие с предстоящими в окружении архангельского чина. Внутренняя сторона имеет изображение царя Константина и царицы Елены у подножия Креста. На лепестках квадрифолия имеется надпись о том, что среди святынь есть и реликвии из Святой Земли: Крест Господень, Гроб Господень, Гроб Пресвятой Богородицы, одр Пресвятой Богородицы, постница Господня и другие. Упоминание во владельческой надписи имени Ильи и изображение пророка Божия Или на оборотной стороне креста позволило И. А. Шляпкину датировать крест XII веком и связать с новгородским архиепископом Ильей (1165–1185), который, согласно агиографической традиции, совершил паломничество в Святую Землю⁴⁸.

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

Каким образом крест оказался в Германии, остается загадкой. Подобное перечисление реликвий из Святой Земли имеется и на знаменитом ковчеге – реликварии архиепископа Суздальского Дионисия, датирующемся 1383 годом⁴⁹. Ковчег имеет такую же квадрифолийную форму, однако не является наперсным крестом, будучи значительно большим по размерам. Однако, как сообщает надпись на ковчеге, эти реликвии Святой Земли были собраны архиепископом во время дипломатической поездки в Царьград и, таким образом, не являются свидетельством паломничества в Палестину. Сами святыни неоднократно упоминаются в ряде «хождений» русских людей в Константинополь, что, несомненно, было известно на Руси. Таким образом, Святогробские реликвии могли попадать в Россию не прямо из Палестины, в связи с чем однозначная интерпретация упоминаний о них как о свидетельстве древнерусских паломничеств в Святую Землю, является некорректной. Зачастую реликвии Святой Земли отражают не конкретные церковные связи Руси и Палестины, а духовную связь Русской Церкви со своими евангельскими истоками.

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

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

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

Среди произведений древнерусской мелкой каменной пластики есть целый ряд иконок XII–XV веков, представляющих явление Ангела женам-мироносицам и апостолам, фоном которого является архитектура храма Воскресения Христова. Эти иконки, несомненно изготовлявшиеся в Древней Руси, а не привозившиеся из Палестины, вместе с тем представляют собой культурно-исторический фон древнерусского паломничества и почитания палестинских святых, который в свою очередь и был порожден самими «хождениями», явившимися активным средством христианизации Руси. Каменные образки, которых к настоящему времени насчитывается около 40, обобщены Т. В. Николаевой в ее капитальном труде, которым мы по преимуществу и пользуемся⁵⁰. Существующие литые иконки Гроба Господня Русского музея в Санкт-Петербурге, представленные немногочисленной группой, лишь более-менее удачно копируют каменные. Нашей задачей является проследить непосредственную связь между эволюцией иконографии иконок и восприятием Святой Земли древнерусскими паломниками.

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

Примечательно, что и письменные источники описывают храм Гроба Господня по-разному: если Павел Силенциарий, Антоний Пьяченский 570 года и византийские памятники говорят о шатровом кивории, то Евсевий Памфил и Аноним 530 года свидетельствуют о ротонде⁵². Все же Н. В. Покровский считает, что авторы этих композиций «держали в уме» образ Константиновского храма⁵³. Изменения в иконографии

Воскресения Христова относятся к IX–XI векам, когда на Востоке появляется догматически осмысленная композиция «Сошествия во ад» как следствия Воскресения, а в саму сцену Воскресения вводятся спящие воины и гроб-саркофаг с опрокинутой крышкой (несомненно, следы латинской иконографии. – А. М.), а на Западе появляется образ Христа-триумфатора, восстающего из гроба, который становится доминирующим в пасхальной иконографии с XIII века⁵⁴.

Отображением архитектурных реалий Палестины в прикладном искусстве занимался и Д. В. Айналов⁵⁵. Он также пришел к выводу, что топографические реалии Святой Земли не находят конкретного воплощения в произведениях прикладного искусства. Отметим, что и Н. В. Покровский и Д. В. Айналов рассматривали, естественно, те памятники, на которых архитектурный фон событий Воскресения Христова наиболее интересен и репрезентативен. Таким образом, в поле их рассмотрения оказались преимущественно достаточно ранние предметы прикладного искусства европейского происхождения, датирующиеся VI–XI веками. Русские каменные иконки с Гробом Господним ими не исследовались.

В настоящее время Н. В. Рындина основательно исследовала вопрос о сложении иконографического типа «Гроба Господня» в Древней Руси с точки зрения методики современного искусствознания⁵⁶. Затрагивая вопрос о связи иконографии с хождениями, исследовательница сделала предположение, что «пространный и подробный рассказ Даниила вряд ли мог послужить основой для целостной и лаконичной композиции, которая характерна для древних произведений мелкой пластики... Описание не может равняться с впечатлениями, связанными с конкретными моделями в виде сионов – эти модели в упрощенной форме воспроизводят храм...»⁵⁷.

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

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

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

условная. Не будучи паломническими реликвиями, они, строго говоря, не составляют даже *background* паломничества, являясь лишь отвлеченными и весьма далекими от живого приобщения к святыням Палестины реминисценциями. При этом иконки противопоставляются гораздо более конкретным моделям Иерусалимского храма — литургическим сосудам типа сионов, используемых в чине каждения великой вечерни и на великом входе⁵⁹.

Однако можно считать доказанным, что эти сосуды, в целом воспроизводящие главнейшую часть Святогробского храма — кувуклии, являлись одновременно собирательным образом всех иерусалимских святынь и иконой Небесного Иерусалима⁶⁰. Попутно отметим, что в плане литургической экклезиологии, воплощенной в архиерейском богослужении, за которым сионы по преимуществу и употреблялись, они скорее свидетельствовали о принадлежности поместной локальной Церкви к соборному единству Церкви Вселенной и об их неразрывном единстве. Т. В. Николаева очень осторожно подходит к связи иконок с Гробом Господним с паломничествами в Святую Землю и, в отличие от Н. В. Рындиной, полагает, что первоначальная разработка этого сюжета была сделана не новгородскими, а южнорусскими, возможно киевскими, мастерами⁶¹.

Дальнейшая разработка этой иконографии происходила в Новгороде. Вместе с тем исследовательница настаивает на самобытности данного иконографического сюжета в Древней Руси: «Ни киевские, ни новгородские, ни среднерусские памятники не имели своим прототипом ни собственно византийские, ни западноевропейские произведения искусства. В древнерусской мелкой пластике из камня есть немало совершенно оригинальных произведений искусства, созданных творчеством русских мастеров, выявивших народный характер в отборе и передаче иконографических сюжетов»⁶². При этом Т. В. Николаева не отрицает черты западноевропейской романской пластики в самом стиле изображений, в характере плоского рельефа и линейной орнаментации одежд в ряде каменных новгородских иконок⁶³. Для нас представляется чрезвычайно важным заключение Т. В. Николаевой о местном сложении иконографии Гроба Господня, что, на наш взгляд, не исключает участия в этом процессе импортированных иконографических типов, однако предполагает, что истоком сложения деталей этого сюжета были непосредственные впечатления паломников Святой Земли. Н. В. Рындина же, как нам кажется, полагает, что воплощение этого сюжета на Руси связано с прешествующей традицией художественных изображений⁶⁴.

В своей монографии Н. В. Рындина разбирает вопросы происхождения и стиля интересующего нас типа иконок на широком фоне развития прикладного искусства на Руси в XIV—XV веках⁶⁵. Само происхождение сюжета определено связывается с Новгородом и массовыми паломничествами новгородцев в Святую Землю, которые порождали характерное для средневековья «сугубо материальное отношение к предмету веры», что и нашло отражение в изготовлении подобных иконок⁶⁶. Непосредственная связь с паломничеством прослеживается в иконке № 286 из Ярославля, где в правом углу изображены паломники, приближающиеся к Иордану⁶⁷. В последующих работах эта паломническая группа уже превращается в волхвов⁶⁸.

Вместе с тем Новгород выступает «как создатель особого типа резной иконы, в которой соединились функции реликвии, оберега и своеобразного топографического указателя»⁶⁹. Трехчастные иконки с изображением Воскресения, Гроба Господня и Распятия являлись своеобразным итинерарием, указывающим на центральные иерусалимские святыни — храмы Святого Гроба, Воскресения и два храма на месте Голгофы⁷⁰. В этом смысле многочастные иконки сопоставимы с европейскими

паломническими инсигниями, которые нашивались на одежду в соответствии с порядком и числом посещаемых святынь. Ряд иконографических деталей находит свое подтверждение в письменных источниках. Изображение Святого Духа в виде голубя над храмом соответствует сообщению хождений о сошествии благодати на святые места именно в этом образе. Изображение Ангельских Сил между столпами храма находит основание в описании храмовых мозаик XV века, сделанном священноиноком из Новгорода Варсонофием⁷¹.

Типологические расхождения в изображении трех-, пяти- и семиглавого храма заключаются в неоднородности источников, разновременных и восходящих к различным художественным традициям⁷². Из этого следует, что источником изображений могут быть только предшествующие изображения. Несмотря на ряд топографических реалий, форма храма на иконах данного типа воспроизводит, по мнению Н. В. Рындиной, не Иерусалимский храм, а Софию Константинопольскую⁷³.

Иконы исследуемого типа использовались не в качестве наперсных образов, а служили «путными» иконами, которые брались в путь в особых мешочках — ладанках⁷⁴. Таким образом, они могли сопровождать русского человека и в паломничестве. В своих последующих работах Н. В. Рындина определенно считает рассматриваемые иконки древнерусскими паломническими реликвиями⁷⁵. Однако, если раньше массовое распространение таких образков в Новгороде объяснялось «наивно-языческой верой в «добрую магию» каменных реликвий»⁷⁶, то теперь иконки рассматриваются как многослойная идейная композиция, отражающая такие представления, «которые невозможно выявить в устойчиво-канонической структуре живописной иконы и которые известны были лишь по письменным источникам и их отражению в фольклоре Нового времени: они отразили канонические толкования литургического действия, древнейшие апокрифы, а также исторические и топографические реалии Святой Земли»⁷⁷. Подчас предполагаемая контаминация догматических, литургических и апокрифических символов настолько сложна, что способна поставить в тупик и образованного богослова, а не только простого верующего человека.

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

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

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

иконостасом и противодействующей русским ересям⁸³. Важно отметить, что в своей последней работе исследовательница выдвигает в общем виде тезис о связи архитектурного фона изображений с реальной историей архитектуры Иерусалимского храма и с сообщениями «хождений в Святую Землю»⁸⁴. «Любопытные результаты, — пишет Н. В. Рындина, — дают наблюдения над эволюцией архитектурных форм в каменных рельефах с «Гробом Господним». Они варьируются от форм древней ротонды над Гробом до храма Воскресения как исторического комплекса с отдельными часовнями-церквями на месте Страстей Господних»⁸⁵. Отмечается «подробный архитектурный фон» иконок⁸⁶, который достаточно точно запечатлел особенности важнейших иерусалимских святынь: «Пожалуй, ни на каких иных восточно-христианских паломнических еволюгиях Святой Город Иерусалим не изображался с такой степенью конкретности»⁸⁷. Однако конкретных наблюдений, сравнивающих эволюцию архитектурного фона иконок с различными описаниями храма и города, имеющимися в «хождениях», до сих пор не существует. Очевидно, над исследователями довлеет тезис об отображении в иконографии абстрактного образа Небесного Иерусалима⁸⁸, который, кстати, даже вынесен в заглавие рассматриваемой статьи.

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

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

Игумен Даниил, совершивший первое древнерусское зафиксированное в источниках «хождение» в Святую Землю в 1104–1107 годах⁸⁹, описывает храм Гроба Господня следующим образом: «Церковь Воскресения Господня сяка: образом круга создана, столпов имать облых 12, а 6 задних, помощена же есть досками мрамалыными красно, двери же имать 6, а на полатах столбов 16 ... над алтарем же написан Христос мусиею. В алтаре же величье написано есть Адамово воздвижение (Сошествие во ад. — А. М.), а горе верх написано есть мусиею Вознесение Господне... Верх же кровный не до конца сведен верхом каменным, но тако сперт досками, деревом тесанным плотничным образом и тако есть без верха и непокрыта ни чем же. Под тем же верхом самым непокрытом есть Гроб Господень ... яко печерка мала иссечена от камене ... 4 локоть в длину и ширину... Влезучи же в печерку ту дверцами теми малыми на десной стране есть яко лавица засечена в том же камене печернем, на той лавице лежало тело Господа нашего Иисуса Христа, и есть ныне та святая лавица покрыта досками мраморяными и есть на стороне проделаны 3 оконцы круглы. И теми оконцами видети святой тот камень и ту целуют все христиане. Висят же во Гробе Господнем 5 кандил великих с маслом деревянным..., пред дверьми печерными лежат три камени ... На том бо камени Ангел сиди явися женам... Вверху же над печеркой тою создан яко теремец красный, на столпцех и верх его сперт кругло, и серебряными чешуйками

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

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

К описанию архитектуры самого храма необходимо добавить образ схождения Святого Огня, как он зафиксирован в «хождениях». История обряда Святого Огня подробно разработана Н. Д. Успенским⁹¹. Несмотря на опровержения игумена Даниила, представления о схождении Благодатного Огня на Гроб в виде голубя или молнии-луча были достаточно распространены и жизнестойки. Об этом сообщают как иеродиакон Зосима в 1420 году, так и иеромонахи-паломники Макарий и Сильвестр в 1704 году⁹². По мнению Н. Д. Успенского, эти противоречивые описания, утверждающие очевидность схождения самого Огня, передают прежде всего внешний образ восприятия обряда, в силу чего научной ценности для изучения самого чина они не представляют⁹³. Но для нашего вопроса как раз они особенно ценны, поскольку именно этот внешний впечатляющий образ мог оказаться зафиксированным в иконографии.

Согласно мнению Н. Д. Успенского, чин Святого Огня только к началу XII века, то есть ко времени хождения Даниила, сформировался как особая литургическая структура в последовании вечерни Великой Субботы, как это явствует из «хождений» того времени и Святогробского Типикона 1122 года⁹⁴. Сам же обряд восходит к чину вечернего светильничного благодарения, сопровождавшегося возжжением светильника в собрании, и к подготовке Воскресенского храма к Пасхальной утрени во время службы 9-го часа⁹⁵. Чин получает свое первоначальное оформление при святителе Софронии Иерусалимском (634 – 643) и находит отражение в различных рукописях Иерусалимского канонария IX–XI веков⁹⁶. К началу XII века относится и складывание особенностей его народно-религиозного восприятия в менталитете массового паломничества, хотя первое описание чуда есть у паломника Бернарда (ок. 870).

Существующие представления о молнии и голубе как образах схождения Святого Огня должны были получить отражение в иконографии Гроба Господня, которая являла собою паломническую практику. Именно это мы и видим в произведениях древнерусской мелкой пластики, передающей схождение Благодатного Огня на Гроб Господень то в виде голубя, то в виде прямых лучей, изображающих действие Духа Святого, то в виде молнии сложной куполовидной формы, имеющей плетеную структуру лучей и сходящей от образа Христа. Сообщая о возжжении Святого Огня на Гробе в Великую Субботу, игумен Даниил говорит, что «невидимо сходит с небеси благодать Божия и взжигаются кандила», упоминая при этом и неверные мнения о схождении Святого Света в виде голубя и в виде молнии⁹⁷.

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

ве огонь, опровергает и иеродиакон Зосима около 1420 года¹⁰¹. Примечательно, что практика чина Огня в Великую Субботу, очевидно, существовала и на Руси в XV веке и была принесена из Иерусалимской практики так же, как и вынос после чтения 5-го Евангелия на утрени Великого Пятка и каждение престола в начале Пасхальной утрени¹⁰². Митрополит Зосима (1490 – 1494) в одном из своих посланий осуждал обряд запечатывания Царских дверей в Великую Субботу, который как раз мог быть связан с чином Святого Огня¹⁰³.

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

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

К образку № 13 восходит иконка № 130, где формы однокупольного храма приближаются к только что описанным. Образ Вознесения заменен изображением голубя в окружении двух ангелов, что должно отражать мнение о схождении огня в «виде голубине». В данном случае замена параллельных лучей, исходящих от Христа, на образ голубя, также символизирующего Дух Святой, представляется оправданной. Мы не согласны с предлагаемой Т. В. Николаевой и Н. В. Рындиной трактовкой Гроба как престола, на котором стоит жертвенная Чаша¹⁰⁴. В этой Чаше мы видим те «кандила стеклянные», которые в Великую Субботу греки и русские ставили непосредственно на Гроб, тогда как «фряжские кандила» были повешены в Кувуклии. Поставление лампад на Гроб после их омовения в Великую Субботу – одна из характерных черт обряда Святого Огня, сохраняющегося в Православной Церкви, которая отмечена в древних евхологиях и чего не существовало в латинской литургической практике¹⁰⁵. Это и объясняет тот факт, что латинские лампы не возгорелись, тогда как поставленные на Гроб лампы Восточной Церкви зажигались.

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

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

2) Однокупольный храм Воскресения дополнен лампадой на Гробе с изображением самого схождения Огня или без, которая получает впоследствии воплощение и в многокупольных композициях. (№№ 130, 367, 161, 153). Отображение позднего этапа развития архитектуры храма Гроба Господня, которая, очевидно, в XIV – XV веках имела вытянутые башенные формы, тоже имеет место в древнерусской пластике. Мы уже упоминали наблюдение Н. В. Покровского об изображениях храма Воскресения в греческих лицевых псалтирях в виде «шатровой будки». Любопытно, что такое изображение иерусалимских храмов мы имеем в древнейшем русском лицевом проскинитарии, входящем в состав Рогожского сборника 1440–1450 годов¹⁰⁶. В данном случае это иллюстрации к «хождению» архимандрита Аграфения 1370 года.

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

Вместе с тем надо помнить, что в Иерусалиме три церкви, и образ храма-города мог представляться трехкупольным. В связи с нашим исследованием стоит обратить внимание на сообщение Зосимы, что вокруг Гроба Господня расположены семь мест богослужений различных конфессий¹⁰⁸. К сожалению, в тексте в этом месте стоит пропуск и упомянуты только «шестая яковити за Гробом» и «против седьмая нестрориане». Непонятно употребление порядкового числительного в женском роде: речь может идти о том, что Зосима называет предельные престолы храма Воскресения часовнями-церквями. Игнатий Смолянин также сообщает о 7 различных Церквах, совершающих службу вокруг Гроба Господня, но поскольку «фрязи» служат в трех местах, то всего престолов получается 9: греки служат «напротив Гроба», римляне – «справа», армяне – «на полатех справа», фрязи – «справа на земли», сирийцы –

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

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

Позволим себе высказать наши соображения относительно интерпретации исследователями многофигурной композиции в нижнем правом углу иконки № 286 из Ярославля. О. И. Подобедова, а вслед за ней Т. В. Николаева и Н. В. Рындина видят здесь изображение волхвов, приносящих дары Младенцу Христу, или же паломников, приближающихся к Иордану в образе обнаженной мужской фигуры¹⁰⁹. Подобному отождествлению, очевидно, способствует соотнесенность богословских образов волхвов и жен-мироносиц. Нам данный сюжет представляется гораздо более простым. Очевидно, мы имеем дело с изображением воинов, стерегущих Гроб, которые так же имеют островежные фригийские шлемы и копья-посохи в руках, как, например, на иконках №№ 141, 142, 143, 242. Правда, здесь они изображены в левом углу иконок и отделены от основной композиции дугообразной рамкой, которая, кстати сказать, имеется и на ярославской иконе, однако без какой-либо связи с воинами-псевдоволхвами.

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

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

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Житие преподобного Феодосия Печерского // Успенский сборник XII – XIII вв. М., 1971. С. 77.
- ² Житие преподобного Феодосия Печерского. С. 75.
- ³ Там же. С. 79.
- ⁴ Шапов Я. Н. Княжеские уставы и Церковь в Древней Руси XI – XIV вв. М., 1972. С. 119.
- ⁵ Романов Б. А. Люди и нравы Древней Руси. М.; Л., 1966. С. 154–155.
- ⁶ Там же. С. 32, 154–156.
- ⁷ Былины // Библиотека русского фольклора. М., 1988. С. 451–466, 470–482.
- ⁸ Стурлусон С. Круг земной. М., 1995. С. 11.
- ⁹ Там же. С. 340–341.
- ¹⁰ Там же. С. 385.
- ¹¹ Там же. С. 408–409.
- ¹² Там же. С. 485.
- ¹³ Путешествие игумена Даниила по святым местам в начале XII столетия // Путешествия русских людей по Святой Земле. СПб., 1839. С. 86.
- ¹⁴ Путешествие игумена Даниила... С. 111–112.
- ¹⁵ Из контекста непонятно, о каком патриархе идет речь: о латинском патриархе, поставленном крестоносцами в 1099 году, или же о Патриархе Иерусалимском.
- ¹⁶ Стурлусон С. Круг земной. С. 485–486.
- ¹⁷ Там же. С. 489.
- ¹⁸ Leibgott N. K. *Pilgrimages and Crusades // From Viking to Crusader. The Scandinavians and Europe 800–1200.* № 489. С. 111. Рис. 3.
- ¹⁹ Стурлусон С. Круг земной. С. 511.
- ²⁰ Там же. С. 525–526.
- ²¹ Мельникова Е. А. Скандинавские рунические надписи. Тексты, перевод, комментарий. М., 1977. №№ 21, 99. С. 66–67, 126.
- ²² Мельникова Е. А. Указ. соч. № 79. С. 106.
- ²³ Памятники древнерусского канонического права. (Памятники XI–XV в.). Ч. I // РИБ. Т. 6. СПб., 1880. Ст. 27.
- ²⁴ Именно такое чтение дается в обоих Кормчих Троице-Сергиевой Лавры XVI века – №№ 205, 206.
- ²⁵ Памятники древнерусского канонического права. С. 27.
- ²⁶ Mitchell S. *Anatolia. Land, men, and gods in Asia Minor.* V. II. The rise of Church. Oxford, 1995. С. 70.
- ²⁷ Stopford J. Some approaches to the archeology of Christian pilgrimage / *World Archeology* 26. Archeology of pilgrimage. 1994; Koster K. *Pilgerzeichen und Pilgermuscheln von mittelalterlichen Santiagostraschen. Saint – Leonard. Rocamadour. Saint – Gilles. Sainiagio de Compostela. Schleswiger Funde und Gesamtberlieferung. / Ausgrabungen in Schleswig. Berichte und Studien* 2. 1983; Haasis- Berner A. *St. Jodokus in Konstanz zu einen neugefunden Pilgerzeichen / Archeologische Nachrichten aus Baden.* 54/ 1955. С. 28–33.
- ²⁸ Автор сердечно благодарит научного сотрудника Санкт-Петербургского ИИМК РАН А. А. Пескову как за любезно предоставленные материалы и публикации по интересующей нас теме, так и за необходимые консультации, полученные нами в процессе подготовки этой статьи.
- ²⁹ Grabar A. *Les ampoules de terra Santa (Monsa – Bobbio).* Paris, 1985; Покровский Н. В. Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских. СПб., 1982.
- ³⁰ Залеская В. Н. Группа свинцовых ампул-евлогий из Фессалоники // *СА.* 1980. № 3. С. 263–269.
- ³¹ Седова М. В. Паломнический комплекс XII века с Неревского раскопа // *Новгородские археологические чтения.* Новгород, 1994. С. 90–94.
- ³² Мусин А. Е. Сословие и археология (к постановке проблемы) // *Новгород и Новгородская земля. История и археология.* Вып. 2. Новгород, 1989. С. 58–62.
- ³³ Колчин Б. А., Хорошев А. С., Янин В. Л. Усадьба новгородского художника XII века. М., 1981.
- ³⁴ Янин В. Л., Зализняк А. А. Новгородские грамоты на бересте из раскопок 1984–1989 годов. М., 1993. С. 15.
- ³⁵ Русанова И. П., Тимошук Б. А. Языческие святилища древних славян. М., 1993. Рис. 33, 5.
- ³⁶ Бельнская Д. А. Кресты и иконки из курганов Подмосковья // *СА.* 1976. № 4.

- ³⁷ Корзухина Г. Ф. Русские клады IX–XIII веков. М.; Л., 1954. № 127. С. 131.
- ³⁸ Kvinto L. La nacre dans l'art decoratif de Tarnovo au XIV s // La culture et l'art dans les terres Bulgares VI–XIV s. Sofia, 1995. С. 101–108.
- ³⁹ Kvinto L. La nacre dans l'art decoratif de Tarnovo. С. 108.
- ⁴⁰ Срезневский И. И. Словарь древнерусского языка. Т. 2, ч. 1. М., 1989. Ст. 3., Т. 3. Ч. 2. Ст. 946–947.
- ⁴¹ Путешествие игумена Даниила... С. 24.
- ⁴² Там же. С. 26.
- ⁴³ Янин В. Л., Зализняк А. А. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1984–1989 годов). М., 1993. С. 52.
- ⁴⁴ Служебник преподобного Варлаама Хутынского (ГИМ. № 33433. Л. 11); Горский А., Невоструев К. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. 3. М., 1869. С. 15.
- ⁴⁵ Волков И. В. Импорт из Святой Земли? (Амфоры группы клейма SSS в Причерноморье и городах Древней Руси) // Проблемы истории. Ростов-на-Дону, 1994. С. 3–8.
- ⁴⁶ Волков И. В. Амфоры Новгорода Великого и некоторые заметки о византийско-русской торговле вином // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Вып. 10. Новгород, 1996. С. 95–97.
- ⁴⁷ Декоративно-прикладное искусство Великого Новгорода. Художественный металл XI–XV веков. М., 1996. С. 95–97.
- ⁴⁸ Шляпкин И. А. Русский крест XII века в г. Гильдестейме // ВАИ. СПб. 1914. Вып. 22.
- ⁴⁹ Рыбаков Б. А. Русские датированные надписи XI–XIV веков. М., 1964. № 54. С. 46–47.
- ⁵⁰ Николаева Т. В. Древнерусская мелкая пластика из камня XI–XV веков // САИ. Е1–60. М. 1983. №№ 13, 71, 72, 86, 88, 126, 127, 130, 137, 141, 142, 143, 144, 153, 154, 156, 158, 161, 162, 163, 166, 191, 192, 193, 194, 210, 218, 242, 272, 274, 275, 286, 297, 300, 367.
- ⁵¹ Покровский Н. В. Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских. СПб., 1892. С. 396.
- ⁵² Покровский Н. В. Указ. соч. С. 396.
- ⁵³ Там же.
- ⁵⁴ Там же.
- ⁵⁵ Айналов Д. В. Примечания к тексту книги «Паломник» Антония Новгородского. 4. Доски Гроба Господня / ЖМНП. 3. СПб., 1906. Отд. 2, 9. Некоторые данные русских летописей о Палестине // Сообщения ИППО. 17. 1906.
- ⁵⁶ Рындина Н. В. Особенности сложения иконографии в древнерусской мелкой пластике. «Гроб Господень» // Древнерусское искусство. Художественная культура Новгорода. М., 1968. С. 233–236.
- ⁵⁷ Рындина Н. В. Особенности сложения иконографии... С. 225.
- ⁵⁸ Там же. С. 236.
- ⁵⁹ Стерлигова И. А. Иерусалимы как литургические сосуды в Древней Руси // Иерусалим в русской культуре. М., 1994. С. 46–62.
- ⁶⁰ Там же. С. 46, 50.
- ⁶¹ Николаева Т. В. Указ. соч. С. 20.
- ⁶² Там же. С. 28.
- ⁶³ Там же. С. 26, 29.
- ⁶⁴ Рындина Н. В. Древнерусская мелкая пластика. Новгород и Центральная Русь XIV–XV веков. М., 1978. С. 113.
- ⁶⁵ Там же.
- ⁶⁶ Там же. С. 14–15.
- ⁶⁷ Там же. С. 16.
- ⁶⁸ Там же. С. 64.
- ⁶⁹ Там же. С. 113.
- ⁷⁰ Там же. С. 112.
- ⁷¹ Там же.
- ⁷² Там же. С. 113.
- ⁷³ Там же. С. 114.
- ⁷⁴ Там же. С. 120.
- ⁷⁵ Рындина Н. В. Древнерусские паломнические реликвии. Образ Небесного Иерусалима в каменных иконах XIII–XV веков // Иерусалим в русской культуре. М., 1994. С. 63–77.
- ⁷⁶ Рындина Н. В. Древнерусская мелкая пластика... С. 15.

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