

**ИСТОРИЧЕСКІЙ
ВѢСТНИКЪ**

**САКРАЛЬНАЯ
ГЕОГРАФИЯ
БЛИЖНЕГО ВОСТОКА**

**ТОМ СОРОК ВОСЬМОЙ
2024**



Дорогие наши читатели! «Исторический вестник»
продолжает свою работу. Мы благодарны вам
за неослабевающий интерес к нашему журналу,
надеемся и впредь радовать вас новыми
открытиями и уникальными публикациями.



Журнал издается при попечении
Российского исторического общества.



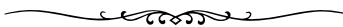
ISSN 2306-4978

ИСТОРИЧЕСКІЙ ВѢСТНИКЪ

САКРАЛЬНАЯ ГЕОГРАФИЯ
БЛИЖНЕГО ВОСТОКА



ТОМ СОРОК ВОСЬМОЙ



Под общей редакцией К.А. Панченко



МОСКВА, 2024

Компьютерный набор редакции.
Дизайн и верстка Ю.В. Филимонова.
Подписано в печать 26.06.2024 г. Формат 84×108 1/16.
Усл.-печ. л. 23,75. Заказ № 32626.

Адрес редакции: 119071, Москва, Ленинский просп., 15А
Тел.: +7 (495) 737-76-32, факс: +7 (495) 730-61-76
E-mail: info@runivers.ru

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору
в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций
(Роскомнадзор).
Свидетельство о регистрации средства массовой информации
ПИ № ФС77-51055 от 3 сентября 2012 г.

© АНО «Руниверс», 2024

*Материалы, публикуемые в журнале «Исторический вестник», могут
не совпадать с точкой зрения редакции.*

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленного оригинал-
макета в типографии ООО «Сам Полиграфист», издательство «Onebook.ru».
Адрес: 129090, Москва, Волгоградский просп., д. 42, корп. 5.
E-mail: info@onebook.ru. Сайт: www.onebook.ru

Журнал издается при поддержке ООО «НИКОХИМ».

ИСТОРИЧЕСКИЙ ВЕСТНИК

Редакция

- А.Э. Титков
главный редактор, кандидат исторических наук
- Д.Р. Жангиев
зам. главного редактора, кандидат исторических наук
- И.Я. Керемецкий
зам. главного редактора, художественный редактор
- К.А. Давыденко
технический редактор
- Т. Лефко
редактор английской версии
- Е.А. Радзиевская
ученый секретарь
- Т.И. Маляренко
корректор

Редакционный совет

- М.В. Баранов
кандидат философских наук, президент АНО «Руниверс»
- С.П. Брюн
научный сотрудник Музеев Московского Кремля
- Р.Г. Гагкуев
доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института российской истории РАН
- В.З. Goldman
Ph.D., профессор кафедры истории исторического факультета Университета Карнеги-Меллона

THE HISTORICAL REPORTER

Editorial Administrative Committee

- Alexey E. Titkov
Editor-in-Chief, Ph.D. in History
- Dmitriy R. Zhantiev
C.Sc. (History), Deputy Editor-in-Chief
- Igor Ya. Keremetskiy
Deputy Editor-in-Chief, Art Editor
- Kseniya A. Davydenko
Technical Editor
- Todd Lefko
Editor of the English Version
- Elizaveta A. Radzievskaya
Academic Secretary
- Tatyana I. Malyarenko
Proofreader

Editorial Board

- Mikhail V. Baranov
C.Sc. (Philosophy), President of ANO «Runivers»
- Sergei P. Brun
Research fellow at the Moscow Kremlin Museums
- Ruslan G. Gagkuev
D.Sc. (History), Leading Researcher at the Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences
- Wendy Z. Goldman
Ph.D., Paul Mellon Distinguished Professor of History at Carnegie Mellon University, History Department

А.А. Горский

доктор исторических наук, профессор, заместитель директора Института российской истории РАН

С.В. Девятков

доктор исторических наук, профессор, советник директора ФСО России, заведующий кафедрой истории России XX–XXI вв. исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова

Д.Р. Жантиев

кандидат исторических наук, доцент Института стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова

С.М. Исхаков

доктор исторических наук, заместитель председателя Секции «История социальных реформ, движений и революций» Научного совета РАН по фундаментальным вопросам российской и зарубежной истории

Г. Кантор

доктор философии Оксфордского университета, Сент-Джонс колледж

С.А. Кириллина

доктор исторических наук, профессор, заведующая кафедрой истории стран Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова

Т.Ю. Кобищанов

кандидат исторических наук, доцент кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова

И.В. Курюкин

доктор исторических наук, профессор кафедры истории России Средневековья и Нового времени факультета архивного дела Историко-архивного института РГГУ и Учебно-научного института русской истории РГГУ

Г.Н. Ланской

доктор исторических наук, профессор кафедры зарубежного регионоведения и внешней политики факультета международных отношений, политологии и зарубежного регионоведения РГГУ

Anton A. Gorskiy

D.Sc. (History), Professor, Deputy Director of Russian Academy of Sciences, Institute of Russian History

Sergey V. Deviatov

D.Sc. (History), Adviser to the Director of Federal Protective Service of Russia, Head of Russian History in XX–XXI cc. Department at Moscow State University, Historical Faculty

Dmitriy R. Zhantiev

C.Sc. (History), Associate Professor at the Moscow State University, Institute of Asian and African Studies

Salavat M. Iskhakov

D.Sc. (History), Vice-Chairman of the Section «History of Social Reforms, Movements and Revolutions» of the Scientific Council of the Russian Academy Sciences on the Fundamental Issues of Russian and Foreign History

Georgy Kantor

D.Phil. (Ancient History), St. John's College, University of Oxford

Svetlana A. Kirillina

D.Sc. (History), Professor, Head of the Department of Middle and Near East History, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University

Taras Y. Kobishchanov

C.Sc. (History), Associate Professor at the Department of Near and Middle Eastern History at Moscow State University, Institute of Asian and African Studies

Igor V. Kurukin

D.Sc. (History), Professor at the Russian State University for the Humanities Institute for History and Archives, Medieval and Modern History Department

Grigoriy N. Lanskoj

D.Sc.(History), professor of the department of Foreign Regional Studies at the faculty of International Relations, Politology and Foreign Regional Studies of Russian State University for the Humanities

- Г.Д. Ленхофф**
Ph.D., профессор кафедры истории исторического факультета Калифорнийского университета в Лос-Анджелесе
- А.В. Марей**
кандидат юридических наук, ведущий научный сотрудник Центра фундаментальной социологии НИУ ВШЭ
- Ф. Мартинес Мартинес**
профессор истории права, Мадридский университет Комплутенсе
- С.В. Орлов**
кандидат экономических наук, доцент, заведующий кафедрой истории общественных движений и политических партий МГУ имени М.В. Ломоносова
- Д. Панатери**
Ph.D., доцент истории права Университета Буэнос-Айреса
- К.А. Панченко**
доктор исторических наук, профессор кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова
- Е.И. Пивовар**
председатель редакционного совета, доктор исторических наук, президент РГГУ, профессор, академик РАН
- А.Э. Титков**
кандидат исторических наук, главный редактор журнала «Исторический вестник»
- А.А. Улунян**
доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института всеобщей истории РАН
- В.В. Хутарев-Гарнишевский**
кандидат исторических наук, доцент кафедры культурологии Московского государственного института культуры

-
- Gail D. Lenhoff**
Ph.D., Professor at University of California Los Angeles, History Department
- Alexander V. Marey**
Ph.D. in Theory and History of Law and the State (L.D.), Distinguished Researcher of Higher School of Economics, Center of Fundamental Sociology
- Faustino Martínez Martínez**
Associate Professor of Complutense University of Madrid, History of Law and Institutions Department
- Stepan V. Orlov**
C.Sc. (Economics), Associate Professor, Head of the Department of the History of Social Movements and Political Parties at Moscow State University, Historical Faculty
- Daniel Panateri**
D.Sc. (History), Lecturer at the University of Buenos Aires, History of Law
- Constantin A. Panchenko**
D.Sc. (History), Professor of the Institute of Asian and African Studies of the Moscow State University (Department of the Middle Eastern History)
- Efim I. Pivovar**
Chairman of the Editorial Board of the Historical Reporter, D. Sc. (History), President of Russian State University for the Humanities, Professor, Academician of Russian Academy of Sciences
- Alexey E. Titkov**
C.Sc. (History), Editor-in-Chief of the Historical Reporter
- Arutyun A. Ulunyan**
D.Sc. (History), Chief Researcher at Russian Academy of Science, Word History Institute
- Vladimir Hutarev-Garnishevsky**
C.Sc. (History), Associate Professor at the Moscow State Institute of Culture



ОТ РЕДАКЦИИ

Предлагаемый вниманию читателей номер журнала посвящен теме сакральной географии в христианских и мусульманских культурах Ближнего Востока в широком временном диапазоне от поздней Античности до Новейшего времени. Понятие «сакральная география» включает в себя обширный спектр сюжетов, таких, как объекты поклонения, «места силы», календарный цикл праздников, паломничество и сопутствующие ритуалы в религиозных традициях самых разных народов и цивилизаций.

Эта тематика ни в коей мере не сводится к описательным, нарративным сюжетам, реконструкциям застывшей картины святых мест и религиозных обрядов той или иной этноконфессиональной группы. Сакральную географию есть смысл изучать только в динамике, как процесс постоянного изменения, усложнения или упрощения системы культовых объектов, разрастания или упадка вдохновленного ими литературного творчества, отливающегося в паломнические итинерарии и циклы преданий, связанных с местами поклонения. Динамика сакральной географии выступает индикатором жизненной энергии того или иного народа. Культ пророков, святых, мучеников образует кристаллическую решетку этномаркеров, поддерживающих идентичность любого человеческого сообщества. Места поклонения фиксируют его связь с «вмещающим ландшафтом». Традиции паломничества способствуют этнической или надэтнической консолидации. В некоторых случаях на них держится сама экономика религиозных структур. Соответственно, утрата звеньев сакральной географии, забвение соответствующих традиций ведут к ослаблению резистентности этноконфессиональной группы перед лицом внешних вызовов, что может закончиться ее исчезновением. Задачи и направления изучения сакральной географии рассматриваются во ввводной статье К.А. Панченко.

Материалы первого раздела номера посвящены различным аспектам почитания святых мест в христианских культурах византийского круга. Общетеоретические сюжеты типологии и эволюции священных пространств на примере конкретных регионов Крыма и византийского Египта рассматриваются в статьях П.В. Кузенкова и А.В. Войтенко.





Несколько выходя за рамки восточнохристианского мира, Д.Е. Мишин представляет картину сакральной географии сасанидского Ирана, империи, столь же идеологически мотивированной, как и ее вечный противник христианская Византия. Иранский зороастризм — религия, типологически не имеющая ничего общего с христианством; тем интереснее сопоставить общее и особенное в моделях сакральной географии двух идеократических империй. В принципе, потребность в своей системе мест поклонения и завязанных на нее обрядах так или иначе присуща любому человеческому сообществу, и носители самых разных цивилизаций иной раз демонстрируют удивительное сходство традиций почитания священных объектов.

Наряду с общетеоретическими сюжетами в номере представлены конкретные примеры локальных или региональных систем мест поклонения и их эволюции в тесной взаимосвязи с судьбами окружающих их христианских сообществ. Так, статья К.А. Панченко посвящена христианской «резервации» центральной Сирии — плато Каламун между Дамаском и Хомсом, до недавнего времени — зоне компактного расселения христиан и бытования новоарамейского наречия, с сетью монастырей и местночтимых объектов поклонения. Волны развития, усложнения и деградации этой системы можно попытаться связать с этнокультурными и демографическими процессами в среде христианского населения региона.

Многие из узлов ближневосточной сакральной географии имели не региональный, а общехристианский характер, собирая вокруг себя представителей далеких друг от друга народов и культур. Наряду с Иерусалимом, обителями Иудейской пустыни и рядом других монашеских сообществ это был монастырь Св. Екатерины на Синае, мощный центр духовной гравитации христианского мира. В статье Е.В. Романенко рассматриваются гипотетические сюжеты паломничества на Синай Нила Сорского, одного из величайших монашеских авторитетов средневековой Руси.





Проблематика святых мест Палестины была столь же значима для русского сознания и в последнее столетие Российской империи — вспомним, что спор о владении ключами Вифлеемской базилики Рождества послужил предлогом для начала Крымской войны. В начале XX в. Россия в лице ряда полугосударственных структур имела значительное влияние в ближневосточном регионе, отражением чего стал проект великой княгини Елизаветы Федоровны, возглавлявшей Императорское Православное Палестинское общество, получить в российскую собственность ряд участков внутри храма Гроба Господня. Этой близкой к воплощению, но в итоге несбывшейся мечте великой княгини посвящена статья Е.Ю. Ковальской.

Второй блок материалов номера связан с аналогичными сюжетами сакральной географии уже на примере исламской цивилизации.

Одним из стержневых ритуалов почти любой культуры выступает институт паломничества к святыням своей религии. Однако, пожалуй, нигде эта традиция не возведена на такую высоту, как в исламе. Хадж (паломничество) к святым городам Аравии выступает одной из важнейших религиозных обязанностей мусульманина. На протяжении веков паломничество играло огромную роль в идейно-политической и социальной жизни мусульманских обществ, а также выступало основой экономики святых городов Хиджаза. В частности, претензии османских султанов на лидерство в мусульманском мире подкреплялись их титулом *хадим аль-харамейн* («слуга двух святынь», то есть Мекки и Медины). Важнейшей обязанностью османской государственной системы считались ежегодная организация и проведение паломнических караванов. Один из них, возглавлявшийся дамасским пашой, объединял потоки паломников из азиатских и европейских территорий, входивших в мусульманскую цивилизацию; другой, снаряжавшийся властями османского Египта, вел в Мекку богомольцев из африканских стран. Функционированию этих двух паломнических маршрутов — египетского и сирийского — посвящены статьи С.А. Кириллиной и Д.Р. Жантиева. Систему духовных центров на крайнем юго-западе мусульманского мира, на





стыке Магриба и тропической Африки, рассматривает в своем исследовании В.В. Орлов. Картина мусульманских сакральных пространств, поданная с восточного, шиитского ракурса иранским интеллектуалом XI в. Насиром-и-Хусрау, представлена в статье М.А. Рейснер.

Проблема легитимации и сакрализации своей власти так или иначе стояла перед всеми мусульманскими правителями, однако, может быть, наиболее чувствительной она была в Мамлюкском султанате средневекового Египта, управлявшемся сословием воинов-рабов, мусульман в первом поколении. Статья М.Ю. Илюшиной показывает, как мамлюкские султаны, отнюдь не претендуя на собственный духовный авторитет, пытались вписать свои усыпальницы в сакральный ландшафт Египта, обрести благодать местных духовных авторитетов.

Крайне любопытными выглядят сюжеты противоборства цивилизаций с разными системами сакральной географии и моделями ее восприятия. Одним из таких эпизодов, оставивших по себе долгую память, был Египетский поход Бонапарта, когда в непосредственной близости от главного святого города авраамических религий произошло драматическое столкновение нескольких непохожих миров. Статья Т.Ю. Кобищанова рассматривает события Египетского похода в контексте восприятия сакральных объектов региона в мусульманской и христианской традициях, а также с секулярной точки зрения французского революционного общества, представленного Бонапартом и его окружением.

Сакральная география неоднократно выступала полем битвы в конфликтах цивилизаций. Разрушение вражеских культовых объектов или присвоение чужих «мест силы» являются самыми частотными и наглядными проявлениями этого. Яркий пример такого рода — судьба главного византийского собора, храма Св. Софии, ставшего мечетью Айя София, а в недавнее время претерпевшего ряд других резких изменений своего статуса. Исследование М.И. Якушева посвящено трансформации внутреннего облика мечети в османскую эпоху и восприятию этого европейскими художниками, работавшими в османской столице.





Секулярные государства Нового и Новейшего времени в не меньшей степени, чем религиозно мотивированные средневековые общества, заинтересованы в конструировании своей сакральной географии. Как правило, такие идейно значимые объекты в наше время носят светский характер, чаще всего они ассоциируются с событиями военной истории. Достаточно остро стоит потребность в своих культовых местах у недавно возникших государств без серьезной исторической традиции, таких, как арабские княжества Персидского залива. Работа Е.С. Мелкумян рассматривает попытки сконструировать собственное славное прошлое в Кувейте, чья история непродолжительна и небогата яркими событиями.

Материалы, представленные в этом номере, отражают лишь малую часть возможных ракурсов изучения объектов поклонения и завязанных на них традиций. Хочется надеяться, что настоящая публикация стимулирует интерес к сакральной географии — именно как динамическому явлению, отражающему политические интересы, культурное творчество, социальную динамику, духовные искания самых разных людей и тех народов и культур, которые они представляли.

Несмотря на то, что номер является тематическим, в нем публикуется материал, подготовленный В.В. Хутаревым-Гарнишевским — «Февральская революция в Москве в наблюдениях, слухах и диалогах. Из дневников Н.П. Вишнякова». Решение о размещении в тематических номерах документов и источников, не связанных с основной темой, принимается редакцией по мере готовности материалов, публикация которых была начата ранее. Данная публикация продолжает издание эпистолярного наследия Вишнякова, начатого в 38-м номере журнала, и является отрывками из двух рукописей: «Автобиографические заметки» и «Думские воспоминания и впечатления».

А.Э. Титков

Главный редактор журнала «Исторический вестник»





EDITORIAL

Readers will be excited to learn that this issue of the Historical Reporter explores sacred geography in Christian and Muslim cultures of the Middle East across a broad timeline, from Late Antiquity to Modern times. The concept of «sacred geography» includes a wide range of subjects, such as worship sites and «places of power», along with the associated festival calendar, pilgrimages, and accompanying rituals, as observed in the religious traditions of diverse peoples and civilizations.

This subject is by no means reduced to descriptive, narrative stories, or frozen snapshots of holy sites and religious rituals typical of this or that ethno-confessional group. The only viable way to study sacred geography is as a dynamic process: as constant change, complication or simplification of the religious site system, and the growth or decline of the literary creativity inspired by such sites, which manifests through pilgrimage itineraries and legend cycles associated with places of worship. The dynamics of sacred geography serve as a vitality indicator for a specific people. The veneration of prophets, saints, and martyrs crystallizes into the metaphorical lattice of ethnographic markers, which uphold the identity of any human community. Places of worship have a clearly visible connection to the landscape they are integrated into. Pilgrimage traditions foster ethnic or supra-ethnic consolidation. In some instances, the very economy of religious structures is built upon them. Consequently, if elements of sacred geography are lost and the related traditions are forgotten, this can weaken the ethno-confessional group's resilience against external challenges, which can end in it disappearing entirely. The tasks and aspects of studying sacred geography are discussed in the introductory article by Constantin A. Panchenko.

The first section of the issue focuses on various aspects of venerating holy sites in Christian cultures of the Byzantine tradition. General theoretical insights into the typology and evolution of sacred spaces, exemplified by specific regions like Crimea and Byzantine Egypt, can be found in the articles by Pavel V. Kuzenkov and Anton A. Voytenko.





Venturing slightly beyond the Eastern Christian realm, Dmitry E. Mishin offers an overview of the sacred geography in Iran under the Sasanian dynasty, an empire as ideologically driven as its perennial rival, Christian Byzantium. Iranian Zoroastrianism, a religion with no typological similarities to Christianity, presents a fascinating opportunity to compare both the unique and shared aspects of the two ideocratic empires' sacred geographical models. In its essence, the need for a system of places of worship and associated rituals is inherent to any human community, and representatives of vastly different civilizations occasionally show remarkable similarities in their traditional ways of venerating holy sites.

Alongside general theoretical discussions, this issue showcases specific examples of local or regional holy site systems, as well as their evolution and its close ties to the destinies of the surrounding Christian communities. For instance, the article by Constantin A. Panchenko is dedicated to the Kalamun plateau, an area in central Syria between Damascus and Homs that, until recently, was home to a dense Christian population and a hub for the New Aramaic dialect, featuring a network of monasteries and local places of worship. This system's development, complexity, and degradation can be linked to the ethno-cultural and demographic processes within the Christian population of the region.

Many nodes of Middle Eastern sacred geography had not just regional, but pan-Christian significance, attracting the faithful from diverse and distant peoples and cultures. Alongside Jerusalem, the monasteries of the Judean Desert, and several other monastic communities, such notable sites include the monastery of St. Catherine on Sinai, a major spiritual gravitational center of the Christian world. The article by Elena V. Romanenko goes over hypothetical scenarios of pilgrimage to Sinai by Nilus of Sora, one of Medieval Russia's most revered monastic figures.





The subject of the holy sites of Palestine continued to carry great significance in Russia throughout the last century of the Russian Empire: one need only consider that the dispute over the possession of the keys to the Bethlehem Basilica of the Nativity was a pretext for starting the Crimean War. In the early 20th century, Russia, represented by various semi-government-run entities, wielded considerable influence in the Middle East, as evidenced by the project run by Grand Duchess Elizabeth Feodorovna, head of the Imperial Orthodox Palestine Society, with the goal of securing Russian ownership of several plots within the Church of the Holy Sepulchre. This dream of the Grand Duchess, which was so close to becoming real but ultimately remained unfulfilled, is the focus of the article by Elena Y. Kovalskaya.

The issue's second segment continues with similar themes of sacred geography, this time exemplified by Islamic civilization.

Going on pilgrimages to the sacred shrines of the respective religion counts among the fundamental rituals in almost any culture. Yet there is hardly any other faith where this tradition is held in such high regard as in Islam. The Hajj, the pilgrimage to the holy cities of Arabia, stands as one of the most crucial religious obligations for Muslims. For centuries, this pilgrimage has played a significant role in the ideological, political, and social life of Muslim societies, on top of forming the economic backbone for the holy cities of the Hijaz region. To cite one example, the Ottoman sultans' claims to leadership in the Muslim world were bolstered by their title of *khadim ul-haramain* (Custodian to the Two Holies: i.e., Mecca and Medina). Organizing and overseeing annual pilgrimage caravans was considered a paramount duty of the Ottoman state system. One such caravan, led by the Damascus Pasha, merged pilgrim streams coming from the Asian and European territories that were part of the Muslim civilization; another, organized by Ottoman Egyptian authorities, guided pilgrims to Mecca from Africa. The operation of these two pilgrimage





routes—the Egyptian and the Syrian—is discussed in the articles by Svetlana A. Kirillina and Dmitriy R. Zhantiev. The system of spiritual hubs at the extreme south-west of the Muslim world, where the Maghreb meets tropical Africa, is analyzed in the study by Vladimir V. Orlov. The depiction of sacred sites in Islam from the eastern Shia perspective of the 11th century Iranian intellectual Nasir-i-Khusraw is presented in the article by Marina L. Reysner.

The issue of adding legitimacy and religious weight to their rule was a concern for all Muslim rulers, but it became particularly acute in Medieval Egypt's Mamluk Sultanate, governed by a class of warrior-slaves who were first-generation Muslims. The article by Milana Yu. Iliushina illustrates how the Mamluk Sultans, without claiming any personal spiritual authority, endeavored to integrate their mausoleums into Egypt's sacred landscape to gain favour with local spiritual leaders.

The narratives of civilization clashes, each with its own system and perception of sacred geography, are of particular interest. One particularly memorable instance of such a clash was Bonaparte's Egyptian Campaign, where several distinct, almost alien worlds dramatically collided in the direct vicinity of the Abrahamic faiths' main holy city. The article by Taras Y. Kobishchanov examines the events of the Egyptian Campaign in terms of how the region's sacred sites were perceived within the Muslim and Christian traditions, as well as how they were regarded from the secular viewpoint of the French revolutionary society represented by Bonaparte and his circle.

Sacred geography has often served as the battleground in conflicts between civilisations. This most commonly and visibly manifests through destroying the enemy's sites of worship and appropriating other cultures' «places of power». A notable example is the fate of the main Byzantine cathedral, the Church of St. Sophia, which became the Hagia Sophia Mosque, and has recently undergone several dramatic changes in its status. Mikhail I. Yakushev researches how the mosque's interior transformed in





the Ottoman era and how this was perceived by European artists working in the Ottoman capital.

Modern and postmodern secular states are just as invested in creating their own sacred geography as their religiously driven Medieval counterparts. Today's ideologically significant sites are typically secular, and often associated with major milestones from military history. Some newly established states, like the Arabian principalities of the Persian Gulf, do not have much of a storied past, and thus urgently require their own religious landmarks. Elena S. Melkumyan's work explores efforts to construct a unique and illustrious heritage in Kuwait, a country with a brief and not quite eventful history.

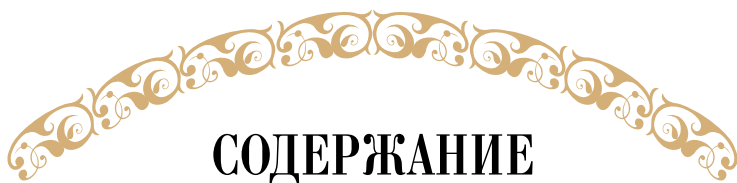
The materials in this issue cover only a fraction of the potential perspectives on studying places of worship and the associated traditions. We are hoping that our journal will foster interest in sacred geography, specifically as a dynamic phenomenon that mirrors the political interests, cultural creativity, social dynamics, and spiritual pursuits of an endless variety of diverse peoples and their respective cultures.

Although this issue is dedicated to one specific topic, we have also included a study prepared by Vladimir V. Hutarev-Garnishevsky: *The February Revolution in Moscow Through Observations, Rumors, and Dialogues*. Based on the Diaries of N.P. Vishnyakov. The editorial board decides to incorporate unrelated documents and sources into a dedicated issue if such materials began the process of publication previously, upon their completion. This publication continues the release of Vishnyakov's epistolary heritage, which began with the 38th issue of the journal, featuring excerpts from two manuscripts: *Autobiographical Notes and Duma Memories and Impressions*.

Alexey E. Titkov

Editor-in-Chief of the Historical Reporter





СОДЕРЖАНИЕ

К.А. Панченко. Сакральная география в истории
авраамических религий Востока 20

ХРИСТИАНСКАЯ И ЗОРОАСТРИЙСКАЯ САКРАЛЬНАЯ ГЕОГРАФИЯ БЛИЖНЕГО ВОСТОКА

П.В. Кузенков. Империя-вселенная и ее ареал.
О приложении концепта государства-цивилизации
к истории Византии 38

А.В. Войтенко. «Пространство святых» как особенность
сакральной географии поздней Античности (на примере Египта) . . 62

Д.Е. Мишин. Зороастрийская сакральная география
Сасанидской державы 82

К.А. Панченко. Христианская сакральная география
плато Каламун в Средневековье и Новое время 112

Е.В. Романенко. Паломничество Нила Сорского
на Христианский Восток 132

Е.Ю. Ковальская. Несбывшаяся мечта великой княгини
Елизаветы Федоровны: к вопросу о проекте русского присутствия
в храме Гроба Господня (1912–1917 гг.) 160

САКРАЛЬНАЯ ГЕОГРАФИЯ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ МУСУЛЬМАНСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

С.А. Кириллина. Египетский паломнический маршрут
(дарб ал-хадж ал-мисрий) — ключевое звено сакральной
географии мира ислама (XVII–XVIII вв.) 204





- Д.Р. Жангиев.** «Врата Каабы»: Дамаск и сирийский маршрут хаджа в сакральной географии османской Сирии в XVI–XIX вв. 224
- М.Л. Рейснер.** Между Меккой и Каиром: «старая» и «новая» сакральная география в «Книге путешествия» и поэзии Насир-и Хусрава (1004–1088). 240
- М.Ю. Илюшина.** Мамлюкская сакральная топография: стратегия и практика репрезентации власти. 254
- В.В. Орлов.** Сакральное знание и сотрудничество региональных ученых традиций: опыт Магриба и Сахеля (XVI–XIX вв.) 270
- Т.Ю. Кобищанов.** Сакральные пространства и Восточная экспедиция Наполеона Бонапарта 286
- М.И. Якушев.** Сакральное пространство Св. Софии в восприятии европейских художников. 304
- Е.С. Мелкумян.** Эль-Джахра как символ воинской доблести Кувейта. 328

ИСТОЧНИКИ

- В.В. Хутарев-Гарнишевский.** Февральская революция в Москве в наблюдениях, слухах и диалогах. Из дневников Н.П. Вишнякова 342





CONTENTS

SACRED GEOGRAPHY OF THE MIDDLE EAST

Editor: **Constantin A. Panchenko**

Constantin A. Panchenko. Sacred Geography in the History
of Abrahamic Religions of the East 20

CHRISTIAN AND ZOROASTRIAN SACRED GEOGRAPHY OF THE MIDDLE EAST

Pavel V. Kuzenkov. The Empire-Universe and Its Area.
On the Application of the Concept of State-Civilization
to the History of Byzantium 38

Anton A. Voytenko. «The Space of the Saints» as a Feature of the Sacred
Geography in Late Antiquity (Using the Example of Egypt)..... 62

Dmitry E. Mishin. Zoroastrian Sacred Geography
of the Sasanid Empire 82

Constantin A. Panchenko. Christian Sacred Geography
of the Kalamun Plateau in the Middle Ages and Modern Era..... 112

Elena V. Romanenko. Pilgrimage of Nil Sorskyto the Christian East . 132

Elena Y. Kovalskaya. The Unfulfilled Dream of Grand Duchess
Elizabeth Feodorovna: the Project of Russian Presence
in the Church of the Holy Sepulchre (1912–1917) 160

SACRED GEOGRAPHY OF THE ISLAMIC CIVILIZATIONS

Svetlana A. Kirillina. Egyptian Pilgrimage Route (Darb Al-Hajj
Al-Misriy). A Key Link in the Sacred Geography of the Islamic
World (17th–18th Centuries) 204





Dmitriy R. Zhantiev. The Gate of the Kaaba: Damascus and the Syrian Hajj Route in the Sacred Geography of Ottoman Syria from the 16th to the 19th Centuries	224
Marina L. Reysner. Between Mecca and Cairo: «Old» and «New» Sacred geography in the «Book of the Ravel» and Poetry of Nasir-i Khusraw (1004–1088)	240
Milana Yu. Iliushina. Mamluk Sacred Topography: Strategy and Practice of Power Representation	254
Vladimir V. Orlov. Sacred Knowledge and Cooperation Among Regional Scholarly Traditions: Insights from the Maghreb and the Sahel (16th–19th Centuries)	270
Taras Y. Kobishchanov. Sacred Spaces and the Eastern Expedition of Napoleon Bonaparte.	286
Mikhail I. Yakushev. The Sacred Space of Hagia Sophia in the Perception of European Artists	304
Elena S. Melkumyan. Al Jahra as a Symbol of Kuwaiti Military Valor.	328

SOURCES

Vladimir V. Hutarev-Garnishevsky. The February Revolution in Moscow Through Observations, Rumors, and Dialogues. Based on the Diaries of N.P. Vishnyakov	342
---	-----





DOI: 10.35549/HR.2024.2024.48.017

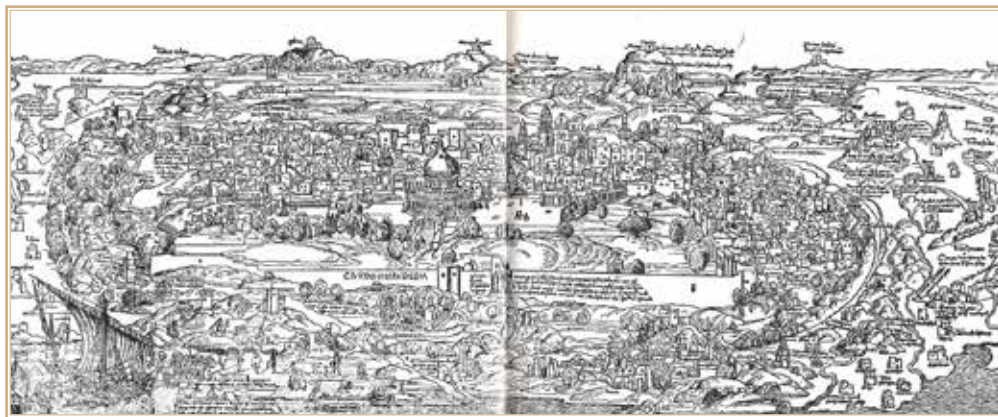
К.А. Панченко

САКРАЛЬНАЯ ГЕОГРАФИЯ В ИСТОРИИ АВРААМИЧЕСКИХ РЕЛИГИЙ ВОСТОКА



Темой настоящего номера выступает проблематика сакральной географии в ближневосточных религиозных системах от поздней Античности до Нового времени. Это понятие включает в себя широкий спектр сюжетов — объекты поклонения, «места силы», календарный цикл праздников, паломничество и сопутствующие ритуалы в религиозных традициях ислама, восточного христианства, иудаизма.

Предлагаемая проблематика ни в коей мере не сводится к описательным, нарративным сюжетам, реконструкциям застывшей картины святых мест и религиозных обрядов той или иной этноконфессиональной группы. Сакральную географию есть смысл изучать только в динамике, как процесс постоянного изменения, усложнения или упрощения системы культовых объектов, разрастания или упадка вдохновенного ими литературного творчества, отливающегося в паломнические итерарии и циклы преданий, связанных с местами поклонения. Динамика сакральной географии выступает индикатором жизненной энергии того или иного народа. Культ «своих» пророков, святых, мучеников образует кристаллическую решетку этномаркеров, поддерживающих идентичность любого человеческого сообщества.



Иерусалим, святой город трех религий. Гравюра Эрхарда Рёвиха. 1483 г.

С другой стороны, утрата звеньев сакральной географии, забвение соответствующих традиций ведут к ослаблению резистентности этноконфессиональной группы перед лицом внешних вызовов, что может закончиться ее исчезновением. Во многих случаях сакральная география выступает главным этнообразующим фактором, и ее разрушение означает «национальную катастрофу», если такие понятия применимы для доиндустриальных обществ. Еще ассирийцы практиковали вывоз статуй богов из разоренных капищ поверженных народов с целью раздавить противника морально и лишить его воли к дальнейшему сопротивлению.

Самым ярким примером связи между исторической судьбой народа и его сакральной географией выступают евреи эпохи Второго храма. Иерусалимский храм выступал для них не главным, а единственным святым местом на земле, каналом связи народа Израиля с Богом. Альтернативных святилищ других религий на территории, подконтрольной династии Хасмонеев, они не терпели — отсюда разрушение храма самаритян на горе Горизим в 128 г. до н.э. Самаритяне потом пытались его воссоздать с таким же упорством, с каким евреи стремились к восстановлению Иерусалимского храма, уничтоженного римлянами в 70 г. в ходе Иудейской войны. Это событие, разрушение Второго храма, стало для евреев тяжелейшей психологической травмой, разделившей их историю на «до» и «после». Значительная часть «Мишны», сборника текстов еврейской религиозной традиции, составленного несколькими поколениями книжников, живших уже после Иудейской войны, посвящена мелочной регламентации ритуалов в Иерусалимском храме, который больше не существовал в природе. Согласно одному из объяснений, еврейские мудрецы были твердо убе-

ждены, что храм когда-нибудь будет восстановлен, и жизнь вернется в норму¹. Восстание Бар Кохбы, последнее масштабное выступление евреев против Рима (132–135 гг.) под эсхатологическими лозунгами финальной битвы Света и Тьмы, началось после того, как император Адриан принял решение построить на месте развалин Иерусалима новый город Элия Капитолина, тем самым перечеркивая даже иллюзорную надежду на восстановление Храма².

Череда попыток возрождения Иерусалимского храма на этом не закончилась, но важнее отметить, что подобное отношение к сакральной географии свойственно в той или иной степени всем культурам и религиям. Но если у большинства из них истоки сложения системы святых мест теряются в дописьменной праистории, то на примере христианства и ислама историк может детально наблюдать процесс зарождения и становления кристаллической решетки топографических маркеров новой религии.

Первый набросок христианской сакральной географии был создан меньше чем за пару десятилетий, еще при жизни императора Константина. Огромные ресурсы были вложены в создание зримых символов новой религии — храма Гроба Господня, базилики Рождества в Вифлееме, храма Вознесения на Елеонской горе, первых соборов Константинополя и Антиохии, развитие инфраструктуры паломничества в Палестине, ставшей Святой землей христианской империи. Далее сакральная география христианства развивалась волнообразно — так, очередные кампании по зачистке ландшафта от языческих храмов или подъем христианской строительной активности можно видеть в правление императоров Феодосия (379–395) и Юстиниана (527–565).

При этом каждый из регионов империи выстраивал свою собственную систему мест поклонения, претендуя на прямую связь с евангельской историей. Так, если в Эдессе главной святыней был плат с Нерукотворным образом Христа, то в соседнем Манбидже (носившем, кстати, имя Иераполис — «Святой город» — это был центр дохристианского культа богини Атагартис) не мог не появиться альтернативный объект поклонения — черепица крыши, на которой отпечатался тот же Неру-

¹ Шиффман Л. От текста к традиции. История иудаизма в эпоху Второго храма и в период Мишны и Талмуда. Иерусалим; М., 2002. С. 156–162; Ткаченко А.А. Иудаизм раввинистический / ПЭ. Т. 28. С. 405–407.

² Schuerer E. The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. — A.D. 135). Edinburg, 1973. P. 534–542.



Св. Кувуклий в храме Гроба Господня. Гравюра Эрхарда Рёвиха. 1483 г.

котворный образ, когда его, по преданию, по дороге в Эдессу спрятали на ночь на крыше дома в Манбидже³.

Другой пример — пребывание Святого семейства в Египте. Краткое упоминание об этом в Евангелии от Матфея уже к концу IV в. отлилось во вполне конкретный итинерарий с центром в г. Гермополисе (аль-Ашмунайне). Эти предания о путешествии Святого семейства разрастались с каждым столетием, обрастая новыми подробностями и остановочными пунктами. Тем самым Египет позиционировался как своего рода Святая земля. Причем сами тексты о тех или иных объектах, связанных со Святым семейством, для придания им дополнительного авторитета приписывались почитаемым патриархам Александрийской церкви, в реальности жившим за век или два до создания этих сочинений⁴.

К моменту арабского завоевания долина Нила была покрыта густой сетью сакральных мест — церквей, часовен, монастырей, мавзолеев, связанных с теми или иными локальными святыми. Тем самым обеспечивалась укорененность египетских христиан-коптов на своей земле. Тем не менее, в первое столетие Аббасидов коптская община пережила тяжелый социальный, демографический и моральный кризис, стимулировавший ее исламизацию. Археологи отмечают исчезновение между

³ Segal J. Edessa, «the Blessed City». Oxford, 1970. P. 78.

⁴ Swanson M. The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641–1517). Cairo; N.Y., 2010. P. 12–13.



Мечеть Омейядов, Дамаск. 708–715 гг. Фото автора

серединой VIII в. и серединой IX в. в египетской глубинке множества маленьких церквей, посвященных местночтимым святым. На их место пришли обширные, но немногочисленные церкви, носившие имена основных фигур христианского культа, как св. Георгий. Тем самым сакральный ландшафт Египта расчищался, чтобы в будущем заполниться уже гробницами локальных мусульманских святых⁵.

Мусульманская сакральная география развивалась столь же волнообразно. Ее базовые точки возникли достаточно быстро — мекканская Кааба, могила пророка в Медине, мечеть аль-Акса, Купол Скалы, мечеть Омейядов в Дамаске (кстати сказать, место битвы с Даджжалем-Антихристом в Судный день). Складывалась и оппозиционная шиитская сетка святых мест вокруг гробниц имамов-мучеников (уже халиф аль-Мутаваккиль (847–861) принимал меры к подавлению шиитского паломничества в Кербелу). Но настоящий бум заполнения вмещающего ландшафта мусульманскими местами поклонения начался позже. Его связывают с так называемым «суннитским возрождением» XI в., которое получило новый стимул в следующее столетие в обстановке противостояния с крестоносцами. Между серединой XI в. и началом XIII в. в сиро-палестинском регионе на волне религиозного энтузиазма воз-

⁵ Brett M. Population and conversion to Islam in Egypt in Medieval Period / Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras // OLA. 140. Leuven, 2005. P. 1–32, здесь p. 19.



Минарет Иисуса, юго-восточная оконечность мечети Омейядов. *Фото автора*

никли сотни мест поклонения — гробниц библейских пророков, *сахабов* (сподвижников Мухаммада) (часто эти объекты, уже «забытые», удавалось идентифицировать через вещие сны), а также усыпальниц прославленных алимов и суфийских святых того времени. Ученые называют эти святыни «вторичными» локациями, отличая их от изначальной, «первичной» сети мест поклонения, завязанной на несколько религиозно значимых городов — Иерусалим, Вифлеем, Хеврон и др. Теперь центры паломничества появлялись в самых маргинальных городках и деревнях. Причем ученые географы, вроде аль-Якута (1178/80–1229), весьма скептически относились к аутентичности этих якобы гробниц *сахабов* и пророков. Однако низовая народная инициатива, плодившая сакральные объекты, находила поддержку у правящих элит и алимовского корпуса (в отличие от более поздних времен, когда ханбалитские очистители ислама пытались бороться с народными культурами)⁶.

Одним из самых зримых проявлений того, как функционирует система сакральной географии, выступает традиция паломничества. Она способствует этнической или надэтнической консолидации верующих — достаточно привести пример мусульманского хаджа. В некоторых случаях на этих паломнических потоках держится сама экономика религиозных структур или святых городов.

⁶ *Talmon-Heller D. Graves, Relics and Sanctuaries: the Evolution of Syrian Sacred Topography (11th–13th cent.) // ARAM, 18–19 (2006–2007). P. 601–620.*



Сергиополис (Расафа), центр культа свв. Сергия и Вакха в Сирийской пустыне.
 Базилика Святого Креста. 559 г. *Фото автора*

Хорошо известно, что экономическое выживание Мекки и Медины зависело исключительно от масштабов хаджа и материальных вливаний со стороны мусульманских правителей, претендовавших на титул *хадим аль-харамейн* («слуга двух святынь»). Точно так же благосостояние не только христианских религиозных институтов Святого града, но и всех жителей Иерусалима и Вифлеема независимо от религиозной принадлежности было связано с христианским паломничеством ко Гробу Господню. Одни местные жители продавали паломникам по высоким ценам воду и продукты, другие — сувениры, вроде перламутровых крестиков, третьи предоставляли внаем верховых животных для паломнических караванов, часто в принудительном порядке⁷.

Так, русский паломник середины XVIII в. Серапион оставил красочное описание отправки каравана богомольцев из Иерусалима к Иордану: «Тогда везде по улицам, а наипаче от монастырей, где поклонники сидят, великий крик и смятение было; понеже Арапи отовсюду понаездили с верблюдами, конями и осятами, многое множество, и постановились по улицам везде, ...и всяк Арапин исходящих поклонников, ов на своего верблюда, другой на своего коня, иной на ося, предваря друг

⁷ Путешествие Волнея в Сирию и Египет, бывшее в 1783, 1784, 1785 годах. М., 1793. Т. II. С. 427.



Кальбат Сам'ан (Сев. Сирия), город, возникший в V в. вокруг места подвигов св. Симеона Столпника. Одна из гостиниц для паломников. *Фото автора*

друга, хватив и сажав, своего ради прибытка, и бе видети тогда между Арапами великое несогласие и междоусобная брань, и великий крик... а которые не хотели садиться... на верблюда, хотя сами шествовати своими ногами, тих Арапи удержовали и шановали добре палечам по боках, а иногда и по голове, и силою на скот садили, разве кто хитростию якою рано еще выскочил за город»⁸. Другой русский паломник начала XVIII в. жаловался: «Арапы окаянные сильно сажают на коня; и бьют кто как не хочет ехать на лошади; великое насилие!»⁹ «Они собаки сильно извозом грабят, — пояснял он, сообщая расценки — полтина за 10 верст»¹⁰.

Во многих случаях традиция паломничества выступала градообразующим фактором. Второй по величине город Ирана Мешхед возник вокруг гробницы шиитского имама Резы (Али ибн Мусы ар-Рида) (770–818). Христианскими аналогами, правда, более скромных масштабов, могут выступать Сергиополис в Сирийской пустыне, живший за счет культа мощей свв. Сергия и Вакха, Кальбат Сам'ан (монастырь

⁸ Путник или путешествие во Святую Землю Матронинскаго монастыря инока Серапиона / Паломники-писатели петровскаго и послепетровскаго времени или путники во град Иерусалим/ Под ред. Архимандрита Леонида // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1874. № 3. V. С. 78–128, здесь с. 119.

⁹ Путешествие в Святую землю священника Лукьянова // Русский архив. 1863. Вып. 4. Кол. 339.

¹⁰ Там же. Вып. 3. Кол. 260.

св. Симеона Столпника) под Халебом, обросший целым городом, обслуживающим паломнический поток, или городок Абу Мина в пустыне Мареотис под Александрией, главный центр паломничества египетских христиан. На протяжении IV–VII вв. стараниями византийских императоров там было возведено семь храмовых комплексов, все более обширных и величественных. Город был частично разрушен во время персидского нашествия начала VII в. (сопровождаясь целенаправленным уничтожением объектов вражеской сакральной географии), но пережил новое возрождение в начале арабского владычества¹¹.

Опять же, Абу Мина, где концентрировались обильные подношения паломников, выступал главным источником дохода Коптской патриархии, помимо своей роли ведущего сакрального центра христианского Египта. Неудивительно, что после восстановления в Египте в 740-х гг. православной (мелькитской) иерархии новопоставленный патриарх Косма предпринимал усилия по возвращению в собственность мелькитов церковных зданий, в свое время захваченных коптами, включая и монастырь в Абу Мина. Долгая тяжба коптов и мелькитов перед мусульманскими властями за обладание усыпальницей св. Мины обросла обильной пропагандистской литературой с обеих сторон, где самоидентификация соперничающих христианских общин Египта, их претензии на автохтонность напрямую увязывались с правом на обладание мощами св. Мины. В тот раз копты одержали победу¹².

Однако дезинтеграция халифата во время гражданской войны сыновей Харуна ар-Рашида в 811–813 гг. нанесла катастрофический удар по христианской сакральной географии. Орды бедуинов и банды никому не подчинявшихся локальных правителей разграбили и разрушили множество монастырей от египетского Скита (Вади-Хабиб) до Иудейской пустыни и долины Оронта (включая главный духовный центр мелькитов лавру Святого Саввы и системообразующий монастырь маронитской общины Мар Марун). Тогда же обрывается и паломничество в Абу Мина.

«Выбивание» этого этномаркера стало одним из дополнительных факторов морального кризиса и нарастающей исламизации коптской общины. Помимо прочего, Коптская патриархия лишилась денежных

¹¹ Swanson. Op. cit. P. 12.

¹² History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. Ed. B. Evetts / PO, T. V, fasc. 1. P. 119–132; Swanson. Op. cit. P. 20.



Лавра Святого Саввы в Иудейской пустыне. Акварель Д. Робертса. 1839 г.

поступлений из Абу Мины, и церковная экономика стала сыпаться. Не в силах удовлетворить растущие налоговые домогательства властей халифата, патриархи начали прибегать к практике симонии, продаже церковных должностей, что еще более деморализовало коптскую общину¹³.

Выше упоминалось о соперничестве коптов и мелькитов за монастырь Абу Мина. Здесь мы соприкасаемся со сквозной темой, сопровождающей всю христианскую историю: противостоянием различных исповеданий за контроль над звеньями сакральной географии, обладающими общехристианским значением. Наиболее известна в этой связи борьба за обладание святыми местами Палестины, которая много веков составляла основное содержание политической истории христианских церковных структур Иерусалима и, среди прочего, послужила предлогом для Крымской войны, в которой погибло чуть ли не полмиллиона человек.

Чтобы не ходить далеко за примером соперничества за святые места, можно указать на нынешнюю ситуацию вокруг Киево-Печерской лавры. Сюжет этот, конечно, выходит за географические рамки проблематики номера, но очень хорошо показывает, что такое сакральная география и какое она несет смысловое наполнение даже в наш секулярный век.

¹³ Swanson. Op. cit. P. 33, 37, 46.



Синайский монастырь Святой Екатерины. Акварель Д. Робертса. 1839 г.

Не меньший интерес представляет борьба за обладание мощами почитаемых святых, как между различными общинами и институциями в рамках одной религиозной группы, так и между разными исповеданиями. Очень колоритный пример дает Житие одного из первых арабо-христианских мучеников Абд аль-Масиха ан-Наджрани, синайского монаха VIII в., казненного в Рамле арабским наместником Палестины. Тело святого было брошено в колодезь и завалено горящим хворостом, а у самого колодца выставлена охрана, чтобы предотвратить почитание христианами останков мученика. Выждав около года, пока эта история несколько забудется, группа синайских монахов и христиан Рамлы под покровом ночи пробралась к колодезю, чтобы достать оттуда тело Абд аль-Масиха. Определенное соперничество из-за мощей между синаитами и жителями Рамлы было очевидно с самого начала. Предоставим слово источнику: «Они обвязали одного монаха веревкой, а также привязали корзину, и опустили их вниз... Достигнув дна, он зажег факел и перерыл пепел, доходивший ему до колен, от хвороста, который был сброшен на него [т.е. Абд аль-Масиха]. Первое, что он увидел, был его череп, сиявший, как снег. Потом он извлек остальные части тела. Огонь совсем не повредил их. Он был изумлен и счастлив этим. Он взял его руку и спрятал ее, а также некоторые другие кости. Оставшееся он сложил в корзину и крикнул, чтобы ее

поднимали. Когда ее подняли, все, кто был наверху, схватились за нее, и они убежали с ней в нижнюю церковь. Трое остались и вытащили наверх монаха. Подняв его, они тоже отправились в церковь Мар Кириака и застали там людей спорящими из-за него [т.е. Абд аль-Масиха]. Монах, который спускался вниз, не перестал спорить, пока не заполучил главу. Кроме того, они [т.е. люди ар-Рамлы] разрешили ему взять руку, которую он подобрал в колоде. Они похоронили его [т.е. Абд аль-Масиха] в Диакониконе, оставив только локтевую кость и бедро, чтобы выносить людям на благословение. Монахи ушли на Синай с его главой и учредили праздник в его честь»¹⁴.

Значительное число почитаемых мощей было захвачено или выкрадено на Ближнем Востоке латинянами в эпоху Крестовых походов и в последующие века. Крестоносный колониальный проект означал не только эксплуатацию материальных ресурсов Заморья, но и выкачивание оттуда источников божественной благодати, которые должны были теперь осенять западные страны. Широко известно разграбление святынь Константинополя в ходе Четвертого крестового похода. Но и после, даже утратив свои владения на Востоке, потомки крестоносцев продолжали охотиться за оставшимися там св. мощами. Сеть итальянских факторий-фондакко в портах Леванта облегчала техническую сторону похищения и вывоза святынь.

Так, в 1249 г. останки св. Саввы, крупнейшего духовного лидера византийского монашества, были украдены венецианцами, вывезены из Палестины и выставлены в венецианской церкви Сан-Антонио¹⁵. В 1419 г. венецианцы выкрали главу ап. Марка, хранившуюся в коптском кафедральном соборе Александрии — событие это имело такой резонанс, что о нем написали даже мусульманские хронисты¹⁶. В 1450-е гг. на Ближнем Востоке работала папская миссия Моиса Жибле, перед которой стоял ряд задач церковно-политического характера, в том числе вывоз мощей св. Феклы в Маалюле, для чего планировалось прибегнуть

¹⁴ Griffith S. The Arabic Account of 'Abd al-Masih an-Nagrani al-Ghassani. P. 374 / Griffith S. Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine. Great Yarmouth, 1992. Ch. X. P. 331–374.

¹⁵ Forestiere Illuminato Intorno le cose piu' rare, e curiose antiche e moderne della citta di Venezia, e del' isole circonvicine. Venezia, 1772. P. 144; *Flaminio Cornaro*. Notizi storiche delle Chiese e Monasteri di Venezia. Padova, 1758. P. 32–33. Благодарю А.А. Королева за предоставление информации об этих источниках.

¹⁶ *Ахмад ибн Али аль-Макризи*. Китаб ас-сулюк ли маарифат дуваль аль-мулюк. Ч. VI. Бейрут, 1997. С. 506.

к содействию ливанских эмиров области Гарб¹⁷ (впрочем, эту часть программы выполнить не удалось). Стоит отметить, что во второй половине XX в. Ватикан в качестве жеста примирения с восточными христианами вернул мощи св. Саввы и главу ап. Марка прежним владельцам.

Циркуляция св. мощей и других реликвий могла иметь и вполне легальный характер. В эпоху активного покровительства Русского государства Православному Востоку в XVI–XVII вв. мощи святых были важнейшей статьёй экспорта левантских христиан в Москву. Это было единственное, чем посланники ближневосточных монастырей и патриархов могли отблагодарить северных единоверцев за присылаемую милостыню (не считая, конечно, разведанных о военно-политической ситуации в Юго-Восточной Европе, за что в реальности греки и получали финансовую помощь; доставка мощей была лишь прикрытием¹⁸). По мере перетекания святых реликвий на Русь там укреплялось мнение, что теперь главными источниками благодати обладает Третий Рим, а не Восток, где греческое православие «испроказилось» под басурманским владычеством¹⁹.

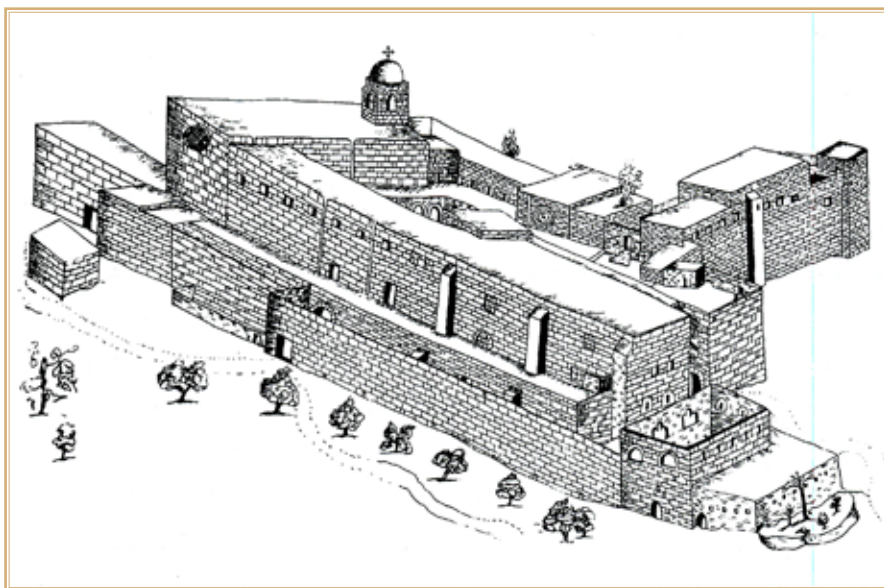
Наряду с долгой историей конфликтов за обладание местами поклонения, известны и примеры относительно мирного сосуществования различных исповеданий вокруг святых мест Ближнего Востока, совместное почитание святынь представителями не только разных исповеданий, но и конкурирующих религий. «Народный ислам» легко вбирает в себя элементы верований других религиозных традиций, прежде всего, культ местночтимых святых. Так, алавиты и сунниты поклонялись иконе св. Георгия в православном монастыре Мар Журжис Хумейра на склоне гор Джебель Алави²⁰. Чудотворная верига св. Георгия, хранившаяся в одном из палестинских монастырей, исцеляла бесноватых мусульман так же успешно, как и христиан. Любопытно свидетельство паломника, что во время междоусобных смут в Палестине иерусалимский патриарх отправлял своего посланника-монаха через охваченную мятежом страну, надев на него эту веригу св. Георгия. Такой человек был неприкосновенен для разбойников-бедуинов. Как писал современник,

¹⁷ *Karalevskij C. Antioche // Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques. T. III. (1924). Col. 633.*

¹⁸ *Ченцова В.Г. Икона Иверской Богоматери (очерки истории взаимоотношений Греческой Церкви с Россией в середине XVII в. по документам РГАДА). М., 2010.*

¹⁹ *Кантерев Н.Ф. Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях. Сергиев Посад, 1914. С. 60–102.*

²⁰ *Соловьев С. Монастырь св. Георгия в Сирии / СИППО. 1905. С. 547–555.*



Монастырь св. Георгия Хумейра, центральная Сирия.
 Рисунок Василия Григоровича-Барского, кон. 1720-х гг.

«так Арапы Георгия боятся, что того человека не трогают, а железы це-
 дуют; а тому человеку дают хлеб и овощ»²¹.

Другой яркий пример межрелигиозного взаимодействия — культ чудо-
 творной иконы Богоматери в сирийской Сайднае. В XII–XIV вв. на празд-
 ник Успения в монастырь сходились тысячи паломников всех исповеданий,
 включая и мусульман. Паломничество совпадало с сезоном сбора виногра-
 да, бумом виноделия и массовыми народными гуляньями, где мусульмане
 пользовались возможностью безнаказанно пить вино, что вызывало силь-
 ное недовольство ханбалитских религиозных авторитетов Дамаска²².

Эта картина вызывает в памяти другой пример — средневековый
 коптский праздник разлива Нила, связанный с церковью в Шубре под
 Каиром. Хранившиеся в церкви св. мощи торжественно погружали
 в реку, что должно было служить сигналом к подъему воды. Обряд со-
 провождался народными празднествами, пиковыми продажами вина
 и пиршествами, в которых принимали участие и мусульмане. Мам-
 люкские власти неоднократно пытались запретить праздник, изымали
 мощи, сжигали их и выбрасывали пепел в Нил, но традиция оказывалась
 сильнее, и обряд возрождался. Конфискации мощей в церкви Шубры
 отмечены в 1303, 1354, 1381/2, 1437 гг., причем в 1354 и 1437 гг. это со-

²¹ Лукьянов. Указ. соч. Кол. 347.

²² Панченко К.А. Сайднайский монастырь. С. 152–153 / ПЭ. Т. LXI. М., 2021. С. 151–156.

проводилось разрушением церкви. Постепенно мусульманские власти добились своего — характер праздника Нила трансформировался, позднейшие наблюдатели не отмечали в нем христианских элементов²³.

Самый, может быть, драматичный сюжет, связанный с проблематикой сакральной географии, — это ситуация, когда она выступает полем битвы в столкновениях цивилизаций. В этот момент речь идет уже не о завладении чужой святыней (как в случае с Айя-Софьей), а о ее уничтожении и замене своей (как в ситуации с мечетью Омейядов). Разрушение вражеских культовых объектов или присвоение чужих «мест силы» — явление, очень частое в мировой истории. Готические соборы Западной Европы стоят на фундаментах римских языческих святилищ, а те в свою очередь — на месте кельтских священных рощ. То же самое можно наблюдать на Ближнем Востоке — мечети, построенные на месте христианских церквей, возведенных на руинах храмов Юпитера, сменивших на этом месте капища Ваала.

Мы уже приводили пример разрушения римлянами Иерусалимского храма, сопровождавшегося массовыми самоубийствами его защитников, для которых жизнь потеряла смысл. В 614 г. та же судьба постигла уже христианские святыни Иерусалима от рук персов²⁴. Сасанидский шах Хосров Парвиз вполне осознанно позиционировал себя как экзистенциального врага христианской цивилизации. Осквернение иерусалимских святынь и вывоз в Ктесифон почитаемых реликвий, в первую очередь Древа Креста, должны были деморализовать ромеев. Результат, к слову сказать, получился обратный — сасанидский вызов заставил консолидироваться византийское общество. Что любопытно, археологические раскопки в Иерусалиме, действительно, обнаружили братские могилы жертв резни 614 г., но не подтвердили масштабных разрушений церквей, о которых говорят письменные источники. Видимо, константинопольская пропаганда подхватила тему сакральной географии и разорения иноверцами Святого града как инструмент мобилизации общества на тотальную войну за выживание, религиозную войну, похожую на будущие Крестовые походы²⁵.

Столь же знаковыми примерами выглядит борьба с мощами чужих святых. Жития практически всех христианских новомучеников, постра-

²³ Swanson. Op. cit. P. 102, 123.

²⁴ *Антиох Стратиг*. Пленение Иерусалима / Пер. Н.Я. Марр. СПб., 1909.

²⁵ Stoyanov Y. Archaeology versus Written Sources: The Case of the Persian Conquest of Jerusalem in 614 // Acta Musei Varnaensis. 2007. Т. 8. № 1. P. 351–358.

давших при мусульманском владычестве, содержат сцены сожжения или утопления тел казненных во избежание превращения их в объекты поклонения. Гонители прекрасно понимали силу мертвых героев. Опять же, достаточно частотна тема чудесного спасения мощей и их обретения христианами²⁶. Но еще интереснее, что целенаправленному уничтожению подвергались останки не только новомучеников, так и древних святых-этномаркеров, вроде бы не имевших отношения к политическим коллизиям последующих эпох. Так, османы после подавления очередного восстания сербов сожгли мощи св. Саввы Неманича, создателя Сербской Церкви, жившего в XIII в., задолго до османской эпохи, прекрасно понимая значение этой фигуры для этнической консолидации непокорного народа. С другой стороны, мятежные сербы, уходя от подступавшей османской армии, забирали с собой в изгнание мощи почитаемых святых, как князя Лазаря, героя Косовской битвы, который вернулся в место своего изначального упокоения только через 600 лет.

Все эти сюжеты, рассматриваемые на примерах разных регионов, эпох и религиозных систем, позволяют выявить общие закономерности развития сакральной географии и ее роли, подчас более чем значимой, в общественно-политической истории народов Ближнего Востока.



²⁶ Панченко К.А. Культ новомучеников у мелькитов в позднее Средневековье // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2022. Вып. 73. С. 71–83.



REFERENCES

1. *Brett M.* Population and conversion to Islam in Egypt in Medieval Period / Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras // OLA. 140. Leuven, 2005. P. 1–32.
2. *Chentsova V.G.* «Iverskaya» Icon of Theotocos (Essays of a History of Relations between the Greek Church and Russia in the mid. 17th cent. according to Documents of RGADA) [Ikona Iverskoy Bogomateri (oчерki istorii vzaimootnosheniy Grecheskoy Tserkvi s Rossiey v seredine XVII v. po dokumentam RGADA)]. Moscow, 2010.
3. *Griffith S.* The Arabic Account of ‘Abd al-Masih an-Nagrani al-Ghassani / *Griffith S.* Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine. Great Yarmouth, 1992. Ch. X. P. 331–374.
4. *Karalevskij C.* Antioche // Dictionnaire d’histoire et de géographie ecclésiastiques. T. III. (1924). Col. 563–703.
5. *Panchenko C.A.* The Monastery of Saidnaya [Saydnayskiy monastyr’] / Pravoslavnaya Encyclopedia. T. LXI. Moscow, 2021. P. 151–156.
6. *Panchenko C.A.* A Cult of Neo-Martyrs among the Melkites of the Late Middle Ages [Kul’t novomuchenikov u melkitov v pozdnee Srednevekov’ye] // Vestnik PSTGU. Ser. III: Filologiya. 2022. T. 73. P. 71–83.
7. *Shiffman L.* From Text to Tradition. A History of Second Temple and Talmud [От текста к традиции. Историya иудаизма в эпоху второго храма и в период Мишны и Талмуда]. Transl. in Russian. Jerusalem; Moscow, 2002.
8. *Tkachenko A.A.* The Rabbinic Judaism [Иудаизм Раввинистический] / Pravoslavnaya Encyclopedia. T. 28. P. 405–407.
9. *Schuerer E.* The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135). Edinburg, 1973.
10. *Segal J.* Edessa, «the Blessed City». Oxford, 1970.
11. *Stoyanov Y.* Archaeology versus Written Sources: The Case of the Persian Conquest of Jerusalem in 614 // Acta Musei Varnaensis. 2007. T. 8. № 1. P. 351–358.
12. *Swanson M.* The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641–1517). Cairo; N.Y., 2010.
13. *Talmon-Heller D.* Graves, Relics and Sanctuaries: the Evolution of Syrian Sacred Topography (11th–13th cent.) // ARAM, 18–19 (2006–2007). P. 601–620.



Ключевые слова:

сакральная география; паломничество; культ святых мест; культ мучеников; иудаизм эпохи Второго храма; восточное христианство; ислам; межрелигиозное противоборство.

Constantin A. Panchenko

SACRED GEOGRAPHY IN THE HISTORY OF ABRAHAMIC RELIGIONS OF THE EAST



his article focuses on promising avenues of research in the field of sacred geography. This concept encompasses a broad spectrum of topics, including objects of worship, «places of power», the calendar cycle of festivals, pilgrimage, and associated rituals. It is suggested to view sacred geography not merely as a fixed collection of sacred sites and religious practices tied to particular ethno-religious communities, but as a dynamic process characterized by ongoing changes, complexities, or simplifications in the system of revered objects, as well as the expansion or decline of literary texts inspired by them.

The article discusses the general themes of sacred geography's evolution within the religious traditions of Second Temple Judaism, various branches of Eastern Christianity, and Islam. In particular, it examines factors influencing the expansion or degradation of worship sites in specific religions, as well as topics such as the phenomenon of holy cities and pilgrimage traditions that foster ethnic or supra-ethnic consolidation, and in some cases, underpin the economies of religious communities. Of particular interest are instances of competition for control over sacred sites or revered relics among or within religious groups, as well as the destruction of sacred objects in interreligious conflicts.

Key Words: Sacred Geography, Pilgrimage, Cult Of Holy Sites, Cult Of Martyrs, Second Temple Judaism, Eastern Christianity, Islam, Interreligious Conflicts.

Constantin A. Panchenko – D.Sc. (History), Professor of the Institute of Asian and African Studies of the Moscow State University, Department of Middle Eastern and Central Asian Studies.

 **Панченко Константин Александрович** 

доктор исторических наук, профессор кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова



DOI: 10.35549/HR.2024.2024.48.001

П.В. Кузенков

ИМПЕРИЯ-ВСЕЛЕННАЯ И ЕЕ АРЕАЛ. О ПРИЛОЖЕНИИ КОНЦЕПТА ГОСУДАРСТВА-ЦИВИЛИЗАЦИИ К ИСТОРИИ ВИЗАНТИИ

Постановка проблемы

Политическая география, как она понимается ныне, имеет дело с более или менее четким разделением территории, сухопутной и морской, между политическими субъектами, понимаемыми как суверенные государства. Эта традиция политико-географической детерминированности восходит к XVII в. (так называемая Вестфальская система) и имеет корни в специфическом устройстве Западной Европы Нового времени, рождавшемся в условиях весьма кровопролитного конфессионального распада западнохристианского мира. Между тем ни в Средние века, ни в Античности ничего похожего на эту систему в Европе не существовало. Тем более не было ее ни в Азии, ни в Африке — где до сих пор модель национального государства приживается с большими сложностями. В данной статье будет рассмотрена римско-византийская концепция о сакрально-политической природе имперского пространства, которая реализовывалась, в частности, на территории Северного Причерноморья.

Империя-вселенная

Ключевым концептом для понимания представлений о государственности в римской и византийской политической доктрине является понятие «вселенной», или «круга земель» (*греч.* οἰκουμένη/ойкумена, *лат.* orbis terrarum). Греческий термин ἡ οἰκουμένη, являясь субстантивированным причастием от глагола οἰκέω «проживать, обитать», этимологически обозначает «населенную часть суши», противостоящую необитаемой части земли¹. Помимо этого исходного географического значения оно рано обрело и более общее — «весь мир».

Именно это значение передает славяно-русская калька «вселенная», имеющая библейское происхождение. В греческой версии Ветхого Завета (Септуагинте) словом οἰκουμένη / «вселенная» переводится древнееврейский художественно-поэтический термин *tēbēl* «мир»². В Новом Завете, в Евангелии от Луки, диавол искушает Иисуса Христа, показывая Ему «все царства вселенной (τῆς οἰκουμένης)» и обещая власть над ними (Лк. 4:6). Но у того же апостола Луки мы находим иные, более узкие значения данного термина: 1) «эллинский» мир, почитающий языческих богов (Деян. 19:27); 2) Римская империя, в которой Цезарь Август проводит перепись населения (Лк. 2:1).

Латинский аналог греческого термина, «orbis terrarum», в своем специфически политическом значении восходит непосредственно к самому основателю Римской империи. В заглавии автобиографических «Деяний божественного Августа» главным результатом этих самых деяний (*res gestae*) обозначено подчинение «круга земель (orbis terrarum)» власти (*imperium*) римского народа³. С этого времени формула «вселенная = Рим» превращается в важный элемент политической доктрины, находящий отражение не только в литературных текстах, но и в официальных государственных актах. Так, в «Корпусе гражданского права» Юстиниана Великого можно найти немало примеров как латинского, так и греческого обозначения Римской империи как «вселенной»⁴.

¹ *Liddell H.G., Scott R., Jones H.S. A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996 (9 ed.). P. 1205.*

² Вероятно, заимствование из аккадского *tabalu* «суша, материк». *Klein E. A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English. Jerusalem; Tel Aviv, 1987. P. 689.*

³ *Шифман И.Ш. Цезарь Август. Л., 1990. С. 189.*

⁴ *Lanciotti F. Lo spazio romano nella terminologia giuridica delle fonti giustinianee in lingua latina // Popoli e spazio romano. P. 351–363.*



Император Юстиниан I. Мозаика из церкви Сан-Витале. Равенна

Следует учитывать, что данное отождествление являлось не только развитием художественной гиперболы, но и в определенной степени отражало политическую реальность. Римская империя, действительно, имела, по сути, только одну в полном смысле слова межгосударственную границу — на востоке с Парфянским, а затем Сасанидским Ираном. Ранняя Византия унаследовала эту «биполярную» картину политического мира, в которой место Ирана вполне органично занял исламский Халифат⁵.

Иллюстрацию позднеимперских/ранневизантийских представлений об устройстве «вселенной» можно найти в трактате анонимного «философа Юниора» под названием «Полное описание вселенной и народов»⁶. Это сочинение, датируемое серединой IV в. и отражающее любопытный синтез антично-языческих и христианских представлений о мироустройстве, начинается с баснословных «справок» о полумифических народах Востока, не имеющих государственности; затем автор кратко говорит о Персидском царстве, после чего переходит к описанию разных регионов Римской империи, посвящая им

⁵ По принципу «двух мировых держав» — Римской/Византийской и Персидской, а затем Арабской — построена, например, «Хронография» Феодана Исповедника (811 г.): Theophanis Chronographia / Ed. C. de Boor. Leipzig, 1883. Passim.

⁶ Полякова С.В., Феленковская И.В. Анонимный географический трактат «Полное описание вселенной и народов» // ВВ. 1956. Т. 8. С. 277–304.

$\frac{4}{5}$ своего сочинения. Как видим, более или менее образованные римляне (ромей) эпохи становления христианской Империи прекрасно знали о существовании на земле и других, многочисленных и богатых, народов, но с цивилизационной точки зрения (в политическом и культурном смысле) не видели у своего государства достойных внимания конкурентов и были склонны рассматривать «вселенную» преимущественно как римский мир, окруженный варварскими народами. А поскольку лишённые государственности варвары по определению не могли иметь устойчивых государственных границ, то практически на всех направлениях, кроме восточного, Империя определяла свои границы, исходя исключительно из баланса своих собственных возможностей и выгод. По сути, эти границы обозначали не столько территорию государства, сколько пространство цивилизованного мира, и расширение этого пространства рассматривалось римлянами не только как подчинение, но и как «окультуривание» варваров. Области, примыкающие к охраняемым границам Империи (лимесу), формировали своего рода контактную зону, в которой находились зависимые от Рима государственные образования (такие как Херсонес, где стоял римский гарнизон, или Боспорское царство, правители которого со времен Августа неизменно носили титул «Филокесарь Филоромей»⁷), подвергавшиеся «романизации» или «эллинизации» полуварвары и откровенно враждебные варварские народы, с которыми Империя вела перманентную войну. Важнейшим признаком цивилизации являлись города. В этой связи особенно любопытно, что крайними «населёнными пунктами» в географических познаниях жителей Империи в II–IV вв. на северном направлении были загадочные Алтари (*греч.* Βωμοί, *лат.* Агае) двух великих творцов позднеантичной цивилизации — Александра Великого и Цезаря Августа: на карте Клавдия Птолемея они имеют координаты, примерно соответствующие нынешнему положению Твери и Москвы⁸.

Говоря о границах Римской империи, следует всегда помнить о том, что она не была похожа на современные государства, поскольку никогда не была исключительно политическим образованием. Уже у Вергилия в «Энеиде» (19 г. до н.э.) была сформулирована главная историческая миссия римского народа, как она понималась идеологами ранней Им-

⁷ Буквально, «друг Цезаря и друг римлян». Впервые титул принял Асандр (47–17 гг. до н.э.).

⁸ Klaudios Ptolemaios. Handbuch der Geographie / Hrsg. G. Grasshoff, A. Stückelberger. Basel, 2006. S. 304; ср. Ammianus Marcellinus. Res gestae, XXII 40.

перии, где помимо искусства «империем править народами» и «смирять наглых войной» обозначена и задача «*pacis imponere morem*» (Eneis, VI 852–853), что, говоря современным языком, означает нечто вроде «налагания нравственных норм посредством принуждения к миру»⁹.

Империя и христианский универсализм: от гонений к «симфонии»

Для исторического процесса оказалось судьбоносным то обстоятельство, что представление о нравственно-политической, «цивилизаторской» миссии Рима родилось практически одновременно с новой мировой религией — христианством, которая ставила еще более амбициозную задачу: нравственное преобразование всего человечества для последующего его перехода под непосредственное управление Бога в «Царстве будущего века». Однако для достижения этой цели Иисус Христос, явившийся в мир не просто как Сын Божий, но и как Царь-Мессия, запретил применять привычные инструменты юридического и военно-политического принуждения, но заповедал Своим ученикам действовать исключительно средствами проповеди, развернутой во всемирном масштабе (Мф. 28:19–20).

Взаимные отношения двух универсалистских этических парадигм, римской имперской и христианской церковной, развивались сначала в форме жесткой конфронтации и периодических жестоких гонений на Церковь, но затем, в результате христианизации римского общества на фоне политического кризиса Империи и религиозно-культурных деформаций греко-римского мира, перешли в фазу взаимного дополнения и сотрудничества. Под воздействием христианской церкви, победившей Римское государство в борьбе за роль нравственно-религиозного учителя, античная цивилизация довольно стремительно (в IV–V вв.) трансформировалась в цивилизацию христианскую, наиболее устойчивую форму которой мы знаем как византийский (православный) мир. Византия унаследовала от Римской империи идею цивилизаторской

⁹ Virgil / Ed. and transl. by H. Rushton Fairclough. Vol. I. London; New York, 1916. P. 566–567. Мы придерживаемся предложенного в данном издании чтения «*pacisque imponere morem*» (в переводе: «to crown Peace with Law») как более точно соответствующего политике Августа, чем вариант «*pacisque*», отраженный в переводе С. Ошерова (Вергилий. Буколики. Георгики. Энеида. М.: Художественная литература, 1979. С. 263).



Христос Пантократор. Мозаика из церкви Сан-Аполлинаре Нуово. Равенна

экспансии, переосмысленную в терминах христианской миссии, осуществляемой Церковью при поддержке и под опекой имперских институтов.

При императоре Юстиниане I (527–565) окончательно оформилась «византийская» религиозно-политическая доктрина, в которой императоры в Константинополе — Новом Риме, осознавая себя правителями единой и единственной Римской империи¹⁰, принимали на себя и определяемую христианской эсхатологией роль наместников Царя царствующих — Христа. Империя римлян-ромеев одновременно была и царством «христоименного народа» (т.е. христиан), представляя идеальный образ всемирного (универсального) государства, призванного, по Промыслу Бога, стать переходным звеном между подпавшими еще в древности под власть дьявола царствами «мира сего» и грядущим вечным Царством Божественного Всецаря — Христа.

Характерно, что концепция Империи как вселенской сакральной государственности хотя и коррелирует, но далеко не совпадает с идеей «вселенской» церковно-канонической юрисдикции. В Римской импе-

¹⁰ В этой связи отметим, что нередко прилагаемое к Византии название «Восточная Римская империя» относительно адекватно лишь для периода до 395–476 гг., поскольку позднее императоры в Константинополе не признавали никакой иной Римской империи, кроме своей собственной.

рии в IV–V вв. оформилось сразу несколько так называемых автокефальных (независимых) Церквей, крупнейшие из которых — Римская, Константинопольская, Александрийская, Антиохийская и Иерусалимская — получили с середины V в. название «патриархатов» и были официально признаны в качестве «вселенских», т.е. представляющих в совокупности церковную полноту всей вселенной-империи¹¹. Именно на общеимперский (а не на всемирный) характер указывает название «вселенский собор», применявшееся с IV в. к чрезвычайным съездам епископата, которые время от времени инициировались высшей верховной светской властью для решения общецерковных вопросов, имеющих государственное значение. Поначалу статус «вселенского» тому или иному собору придавался форматом его созыва — общеимперским, в присутствии всех пяти «патриархов вселенной» или хотя бы их представителей. Однако после ряда скандальных решений, оказавшихся неприемлемыми для Церкви как еретические, звание «Вселенских» было оставлено только за семью Соборами, проходившими с 325 по 787 г. либо в самом Константинополе, либо в близлежащих городах (Никее, Эфесе и Халкидоне). В решении о признании за Собором статуса Вселенского неоднократно ключевую роль играли папы римские, которые, как епископы старшей имперской столицы, изначально пользовались особым авторитетом и официально были признаны первыми в пентархии¹². Однако область канонической юрисдикции пяти «патриархатов вселенной» не совпадала с политическими границами Империи. С одной стороны, на ее территории существовали так называемые малые автокефальные Церкви (Кипрская, Карфагенская, Юстинианы Примы); с другой — миссионерская деятельность патриархов приводила к появлению подчиненных им епархий за пределами Империи. Кроме того, вполне самостоятельные и древние Церкви существовали и в других государствах, в том числе в зороастрийском Иране, где также, несмотря на периодические гонения, происходило становление «общегосударственных» христианских церковных структур. Учитывая перманентное соперничество двух великих держав, неудивительно, что отношения Церкви Востока, оформившейся в Сасанидском Иране под бдительным контролем шаханшахов, и официальной «вселенской» Церкви Римской империи недолго оставались брат-

¹¹ Nov. 109; 123 // *Corpus Iuris Civilis*. Vol. III: *Novellae* / Ed. R. Schoell et G. Kroll. Berlin, 1954 (6 ed.). P. 518; 655–656.

¹² *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta*. T. I. Turnout, 2006. P. 255.

скими и уже в V в. омрачились догматическим разрывом. Особенно драматично ситуация развивалась в римско-иранской «контактной» зоне, где государственная граница пересекала ареалы проживания народов одной культуры и одного языка и притом была подвержена подвижкам, неизбежным в условиях частых военных конфликтов. Это нередко приводило к трагическим «разворотам» конфессиональной ситуации: христианские группы, рассматривавшиеся в качестве «еретических» в рамках имперской Церкви, ориентирующейся на решения Вселенских соборов, оказывались вдруг доминирующими, получая поддержку со стороны Сасанидов (как это было с так называемыми антихалкидонитами во время персидской оккупации Сирии и Египта, в первые десятилетия VII в.); и наоборот, в случае территориальных приобретений Империи императоры начинали благоволить местным конфессиональным меньшинствам, призывая местную церковную иерархию к воссоединению с «вселенским православием» (как это было в Армении и Грузии в конце VI в., а на всем Востоке — после триумфа Ираклия, в 30-е гг. VII в.).

Католический мир как трансформ римско-христианской «вселенскости»

На Западе и Балканах цивилизаторская и миссионерская миссия Рима натолкнулась не на внешнюю преграду в виде сильного государства-соперника, а на внутривосточный фактор — германских федератов. Активное вовлечение соседних с Империей воинственных племен в военно-политическую структуру Империи, сопровождавшееся их приобщением к христианской религии и принятием верховности в римскую элиту, не только не привело к «растворению» германского элемента в полиэтнической римской цивилизации, но и возымело самые плачевные последствия для судеб Западной империи. Христианизированные германцы, проникшие внутрь имперского организма в качестве союзников-федератов, отказались вписываться в очередной виток колебаний в доктрине официальной «кафолической» церкви и создали альтернативные церковные структуры, сохранив приверженность господствовавшему во время их крещения, но впоследствии осужденному арианскому учению. Как часть военной элиты, германцы-ариане были не подконтрольны имперскому полицейскому аппарату и открыто игнорировали решения Вселенских соборов, обзаве-

дьясь собственной письменностью и переводом Священного Писания. В результате они оказались внутри Римского государства в атмосфере церковной, социальной и культурной изоляции, что резко снизило потенциал их цивилизационной ассимиляции. В результате германцы не только остались чуждыми «кафолической» церкви, но и охотно культивировали враждебность в отношениях с презируемым им римским социумом, в конце концов покончив с императорской властью. Вечерашние «хозяева вселенной» были опущены в созданных на руинах Западной империи германских королевствах на уровень полурабов, людей второго сорта (убийство или ограбление «римлянина» наказывалось намного менее строго, чем франка или лангобарда). Однако западная Церковь не только пережила крушение западной Империи, но даже, найдя новую опору в лице франкских королей, сумела восстановить конфессиональное единство западного мира и перейти к активной миссионерской программе. В VIII в. римские папы окончательно отмежевались от погрязшей в очередной волне догматических диспутов Византийской империи и стали формировать собственную «вселенную». С этой целью в Риме в 800 г. была «восстановлена» подконтрольная Папскому Престолу «Римская империя», получившая эпитет «Священной», во главе с франкскими, а затем германскими королями. Однако попытки императоров превратить это эфемерное образование в реальное государство вылились в острый конфликт с папством, которое, одержав победу, взяло исключительно на себя бремя цивилизирующего универсализма. «Великие понтифики» объединили в своих руках прерогативы как церковных, так и светских лидеров христианского мира, что выразилось, в частности, в восстановлении института Вселенских (буквально, Генеральных) соборов, инициатива созыва которых теперь целиком перешла к самим папам. Следует особо отметить, что в процессе трансформации универсалистской парадигмы в средневековой Западной Европе концепция «вселенскости» была в значительной мере потеснена концепцией «кафоличности» («католичности»). Греческое слово *καθολικός* со значением «всецелый» уже в эпоху Вселенских соборов тесно сблизилось со значением «вселенский»; однако, в отличие от последнего, оно было лишено какого-либо географического или политического наполнения, обозначая догматическую и организационную целостность, в противовес еретическим и раскольничьим сообществам. «Кафоличность» (в церковнославянском переводе — «соборность») включена в Никео-Константинопольский Символ веры как один из непререкаемых атрибутов единой Святой

Апостольской Церкви, и именно в этом смысле входит в самоназвание Римской церкви — *Ecclesia Catholica*, не столько как конфессиональный идентификатор, сколько как оформление притязаний на универсализм. С догматической и канонической точек зрения, за пределами католической церкви истинных христиан быть не может, и тем самым принадлежность к «христианской вселенной» в ее средневековом западном понимании стала определяться вполне формально: признанием со стороны папы римского. Сама должность папы трансформировалась при этом из «первого из патриархов» в «наместника Бога на земле», осуществляющего и духовную, и светскую власть. Деформация прежней модели «симфонии» двух независимых начал, государственного и церковного, привела к формированию учения о «двух мечах» папы как «верховного понтифика», реализующего непосредственно полномочия Христа-Архиерея и опосредованно — Христа-Царя. Это означало не что иное, как отступление от фундаментального новозаветного принципа «неотмирности» Церкви Христовой и неприятия ею мирских представлений о власти как узаконенном насилии.

Такая оптика предопределила и форму отношений «католического универсума» как к грекоправославной «ойкумене», так и к ее центру — Византии. Последней было отказано в легитимности имперского статуса, а первой — в кафоличности и, соответственно, праве считаться частью христианского мира. Именно этими глубинными цивилизационными расхождениями, а не случайными обрядовыми, догматическими или иными разногласиями и конфликтами был вызван так называемый Великий раскол, формальной датой которого считается 1054 г.

Имперское и церковное пространство византийской «симфонии»

В отличие от папской модели христианского универсума, принципиально лишенной единого государственного организующего центра, византийская ойкумена сохранила ярко выраженное имперское ядро. Восточная часть Римской империи с центром в Константинополе, испытав серию катастрофических внешних ударов и внутренних кризисов, съезжилась территориально до Малой Азии и Балкан, но внутренне стабилизировалась за счет усиления этнической, языковой и культурной гомогенизации. Бескрайняя римская «вселенная», *Rex Romani*, внешне фактически превратилась в национальное госу-



Император Никифор II Фока. *Средневековая миниатюра*

дарство, «Греческое царство» — в качестве какового и воспринимали Византию древнерусские наблюдатели. Однако внутренне «Новый Рим» отнюдь не утратил пафоса универсализма, довольно ловко сочетая весьма прагматичную внешнюю политику с неизменно декларируемыми претензиями на римское имперское наследие. И претензии эти воспринимались как вполне обоснованные: не только в греческом самоназвании (Ρωμαῖοι), но и в языках ближайших соседей Византии на востоке — арабском (*ar-Rūm*), армянском (Հռոմի Հրոմ), сирийском (*Rhōmaye*) и др. — название империи не претерпело никаких изменений с позднеантичных времен, и даже тюрки-сельджуки, ставшие в XII в. хозяевами Малой Азии, не нашли ничего лучше, чем принять название «Рум» для своего собственного Конийского султаната. Не менее органично воспринимались и притязания Византии на лидерство в христианском мире. Манифестациями этих притязаний являлись, с одной стороны, изображение Самого Христа на аверсе золотых монет (как подлинного Царя, лишь временно замещаемого действующим «святым василевсом»), а с другой — титулом «вселенского (οἰκουμενικός) патриарха», который официально носил архиепископ Константинополя — Нового Рима. Последнее вызывало все возрастав-

шее напряжение в отношениях с папой, чьи претензии на лидерство в христианском универсуме выглядели не менее обоснованными, а при взгляде с Запада и безальтернативными. Пока империя обладала Римом, она поддерживала статус пап как «главных патриархов» (но не «глав патриархов»); даже когда папы перешли под покровительство франков, восточные императоры и патриархи с уважением относились к авторитету преемников апостола Петра, заверяя их, что титул «oecumenicus» вовсе не значит «universalis», как его обычно переводят, но происходит от слова οἶκος «дом» и означает просто «домашний, местный»¹³. Однако ситуация изменилась к концу X в., когда Византия, укрепленная военными реформами (и, добавим, союзом с Русью), активно начала продвигать свои политические границы в восточном, северном и западном направлении, на территории, принадлежавшие когда-то Римской империи. Под власть «ромеев» вернулся один из древних патриархатов — Антиохия, их войска заняли Галилею и уже подступали к Святому граду Иерусалиму. В это время византийская «империя-вселенная» достигает пика своей универсалистской реализации, своеобразную программу которой можно найти в так называемом Послании Никифора II Фоки халифу аль-Мути (966 г.), в конце которого есть такие слова: «Я завоюю землю Божию, Восток и Запад, и разверну веру Креста, как развертывают чалму. Престол Иисуса — над небесами, и блажен тот, кого Он признает Себе близким в день Страшного суда!»¹⁴ В данном случае не столь важно, кто был настоя-

¹³ Так объяснили этот титул в Византии папскому послу Анастасию Библиотекарию в IX в., который писал папе Иоанну VIII: «Verum cum apud Constantinopolim positus frequenter Graecos super hoc vocabulo reprehenderem, et fastus vel arrogantiae redarguerem; asserebant, quod non ideo oecumenicum, quem multi universalem interpretati sunt, dicerent patriarcham, quod universi orbis teneat praesidatum; sed quod cuidam parti praesit orbis, quae a Christianis inhabitatur. Nam quod Graeci *oecumenem* vocant, a Latinis non solum orbis, a cujus universitate universalis appellatur, verum etiam habitatio, vel locus habitabilis nuncupatur. (Когда я, находясь в Константинополе, часто осуждал греков за это слово и упрекал их в тщеславии и гордости, то они возражали, что они не потому называют патриарха вселенским (oecumenicus) — что многие перевели словом universalis, — чтобы он был епископом над всем миром, но потому, что он имеет начальническую власть над одной из частей мира, в которой обитают христиане. То, что греки называют *икуменой*, у латинян означает не только «круг [земной]» (orbis), от всемирности которого и происходит название «вселенский», но также и всякое жилище или обитаемое место)». *Patrologia Latina* / Ed. J.-P. Migne. T. 129. Paris, 1879. Col. 197.

¹⁴ Розен В.Р. Император Василий Болгаробойца. Извлечения из летописи Яхьи Антиохийского. СПб., 1883. С. 111–119.



Андроник III Палеолог. Миниатюра XIV в.

шим автором этого текста (имеющего форму арабской касыды и охотно использовавшегося исламскими проповедниками для мобилизации джихада)¹⁵. Идея «зеркального ответа» на священную войну мусульман отразилась и в попытке того же Никифора приравнять павших воинов к мученикам за веру. Однако данная инициатива была отвергнута Церковью по каноническим основаниям¹⁶. Православный универсум не совершил той ошибки, в которой впоследствии раскаивались католики, и не отступил от установленного Христом принципа неприемлемости насилия в деле распространения Благой вести о приближении Небесного Царствия.

Распространение христианства из Византии протекало, за редкими исключениями, в форме мирной проповеди, нередко осуществлявшейся по личной инициативе отдельных миссионеров, без явной поддержки со

¹⁵ Grunebaum G.E. von. Islam and Medieval Hellenism. London, 1976. Art. XIX. P. 47–50.

¹⁶ Правила святых Апостол и святых Отец с толкованиями. М., 2000 (репр.). С. 211–213.



Император Иоанн VI Кантакузин. Исихастский совет в Константинополе, 1351 г.
 Миниатюра из «Теологических сочинений Иоанна Кантакузина, XIV в.

стороны официальных церковных и государственных структур. Характерно, что именно это отсутствие политического давления обеспечивало миссионерские успехи на наиболее перспективных направлениях. В IX–X вв. каноническая юрисдикция Константинопольского патриарха приросла целыми странами, среди которых оказалось и самое большое государство тогдашней Европы — Русь. Пример Руси особенно показателен, поскольку князь Владимир принял «греческую веру» по собственной инициативе, и притом в форме, нарочито унижительной для престижа Империи. И в дальнейшем русские князья, принимая из Царьграда митрополитов, подчиненных патриарху, всегда сохраняли полноту своего политического суверенитета. Такое размежевание церковного и политического планов, глубоко укорененное в самой христианской доктрине, имело благотворные последствия для распространения православной ойкумены. «Святые цари греческие» поминались за богослужением в русских храмах как символические лидеры христианского мира, но не как его политические суверены — и тем самым Византия находила свое признание в качестве ядра христианской цивилизации, объединяю-

щей суверенные государства в некое подобие «православного содружества»¹⁷. Это не мешало самим византийцам трактовать свое цивилизационное лидерство как форму «господства», а любые конфликты — как «восстания племен», вполне в римском имперском стиле¹⁸. Характерно, что этот претенциозный статус вождей всего христианского мира был признан за византийскими императорами и со стороны исламских правителей. Так, египетский султан Насир Мухаммад I титулуется Андроника III Палеолога (1340 г.) следующими эпитетами: «столп христианской веры, отец крещеных, честь христианства, меч царства Македонского, мужество царства Греческого, царь Болгарии, Влахии и Алании, государь Руси, Иверии и турок, наследник царства римлян»¹⁹. Приведенная формула не является случайной, но была закреплена в дипломатическом протоколе, поскольку через восемь лет султан Насир Хасан приветствовал следующего императора Иоанна VI Кантакузина почти в тех же выражениях: «оплот веры и учения христиан, непоколебимый столп всех крещеных, заступник догматов Христовых, меч македонян, Самсон, царь греков, царь болгар, Асаниев, влахов, росов и аланов, честь вероучения ивиров и сирийцев, наследник царства земли своей»²⁰. Даже делая поправку на традиционную для арабского Востока неумеренную пышность титулатуры, следует отметить, во-первых, признание за византийским императором статуса «столпа» и «оплота» христианской веры («гаранта ортодоксии»), и во-вторых, господства не только над «македонянами»²¹ и греками, но и над болгарами, влахами (румынами), русскими, аланами, ивирами (грузинами) и сирийцами — народами, не входившими в границы палеологовской Византии, но исповедовавшими православие, а следовательно, с точки зрения мыслящих религиозными

¹⁷ В 1971 г. сэр Димитрий Оболенский предложил для этого феномена название «Byzantine Commonwealth», апеллирующее к постколониальной форме британской гегемонии. В русском переводе воспроизведен общепринятый русский перевод термина Commonwealth (Оболенский Д.Д. Византийское содружество наций. Шесть византийских портретов / Пер. С.А. Иванова и др. М.: ВРС, 2012). Однако понятие «наций» едва ли адекватно в данном контексте.

¹⁸ К примеру, Михаил Пселл описывает военный конфликт Византии с Русью при Ярославе Мудром как «восстание (ἀνάστασις)» варваров (Михаил Пселл. Хронография; Краткая история / Пер. Я.Н. Любарского и др. СПб., 2003. С. 98).

¹⁹ *Analecta Byzantino-Russica* / Ed. W. Regel. New York, 1963 (repr.). P. 57–58.

²⁰ *Ioannes Cantacuzenus. Historiae* / Ed. L. Schopen. T. III. Bonn, 1832. P. 94.

²¹ Обычное со времен Македонской династии именование византийцев в арабских источниках, апеллирующее к «македонскому наследию». Любопытно, что сам египетский султан называет себя «Александром нашего времени» (*Analecta Byzantino-Russica*... P. 58).

категориями мусульманских правителей, относящимися к «сфере ответственности» Константинополя.

Проект Готской митрополии: начало экспансии византийской ойкумены

Общие рассуждения о комплексной церковно-государственной природе византийского универсализма следует подкрепить конкретными примерами. Особое внимание обращает на себя регион Причерноморья, где в IX–X вв. происходит наиболее масштабное расширение христианской ойкумены. Здесь, на северо-восточном направлении, политические границы Византийской империи оказались наиболее разительно отличающимися от церковных границ Константинопольского патриархата, который в X в. включил в себя территории крупных независимых государств — Алании и Руси. Однако начало этого процесса цивилизационной экспансии в форме расширения церковной юрисдикции можно проследить примерно на век ранее. Речь идет о «проекте» Готской митрополии, следы которого сохранились в так называемой нотиции Де Боора (№ 3 в издании Ж. Даррузеса). Данный памятник, сохранившийся в кодексе *Parisinus graecus 1555A*, представляет собой список епископских кафедр, подчиненных патриарху Константинопольскому²². Среди митрополий мы встречаем кафедру Дороса (Δόρος), столицы так называемой Готии (Γοθία) — территория Горного Юго-Западного Крыма, которая еще в период Великого переселения народов была заселена одной из групп готов и с VI в. была включена в орбиту Византийской империи. В 80-е гг. VIII в. здесь разворачивается один из эпизодов соперничества за влияние между Византией и Хазарским каганатом. Обе державы в это время не только находились в союзе против общего врага — Арабского халифата, но и имели династические связи: императоры Юстиниан II (685–695, 705–711) и Константин V (741–775) были женаты на хазарских принцессах, а сын последнего Лев IV (775–780) так и вошел в историю с прозвищем «Хазарин». В силу этого обстоятельства борьба Византии за влияние в Северном Причерноморье носила преимущественно дипломатический характер.

²² *Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae* / Ed. J. Darrouzès. Paris, 1981. P. 241.

Одним из эпизодов этой борьбы и стал, по всей вероятности, план по созданию в Готии митрополии с центром в Доросе, в задачу которой входила христианская миссия на огромной территории Хазарского каганата. Об этом можно заключить из тех топонимов, которые в нотиции фигурируют в названии «кафедр» (по всей вероятности, гипотетических), подчиненных Доросской митрополии: «[епископ] Хоциров (ὁ Хотζήρων); Астиль (Ἀστήλ); Хвалис (Χουάλης); [епископ] оногуров (ὁ Ὀνογούρων); Петег (Ρετέγ); [епископ] уннов (ὁ Οὔνων); Тиматарха (Τυμάταρχα)²³». В этом списке угадываются названия Волги (прототюркское *Atil*)²⁴, Хорезма (ср. древнерусское название Каспия: «Хвалисьское море»²⁵), болгар-оногуров и гуннов, Гермонассы-Тмутаракани. Слово «Хоцирон» напоминает форму этнонима хазаров, *Saziri*, в латиноязычном памятнике начала IX в., так называемом Баварском географе²⁶. В схолии к той же нотиции к Готской митрополии даны две справки: 1) «Хоцирон — по соседству с Фулами и Харасиу, то есть Черная вода» (что предполагает внутрикрымскую локализацию); 2) «Астиль — то есть река Астиль в Хазарии; но это — крепость»²⁷. Трудно сказать, в какой степени данная схолия относится к основному тексту; да и сама нотиция Де Боора не производит впечатления официального документа: в ней слишком много явных ошибок и заимствований из внецерковной литературы (например, географического справочника Иерокла), что дало основание Ж. Даррузесу поставить под сомнение ее статус как «архивного документа»²⁸. Однако, как бы ни трактовать статус данного источ-

²³ Именно в такой форме (через *u*, которое в данную эпоху произносилось как *i*) здесь впервые упоминается Таматарха (Тмуторокань русских летописей), что более близко к тюркскому названию *Tümen-tarhan*.

²⁴ У Феофана Исповедника — Ἄτελ'Ἀταλ'Ἀτελί (Чичуров И.С. Византийские исторические сочинения: «Хронография» Феофана и «Бревиарий» Никифора. М., 1980. С. 36, 38); у Константина Багрянородного — Ἀτήλ'Ἐτέλ (De adm. imp., сар. 37, 40). Эти формы ближе к чув. *Atäl*, чем к кыпчакским вариантам (тат. *Идел*, каз. *Едил*). Диграф *στ* в Ἀστήλ — не описка, так как повторяется трижды; возможно, он отражает попытку передать особый характер оригинального звука (который отразился в чувашском как *m*, в татарском как *d*, в башкирском как *z*, в калмыцком как *ж*, в монгольском как *ж*). Это предполагает, что информатором был носитель языка.

²⁵ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1986. Т. IV. С. 229.

²⁶ Назаренко А.В. Немецкие латиноязычные источники. М., 1993. С. 14–15.

²⁷ Notitiae episcopatum... P. 245 (α' Хотζήρων σύνεγγυς Φούλων και τοῦ Χαρασίου, ἐνὸ λέγεται τὸ Μαῦρον νερόν. β' Ἀστήλ, ἐνὸ λέγεται ὁ Ἀστήλ ποταμὸς τῆς Χαζαρίας, ἔστιν δὲ κάστρον). Вульгаризм «ἐνὸ» указывает на нелитературный характер информации.

²⁸ Notitiae episcopatum... P. 33 («il serait contraire à la composition du texte de la traiter comme une pièce d'archives»).



Император Лев IV Хазар с сыном (слева), дедом и отцом (справа)

ника, его сообщение невозможно считать простой фантазией компилятора, поскольку оно находит косвенное подтверждение в несомненно официальном памятнике — актах VII Вселенского собора, состоявшегося в Никее в 787 г.

В нотиции Де Боора Дорос занимает 37-е место среди митрополий (между Иераполем Фригийским и сицилийскими Сиракузами)²⁹. На VII Вселенском соборе кафедра Готии находится на 26–39-м местах в общем перечне епископов (число которых на разных заседаниях варьировалось от 256 до 339)³⁰. Сложность заключается в том, что в соборных актах обычно не проводится различия между митрополитами, архиепископами и епископами (все они титулуются просто епископами). Однако в перечислении и подписях более или менее соблюдается порядок их старшинства. И достаточно высокие места, на которых упоминается Готия, указывают на весьма высокий статус ее предстоятеля Никиты (представленного на Соборе монахом Кириллом). Кафедры иерархов, упоминаемых по соседству с ним, в нотициях стоят либо в конце списка митрополий, либо в начале списка архиепископий. Учитывая информацию нотиции Де Боора, это заставляет предполагать, что уже в 787 г. Дорос представлял собой «молодую» митрополию.

Но как объяснить внезапное возвышение практически неизвестной ранее епископской кафедры на дальней периферии Империи до статуса

²⁹ Notitiae episcopatum... P. 231.

³⁰ Concilium Universale Nicaenum Secundum / Ed. E. Lamberz (Acta Conciliorum Oecumenicorum, series 2; vol. 3). Berlin; New York, 2008–2012. Pars 1–2. P. 20, 200, 496.

митрополии? Особенно если учесть, что остальные крымские кафедры, в том числе такие древние и почтенные, как Воспорская и Херсонская, довольствуются более низким рангом архиепископий, деля в их списке 28–30-е места с впервые появляющейся в источниках Сутдеей³¹. Единственный возможный ответ был предложен уже В. Мошиным: скорее всего, мы имеем дело с неким миссионерским проектом, нацеленным на распространение христианства в самой могущественной в то время державе Восточной Европы — Хазарском каганате.

Это предположение находит подтверждение в еще одном источнике, составление которого относят к VIII в., — Краткой хронографии, известной как Аноним Май. «Хазария» упоминается здесь среди областей, подчиненных патриарху Константинопольскому, в одном ряду с Херсоном, Абасгией и Халдией³². При этом сообщается, что этот же «святейший апостольский и патриарший престол... Первозванного среди апостолов Андрея и великого Богослова и Евангелиста апостола Иоанна» обладает «Европой и Азией в составе Римского царства», а также «всеми климатами севера». Это разделение представляется далеко не случайным: оно подтверждает, что Хазария — не входившая, разумеется, в «Римское царство», — уже рассматривалась как сфера канонической юрисдикции Константинополя.

Крещения Хазарии, однако, не произошло. Проект Готской митрополии так и остался нереализованным, и в нотициях X–XIII вв. Готия опускается до уровня титулярной архиепископии, заняв 3-е место среди крымских кафедр — ниже Херсона и Воспора, но выше Сутдеи и Фулл. Тем не менее задача миссионерского освоения «северных климатов» с повестки дня снята не была. И в конце X в., при всем известных обстоятельствах, Константинопольский патриархат прирастает, наконец, новой огромной епархией — митрополией Руси.

Пройдут века, и концепция универсализма увядшего Рима неожиданно начнет плодоносить на этой северной и «скифской» почве. В официальном Титулярнике 1672 г. мы читаем, что «Великих государей царей и великих князей Российских корень изыде от превысо-

³¹ Notitiae episcopatum... P. 232.

³² Eusebii Chronicorum libri duo / Ed. Ph. Schoene. Vol. I. Berlin, 1877. Col. 81–82 (Δεύτερος ὁ ἀγιότατος ἀποστολικὸς καὶ πατριαρχικὸς θρόνος Κωνσταντινουπόλεως καὶ νέας Ῥώμης, τοῦ πρωτοκλήτου τῶν ἀποστόλων Ἀνδρέου καὶ τοῦ μεγάλου θεολόγου καὶ εὐαγγελιστοῦ καὶ ἀποστόλου Ἰωάννου· περιέχων τε πᾶσαν τὴν τῆς Ῥωμαϊκῆς βασιλείας Εὐρώπην καὶ Ἀσίαν, μέχρι τῆς δυτικῆς Σικελίας καὶ τὰς Κυκλάδας, ἄχρι Πόντου, καὶ Χερσόνος, καὶ Ἀβασγίας, Χалδίας τε καὶ Χαζαρίας, ἕως Καππαδοκίας, τὰ τοῦ βορρᾶ κλίματα πάντα περιλαμβάνων).

чайшего цесарского престола и прекрасноцветущего и пресветлого Августа Цесаря, обладающего всею вселенною»³³. Россия предстанет не как «Третий Рим», пришедший на смену Риму и Константинополю, а как самодостаточное, «параллельное» Римской империи и Византии «вселенское» государство, региональное по характеру, но всемирное по своей миссии.

Перспективные методы исследования ойкумены

Изучение Византии нецелесообразно вести исключительно в рамках ее (весьма волатильных) политических границ, поскольку она представляла собой не государство в нашем понимании, а ядро цивилизации, ареал которой был значительно шире территории, контролировавшейся константинопольскими василевсами. Это ядро выступало, с одной стороны, «радиантом» смыслов и традиций, а с другой — организатором сложной периферийной инфраструктуры. При этом византийское цивилизационное влияние было способно «накрывать» уже существующие инородные центры, порождая на местах порой весьма любопытные «синтетические» феномены.

Методология исследования цивилизационной истории далеко еще не разработана. В частности, неясно, каким образом можно фиксировать и отображать границы «государств-цивилизаций» и степень их культурного влияния. При картографировании представляется перспективным использование точечно-зональной системы, обозначающей центры влияния (военные, административные, религиозные, культурные) и ареалы их идейной «радиации». Этот подход удобен и для отображения феноменов цивилизационного наложения и «реликтовых очагов», возникавших на пространстве византийской ойкумены в ходе оккупации Балкан славянами и Малой Азии тюрками. В первом случае византийские центры частично погибли, но местами возобладали и «просияли» через славянский фон; во втором — ушли в подавленное «тлеющее» состояние.

Под центрами влияния нужно понимать далеко не только города и иные поселения, но также монастыри, храмы и даже отдельные места поклонения. Не менее важен учет и таких «движимых» элементов цивилизационного влияния, как произведения искусства, книги, арте-

³³ Царский титулярник. М., 2008. Кн. 1. С. 4.

факты, а также идейные продукты — тексты, устные предания, художественные стили, технологии.

Особую проблему представляют изучение и формализация роли отдельных личностей как акторов цивилизационной трансляции. Данный феномен, малоизвестный Античности, получил особенно яркое распространение в христианстве, с его апофеозом личной святости. Святые (как живые подвижники, так и перешедшие в приснобытие) исторически явились мощнейшими трансляторами религии, подчас даже более значимыми, чем формальные институты.

Как результат, отображение цивилизационного ландшафта должно включать в себя физическую географию (терруар культуры), политическую географию в традиционном смысле, топографию цивилизационной инфраструктуры (центры пяти модусов цивилизации: военные, административные, религиозные, культурные, научно-образовательные), метагеографию (географическую фиксацию интеллигибельных феноменов). Все эти уровни связываются и на уровне динамической визуализации (время + место), и на уровне связей между сущностями.





REFERENCES

1. *Analecta Byzantino-Russica* / Ed. W. Regel. New York: Burt Franklin, 1963 (repr.).
2. *Chichurov I.S.* Byzantine historical works: «Chronography» by Theophanes and «Breviary» by Nikephoros [Vizantiyskiye istoricheskiye sochineniya: «Khronografiya» Feofana i «Breviariy» Nikifora]. Moscow: Nauka, 1980.
3. *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta. T. I: The Oecumenical Councils from Nicaea I to Nicaea II (325–787)* / Ed. G. Alberigo, A.M. Ritter, L. Abramowski, E. Mühlenberg, P. Conte, H.-G. Thümmel, G. Nedungatt, S. Agrestini, E. Lamberz, J.B. Uphus. Turnhout: Brepols, 2006.
4. *Concilium Universale Nicaenum Secundum* / Ed. E. Lamberz (*Acta Conciliorum Oecumenicorum*, series 2; vol. 3). Berlin; New York: de Gruyter, 2008–2012. Pars 1–2.
5. *Corpus Iuris Civilis. Vol. III: Novellae* / Ed. R. Schoell et G. Kroll. Berlin: Weidmann, 1954 (6 ed.).
6. *Eusebii Chronicorum libri duo* / Ed. Ph. Schoene. Vol. I. Berlin: Weidmann, 1877.
7. *Ferluga J.* I confini dell'impero romano d'oriente: nozione e realtà // *Popoli e spazio romano fra diritto e profezia*. P. 378.
8. *Grunebaum G.E. von.* Islam and Medieval Hellenism. London: Variorum Reprints, 1976. Art. XIX. S. 47–50.
9. *Ioannes Cantacuzenus. Historiae* / Ed. L. Schopen. T. III. Bonn: Weber, 1832.
10. *Klaudios Ptolemaios. Handbuch der Geographie* / Hrsg. G. Grasshoff, A. Stückelberger. Basel: Schwabe, 2006.
11. *Klein E.* A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English. Jerusalem & Tel Aviv: Carta, 1987.
12. *Lanciotti F.* Lo spazio romano nella terminologia giuridica delle fonti giustinianee in lingua latina // *Popoli e spazio romano*. P. 351–363.
13. *Liddell H.G., Scott R., Jones H.S.* A Greek-English Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1996 (9 ed.).

14. *Michael Psellos*. Chronography. Brief history / Transl. Ya.N. Lyubarsky and others [*Mikhail Psell*. Khronografiya. Kratkaya istoriya]. St. Petersburg: Aletheya, 2003.
15. *Nazarenko A.V.* German Latin-language sources [Nemetskiye latinoyazychnyye istochniki]. Moscow: Nauka, 1993.
16. *Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae* / Ed. J. Darrouzès. Paris: Institut français d'études byzantines, 1981.
17. *Obolensky D.D.* Byzantine Commonwealth of Nations. Six Byzantine portraits [*Obolenskiy D.D.* Vizantiyskoye sodruzhestvo natsiy. Shest' vizantiyskikh portretov]. Moscow: VRS, 2012.
18. *Patrologia Latina* / Ed. J.-P. Migne. T. 129. Paris: Migne, 1879.
19. *Polyakova S.V., Felenkovskaya I.V.* Anonymous geographical treatise «Complete description of the universe and peoples» [Anonimnyy geograficheskiy traktat «Polnoye opisaniye vselennoy i narodov»] // *Vizantiiskii Vremennik*. 1956. Vol. 8. P. 277–304.
20. *Rosen V.R.* Emperor Vasily the Bulgarian Slayer. Extracts from the chronicle of Yahya of Antioch [Imperator Vasiliy Bolgaroboytsa. Izvlecheniya iz letopisi Yakh'i Antiokhiyskogo]. St. Petersburg, 1883.
21. Rules of the Holy Apostles and Holy Fathers with interpretations [Pravila svyatykh Apostol i svyatykh Otets s tolkovaniyami]. Sibirskaya blagozvonitsa. Moscow, 2000.
22. *Shifman I.Sh.* Caesar Augustus [Tsezar' Avgust]. Leningrad: Nauka, 1990.
23. *Theophanis Chronographia* / Ed. C. de Boor. Leipzig: Teubner, 1883. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).
24. *Vasmer M.* Etymological dictionary of the Russian language [Etimologicheskii slovar' russkogo yazyka]. Moscow: Nauka, 1986.
25. *Virgil* / Ed. and transl. by H. Rushton Fairclough. Vol. I. London: Heinemann; New York: Putnam, 1916.
26. *Virgil*. Bucolics. Georgics. Aeneid [Vergiliy. Bukoliki. Georgiki. Eneida]. Moscow: Khudozhestvennaya literature, 1979.
27. *Zars' Titles-book* [Tsarskiy Titulyarnik]. Moscow: Drevlekhranilishtche, 2008.



Ключевые слова:

Византийская империя; государство-цивилизация; ойкумена; православное миссионерство; Крым; Готская митрополия.

Pavel V. Kuzenkov

THE EMPIRE-UNIVERSE AND ITS AREA. ON THE APPLICATION OF THE CONCEPT OF STATE-CIVILIZATION TO THE HISTORY OF BYZANTIUM



In modern science, the concept of «state-civilization» is being increasingly and fruitfully developed, which has recently been actively used in official documents. It is from this perspective that, in our opinion, one should analyze the phenomenon of the Byzantine Empire. This, in turn, poses non-trivial research problems that are relevant not only for historical science, but also for the study of modern civilizational processes. One of these tasks is the reconstruction of political and geographical ideas within which the formation and development of military-administrative and church institutions of the medieval Eastern Christian civilization — the «Byzantine world» — took place. Closely related to this task is the problem of identifying the dynamics of the relationships between the political, church and cultural plans in the historical geography of Byzantium.

Key Words: Byzantine Empire, State-Civilization, Ecumene, Orthodox Missionary, Crimea, Gothic Diocese.

Pavel V. Kuzenkov — C.Sc. (History), Senior Researcher of Historical-Archaeological Laboratory for the Complex Study of the Byzantine Black Sea Region, Associate Professor of the Department of «Social-Philosophical and Political sciences», Institute of Social Sciences and International Relations, Sevastopol State University.

 Кузенков Павел Владимирович 

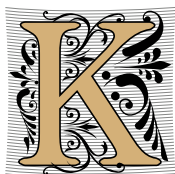
кандидат исторических наук, доцент кафедры
«Социально-философские и политические науки»,
старший научный сотрудник Лаборатории Историко-археологической
лаборатории по комплексному исследованию византийского
Причерноморья, Институт общественных наук и международных
отношений Севастопольского государственного университета



DOI: 10.35549/HR.2024.2024.48.002

А.А. Войтенко

«ПРОСТРАНСТВО СВЯТЫХ» КАК ОСОБЕННОСТЬ САКРАЛЬНОЙ ГЕОГРАФИИ ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ (НА ПРИМЕРЕ ЕГИПТА)



Как нам представляется, тему сакральных пространств следует начать с вопроса о масштабировании. Наиболее верными и адекватными единицами измерения здесь являются церковь и монастырь как два базовых типа христианского сакрального пространства в социологическом плане. Более сфокусированная «оптика» (т. е. алтарь внутри церкви и храм внутри монастыря) с неизбежностью будет уводить проблему в трубку мелкоскопа.

Расширение исследовательской перспективы до городов и областей будет размывать базовый уровень, хотя и здесь можно найти немало интересных тем: в частности, давно уже необходим сравнительный анализ сакральной городской топографии в разных регионах христианского мира (т. е. в каких именно частях города были расположены церкви и монастыри). Уже отмечалось, что в Египте, Сирии и Константинополе монастырь находился на периферии города, что позволяло установить правильный баланс между молитвенной практикой в определенные периоды (например, во время постов), требующие особой сосредоточенности, и участием монахов в общественной жизни. В то

же время большие и значимые церкви как «маяки христианства» старались строить в центре городов¹.

Не менее интересен вопрос с сельскими районами. Так, отшельнические поселения, лавры и киновии нередко занимали господствующие в округе высоты, что позволяло им доминировать над окружающим пространством. Такая стратегия, вероятно, имела два аспекта: прагматический, позволявший следить за происходящим с самой высокой точки, и сакральный, обеспечивавший символическое господство монастыря над прилегающей территорией². Хотя, например, в пустынных зонах монастырь мог быть расположен и во впадине, т. е. ниже уровня моря (например, монастыри Скита), или же его появление там могло в перспективе иметь функцию «развития региона»: в качестве примера можно вспомнить монашескую колонизацию Русского Севера или нубийские монастыри в Газали или Фантау. Разница заключалась только в том, что в первом случае (Русский Север) это, скорее, была индивидуальная инициатива, а во втором случае (Нубия), скорее, государственный проект.

Однако вернемся к тем типам сакрального пространства, которые мы наметили как базовые, но с одной существенной оговоркой. В поздней Античности к ним добавляется еще один интересный феномен, который мы обозначили бы как «пространство святых». Причины появления этого феномена (безотносительно сакральной географии) объяснил британо-американский историк Питер Браун. Их следует искать в сути поздней Античности как переходного периода, где при эрозии старых, классических античных институтов и еще только кристаллизации новых, средневековых «локус» сакрального приобретает такое антропологическое измерение, какого не было ни до, ни после. Браун пишет: «Преобладание святого (the holy man) обозначило позднюю Античность как отдельную фазу религиозной истории. Классический период вызывает в воображении образ большого храма; Средневековье — готического собора. Между ними находятся поражающие воображение портреты, иконы святых, строгие черты философов, ряды застывших лиц на фресках и мозаиках. В течение нескольких столетий считалось, что средоточием сверхъестественного являются отдельные люди. Возвышение святого (the holy man) совпадает <...> с эрозией классических институтов; его упадок — или, скорее, выравнивание тра-

¹ См., напр.: *Obhuski A. The Monasteries and Monks of Nubia. Warsaw, 2019. P. 142.*

² *Obhuski A. Op. cit. P. 145–146.*

ектории его восхождения — с повторным утверждением нового чувства величия общества. В Восточной империи этому предшествовало замечательное возрождение коллективного чувства и морального духа городов в конце пятого и шестого веков; а на Западе — окончательная организация монашеской и церковной иерархии западных городов вокруг могил их древних умерших. <...> Великая базилика мучеников, церковь для практики инкубации, икона, а на Западе и торжественный ритуал великих бенедиктинских монастырей окружили, а на больших территориях и на долгое время затмили святого (the holy man). Эти безличные агенты стали носителями сверхъестественного среди людей. С этой точки зрения победа христианства в позднеримском обществе не была победой Единого Бога над многими; это была победа людей над институтами их прошлого. Средневековое папство, византийская лавра, русский старец, мусульманский халифат — все это, по-своему, прямые результаты попыток людей управлять людьми под властью далекого и высокого Бога. <...> Именно это должен попытаться понять историк поздней Античности»³.

Позднеантичное «пространство святых», видимо, неосознанно стремилось к тому, чтобы быть автономным. Можно указать два типа таких «центров силы»: места, организованные вокруг святых мощей (в основном это реликвии мучеников первых трех веков), и живые святые (в основном это монахи). В терминологии П. Брауна (впрочем, не всегда последовательной) условный центр пространств первого типа представляет собой «dead saint», пространств второго типа — «holy man».

Если мы посмотрим на Египет, то наиболее известным примером первого типа был комплекс Абу Мина⁴. Комплекс возникает в IV в. в Ливийской пустыне, в 46 километрах к юго-западу от Александрии, на месте предположительного захоронения мученика Мины и на протяжении двух последующих столетий неуклонно расширяется. Его экзистенциальным центром (если можно так выразиться) была могила святого, с которой так или иначе аффилировались другие

³ Brown P. Society and the Holy in Late Antiquity. Berkely — Los Angeles — Oxford, 1982. P. 151—152.

⁴ О комплексе Абу Мина см.: Grossmann P. Abu Mina // Coptic Encyclopedia. N.Y., 1991. Vol. 1. P. 24—29; Kaufmann C.M. Die Ausgrabung der Menas-Heiligtümer in der Mareotis-Wüste. I-III Vorbericht. Cairo, 1906—1908; *idem*. Die Menasstadt und das Nationalheiligtum der altchristlichen Ägypter in der westalexandrinischen Wüste. Leipzig, 1910. Bd. 1; Grossmann P. Abu Mina, a Guide to the Ancient Pilgrimage Center. Cairo, 1986; *idem*. Abu Mina I. Die Gruftkirche und die Gruft. Mainz, 1989.



Руины комплекса Абу-Мина. Современная фотография

строения: церковь мученика, большая базилика, баптистерий, рынок и гостиничный комплекс для паломников, а также северная базилика, восточная церковь и, предположительно, полуотшельнический монастырь. Динамика развития комплекса была приблизительно следующей: первая паломническая церковь была основана при императоре Иовиане около 363 г. При его преемнике Валенте было осуществлено перенесение мощей св. Мины в склеп. При императоре Аркадии, по просьбе Феофила, патриарха Александрийского, начались постройка второй церкви и расширение размеров первой, но строительные работы затянулись до конца V в. При императоре Зеноне было положено начало расширению всего поселения. Император предоставил необходимую землю, построил гостиницу для паломников. Вероятно, тогда же окончательно сложился паломнический маршрут через озеро Мареотис⁵.

По сути Абу Мина — это отдельная мощная паломническая индустрия, включающая в себя, например, производство евогий (или ампул) с изображениями св. Мины (или даже без них). Экземпляры таких ампул есть во всех известных коптских коллекциях музейных собраний по всему миру. Эти евогии (помимо Египта) обнаружены археологами в разных частях Европы, вплоть до Великобритании, что может указывать на географию паломничества к Абу Мина.

⁵ Grossmann P. Abu Mina // Coptic Encyclopedia... P. 24.

О масштабах паломничества можно судить благодаря недавним открытиям польских археологов в поселении Мареа⁶, которое находилось на берегу озера Мареотис (современный Марьют) в 45 километрах к западу от Александрии и в 17 километрах к северу от Абу Мина. Это место было известно с эллинистического времени. Римское время было отмечено здесь поселением с керамическим производством, которое в III в. прекратилось⁷. Приблизительно в V–VI вв. в Мареа начинается серьезная перестройка: там возводится базилика размером 47х49 м (по утверждению руководителя раскопок Т. Дерды, она была второй по величине в Египте⁸). Также была построена главная городская улица шириной 18 м, идущая с севера на юг от большой базилики. И самое главное, что, в принципе, не было свойственно позднеантичному Египту: во второй половине VI в. на западном и восточном побережье возводятся новые строения. Анализ планировки стен зданий восточной набережной позволил установить, что они состоят из «модулей» с повторяющимися квадратными планами и фиксированными размерами. У каждого был ряд из трех магазинов, выходящих на восток к озеру. За ними находились две дополнительные комнаты разного размера. Соседние «модули» не были соединены проходами, что указывало на то, что каждый из них был автономным блоком, используемым независимо от других. При этом все «модули» внутри каждого здания образовывали конструктивное целое, состав-

⁶ Археологическое исследование места началось в 70-е гг. XX в. В XXI в. объект изучался польскими археологами: сначала работала археологическая экспедиция из Кракова, сейчас — из Варшавского университета под руководством Т. Дерды. Предварительные результаты, о которых пойдет речь, были получены как в результате раскопок, так и благодаря применению неинвазивных методов. О раскопках Мареи см.: *Marea I. Byzantine Marea: Excavations in 2000–2003 and 2006* / Ed. by H. Szymańska, K. Babraj. Kraków, 2008 (Biblioteka Muzeum Archeologicznego w Krakowie 4); *Wielgosz-Rondolino D., Gwiazda M. Marea Season 2014: Excavation in house H1* // *Polish Archaeology in the Mediterranean*. Vol. 25. 2016. P. 115–126; *Derda T., Gwiazda M., Pawlikowska-Gwiazda A. Development of a settlement on the northeastern promontory at 'Marea'* // *Polish Archaeology in the Mediterranean*. Vol. 29/2. 2020. P. 531–550. <https://doi.org/10.31338/uw.2083-537X.pam29.2.23>; *Derda T., Gwiazda M., Barański T., Pawlikowska-Gwiazda A., Wieczorek D.F. Excavations in the northern and eastern parts of the Byzantine town at Marea* // *Polish Archaeology in the Mediterranean*. Vol. 29/2. 2020. P. 551–575. <https://doi.org/10.31338/uw.2083-537X.pam29.2.24>. Там же ссылки на основную библиографию.

⁷ См.: *Derda T. et al. Development of a settlement...* P. 532.

⁸ *Derda T. Czy «Marea» to Marea? Rzymcki ośrodek przemysłowy i wielkie miasto bizantyńskie w regionie Mareotis (koło Aleksandrii)*. <https://projekty.ncn.gov.pl/opisy/372313-pl.pdf> (обращение: 2.03.2023).



Ампула с изображением св. Мины из раскопок К.К. Косцюшко-Валюжанича

лявшее единый и прямой фасад длиной 260 м. Вдоль западной набережной располагались бани одинаковой планировки. С восточной и западной стороны к ним примыкали два здания, вероятнее всего, мастерские или магазины. Каждый состоял из четырех «модулей» с повторяющимся размером и планировкой помещения. Также были обнаружены и общественные туалеты, содержимое которых с помощью нехитрой канализационной системы сливалось непосредственно в озеро⁹. Эти новые кварталы, по мнению польских археологов, были центром размещения и обслуживания паломников, своего рода перевалочным пунктом на пути к Абу Мина¹⁰.

Если предположения польских археологов верны, мы можем себе представить масштабы этого действия, которое, вероятно, начиналось в Александрии, потом паломники шли по побережью вдоль озера Марейтис, пересекали его на лодках, останавливались в Марее, а затем уже посещали Абу Мина. Предполагается, что этот паломнический маршрут был актуален для жителей Нижнего Египта, но и для жителей Верхнего Египта не составляло большого труда совершить по нему свое *peregrinatio*, спустившись вплавь к Александрии. Наконец, находки ампулы св. Мины в Европе и других (кроме Египта) регионах Византии мо-

⁹ Достаточно подробный анализ архитектуры и функционирования общественных уборных в Марее см.: *Derda T. et al. Development of a settlement...* P. 540–541, 545–546.

¹⁰ См.: *Modular construction in Byzantine Marea (Egypt)*. <https://archoewiesci.pl/en/modular-construction-in-byzantine-marea-egypt/> (обращение 2.03.2023), ср.: *Derda T. et al. Development of a settlement...* P. 547; *Derda T. et al. Excavations...* P. 551.

гут указывать на более «интернациональный» характер паломнических путешествий к сакральному пространству этого мученика.

Закат комплекса Абу Мина в целом совпадает с концом поздней Античности. Если мы посмотрим на его строительную динамику, а также на уже упомянутые перестройки в Мареа, то без труда увидим, что значимость комплекса в V–VI вв. неуклонно растет. Но его влияние сильно подрывают персидское и арабское завоевания. Планы, составленные П. Гроссманом, наглядно демонстрируют, что церковь над могилой святого в VIII в. достаточно сильно сокращается в размерах и при коптском патриархе Михаиле I (744–767) переживает свою последнюю реновацию¹¹. Но самое интересное, что немногим ранее прекращает свое существование и поселение Мареа¹². Это соотношение указывает на предположительную динамику процесса: запустение Марей, скорее всего, было связано с угасанием паломнического маршрута через нее к Абу Мина, что в свою очередь привело к упадку и самого комплекса.

Как нам представляется, почти полным аналогом комплекса Абу Мина является сирийский Калат Симан (т. е. крепость Симеона), экзистенциальным центром которого, как известно, являлось место подвигов св. Симеона Столпника. Точно так же как египетский Абу Мина, сирийский Калат Симан в поздней Античности становится мощным паломническим центром и, насколько нам известно, после арабского завоевания постепенно приходит в упадок и угасает (хотя его исчезновение было гораздо более растянутым по времени, чем у Абу Мина). Разница лишь в том, что в первом случае «центр силы» формировался вокруг мощей мученика, а во втором — вокруг сакрального пространства монашеского столпа.

От позднеантичного Египта осталось довольно много документального (папирусного и эпиграфического) материала, благодаря которому мы можем полагать, что существовало большое число мест (церквей, мо-

¹¹ Grossmann P. Abu Mina // *Coptic Encyclopedia*... P. 25–26. Следует, правда, отметить, что и угасающий комплекс производил впечатление на исламских путешественников, см., напр.: Butler K. *The Arab conquest of Egypt and the last thirty years of the Roman dominion*. Oxford, 1902. P. 177–178, n. 2.

¹² Последнюю фазу функционирования Марей относят к VII–VIII в. Она характеризуется разрушением стен и постепенным общим упадком. В VIII в. эта территория окончательно пустеет: см.: Derda T. *et al.* *Development of a settlement*... P. 547. В ходе раскопок были обнаружены монеты Омейядов, но не было найдено монет Аббасидов, что также может являться хронологическим маркером *terminus ante quem*, см.: Derda T. *et al.* *Excavations*... P. 572–573.



Симеон Столпник. Русская икона XV в.

настырей, часовен и т.д.), освященных в честь святых¹³. Конечно, в большинстве случаев очень сложно указать, насколько автономно было их бытование, но также очень сложно вспомнить хотя бы один пример из истории Западной Европы, Византии и Христианского Востока в период Средних веков, который по своим масштабам и по своему *modus vivendi* хоть как-то приближался бы к феномену Абу Мины или Калат Симан.

Второй тип «пространства святых» без труда обнаруживается при анализе ряда позднеантичных агиографических текстов. Живой святой (или, по терминологии П. Брауна, *holy man*) благодаря созданной им прямой небесной вертикали в глазах позднеантичных христиан формировал вокруг себя столь мощное сакральное поле, что к нему «притягивались» примерно так же, как средневековые паломники стремились к святыням Рима или Иерусалима. Механика складывания подобной ментальной «матрицы» видна из следующего фрагмента коптской версии «Жития св. Онуфрия», где его автор излагает свои представления о жизни отшельников в дальней пустыне: «Те, кто в пустыне о Гос-

¹³ См., напр.: *Varison P. Ricerche sui monasteri dell'Egitto bizantino ed arabo // Aegyptus* 18. 1938. P. 29–148; *Antonini L. Le chiese cristiane nell'Egitto dal IV al IX secolo // Aegyptus* 20. 1940. P. 129–208; *Papaconstantinou A. Le culte des saints en Égypte des Byzantins aux Abbassides. L'apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes. Paris, 2001.*



Монастырь Калат Симан. Баптистерий. Современная фотография

поде (помышляют), где найдут они человека, когда скорби достигнут их? <...> Ибо когда они в пустыню идут, они радуются весьма о голоде и жажде, и образе жизни (таком) <...>. В то время, пока претерпевают они, достигает их милосердие Божие. И велит Он ангелам служить им едой и высекает воду из камня. Ибо написано у Исайи: “Надеющиеся на Господа расправят крылья как орлы, побегут и не упадут, побредут и не взалчут”¹⁴. Сказано же: “Они высекут себе воду из камня, если возжаждут”. А также, (что) соделает Господь траву, которая на земле, в устах их такой же сладкой, как мед. Если настигнет их скорбь и беда восстанет на них, тотчас простирают они руки и молятся царю Иисусу, пока не придет помощь с небес, и не пошлет Он им тотчас (помощь) и не укрепит их, ибо чистыми соделали они сердца свои к Нему»¹⁵.

Другой текст объясняет суть peregrinatio к живым святым, которые для позднеантичных христиан являлись тем же, чем для средневекового паломника были реликвии и храмы¹⁶: «Воистину я увидел божественное сокровище, сокрытое в человеческих сосудах, которые не за-

¹⁴ Ср. Ис 40: 31.

¹⁵ Coptic martyrdoms etc. in dialect of Upper Egypt / Ed. with English translation by E.A.W. Budge. L., 1914. P. 211–212 (коптский текст). Пер. авт. статьи.

¹⁶ Совершенно очевидно, что паломничество к святым местам и реликвиям существовало и в поздней Античности. Дело в ином: в том, что в классическом Средневековье чрезвычайно трудно обнаружить феномен паломничества к живым святым как к «центрам силы» или к постоянно эманулирующему «источнику благодати».



Монастырь Калат Симан. Южный фасад. Современная фотография

хотел утаить, <...> но открыл к общей пользе <...>. Ведь многие из монахов останавливали течение реки, и Нил посуху переходили, и зверей умерщвляли, и совершали исцеления и чудеса, силы являли как святые пророки и апостолы. <...> Поэтому и всем окрестным жителям ясно, что благодаря им стоит мир, и жизнь человеческая существует и имеет цену перед Богом. Видел я столь бесконечное множество монахов, что и сосчитать нельзя <...>. Ибо нет в Египте и в Фиваиде ни деревни, ни города, которые не были бы окружены монастырями, словно стенами, на молитвы иноков люди опираются, [обращаясь] к Богу» (Hist. mon. Prol. 3, 9–10)¹⁷.

Говоря о «сакральном пространстве» внутри и вокруг «сосудов избранных»¹⁸, а также дальнейшей эволюции этого позднеантичного феномена, следует обратиться к анализу того типа агиографического нарратива, которое мы в свое время обозначили как «житие-путешествие»¹⁹. Всего обнаружено около десятка подобных текстов, са-

¹⁷ Historia monachorum in Aegypto / Éd. crit. par A.-J. Festugière. Bruxelles, 1961 (Subsidia Hagiographica 34). P. 6–8 (греческий текст); История египетских монахов / Пер., коммент., вступ. ст. Н.А. Кульковой. М., 2001. С. 6–7 (пер.).

¹⁸ Мало сомнений в том, что теологема «сакральных пространств», предполагающая как тела самих святых, так и пространство подле них, восходит к Деян. 9:15. Автор «Деяний апостолов» и автор «Истории монахов» в данном случае употребляют одно и то же греческое слово σκεῦος.

¹⁹ См.: Войтенко А.А. Святой Онуфрий Великий в агиографической традиции (IV–XV вв.). Дисс. на соискание уч.ст. д.ист.н. М., 2017. С. 215.

мыми известными из которых являются «Житие св. Павла Фивейского», «Житие св. Онуфрия Великого», «Житие св. Марии Египетской» и «Житие Макария Римлянина». Сюжетная парадигма этого нарратива представляет собой путешествие его автора (или его героя) в дальнюю пустыню с целью отыскать скрытого в ней святого. По мере развития сюжетный архетип «жития-путешествия» претерпел определенную трансформацию, перерастая из путешествия к святому подвижнику в поход до земли блаженных, по сути к коллективному святому («Хождение Зосимы»), или же просто стал хождением в рай («Хождение Агапия»). Характерно, что ряд этих текстов происходит из Египта, другая же их часть, предположительно, из сиро-палестинского региона.

Но самое интересное заключается в том, что эта сюжетная парадигма как активная литературная модель не переступила за границы поздней Античности. В Средневековье и Новое время большинство из этих текстов копируют и читают, но читают именно как благочестивые «антикварные» рассказы, не создавая новых произведений по этой модели. То же самое можно сказать и об «Истории египетских монахов», цитату из которой мы привели ранее. По нашему мнению, данный факт является своеобразным «маркером» утраты автономности и, отчасти, значимости сакрального пространства живого святого на *terminus ante quem* поздней Античности.

Но что же тогда происходит за ее пределами? Отчасти в приведенной выше цитате П. Брауна уже содержится ответ на этот вопрос. С окончательной победой новых институтов²⁰ происходит окончательное встраивание «пространства святых» в сакральное пространство церкви и монастыря. Но в Западной Европе и Византии, судя по всему, этот процесс протекал немного по-разному.

П. Браун указывает, что основной девиз произведений Григория Турского (VI в.) такой: «Никого не называйте святым, пока тот не умрет»²¹. Мир Григория Турского кристаллизуется вокруг реликвий. А вот у его восточного современника Иоанна Эфесского парад живых святых никуда не девается²². Таким образом, можно полагать, что сам феномен *holy man* на Западе довольно быстро исчезает, а рели-

²⁰ Следуя ходу мысли П. Брауна, можно сказать, что происходит победа структур (*impersonal agents*) над людьми.

²¹ *Brown P. Op. cit. P. 185.*

²² *Ibid. P. 180–181.*

квии святых, перешедших в мир иной (по терминологии П. Брауна *dead saint*), становятся одним из средств легитимации западных церковных институтов. В Византии феномен живых святых остается, но остается как некоторый реликт (и здесь мы бы не согласились с П. Брауном, который, противореча самому себе, подчас придает ему в средневековой Византии слишком большое значение²³).

Сильнейший удар по живым святым и, главное, по их автономии наносят иконоборцы. В этом контексте истинным основателем средневековой Византии следует считать не Ираклия, а Константина V²⁴. Вот что, в частности, пишет П. Браун: «Ибо епископ и правитель стояли вместе в период иконоборчества против святого (*the holy man*) монашеского происхождения. *Cherchez le moine*: это остается ключом к большей части иконоборческой политики, ко всем иконоборческим преследованиям и к подавляющему большинству современных (им) свидетельств иконопочитателей, из которых мы черпаем наше впечатление об этом периоде. Икономахия в действии — это монахомахия. Однако на карту был поставлен не роспуск византийских монастырей. Скорее, это была исключительно последовательная, хотя и скачкообразная решимость сломить власть святого (*the holy man*) в византийском обществе как главного оплота власти иконы и, можно предположить, как силы самой по себе»²⁵. В этой перспективе последующая победа иконопочитателей как раз и может мыслиться как окончательное встраивание уже лишённого автономии «пространства святых» в сакральное пространство храма или монастыря.

Однако реликты оказались живучи и в поствизантийское время. П. Браун совершенно справедливо указывал на русского старца. Приведем два более конкретных примера: феномен преп. Серафима Саровского и феномен Оптиной пустыни. Можно сказать, что появление фигуры преп. Серафима до сих пор не имеет достойного историко-культурного объяснения. Есть мнение, что оно вообще не имеет естественных причин²⁶. Линия преемственности преп. Серафима, в основном, книжная: основная цель духовной жизни (т. е. «стяжание Духа Святого») почерпнута им из Макариева корпуса (V в.) через славян-

²³ См., напр.: *Brown P. Op. cit. P. 139–141.*

²⁴ Ср.: *Brown P. Op. cit. P. 294.*

²⁵ *Ibid. P. 295.*

²⁶ Ср.: «Во всяком случае начало прошлого (XIX. — А.В.) века в судьбах русской Церкви отмечено и ознаменовано каким-то внутренним и таинственным сдвигом» (Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 391).

ское «Добротолубие». В современной ему России эта формула была очень необычной²⁷. А один из основных девизов его жизни («стяжи дух мирен и тысячи вокруг тебя спасутся»), по сути, повторяет то, о чем уже шла речь, т. е. феномен создания позднеантичным *holy man* центростремительного «места силы» вокруг себя.

Совершенно очевидно, что походы к оптинским старцам представителей русской интеллигенции нельзя объяснить простым желанием посетить намоленное место или припасть к мощам святых (в России в начале XX в. было более тысячи монастырей²⁸, но шли почему-то в Оптину). По сути, эти поездки воспроизводят те же самые мотивационные модели, благодаря которым позднеантичный автор «Истории египетских монахов» покинул свой монастырь на Елеонской горе и отправился в полное опасностей путешествие по Египту.

Нам осталось указать на еще один аспект проблемы. Средневековый Христианский Восток демонстрирует ту же самую тенденцию, что Западная Европа и Византия, т. е. исчезновение автономии «пространства святых»²⁹. Однако в отношении церкви и монастыря он демонстрирует модель, радикально отличную от западноевропейской и византийской. И связано это с приданием этим сакральным пространствам новых функций; либо не известных в предшествующее время, либо очень слабо обозначивших себя. Храм и монастырь начинают выполнять не свойственные им ранее функции религиозной социализации и социальной коммуникации. Причины подобных практик нам представляются вполне очевидными. Христианские общины Ближнего Востока после арабских завоеваний оказались в ситуации, резко отличной от той, что имела место в Византии и Западной Европе. Христианство здесь перестало пользоваться государственной под-

²⁷ Ср.: *A Treasury of Russian Spirituality* / Ed. by G.P. Fedotov. N.Y., 1965. P. 243–245.

²⁸ См., напр.: *Ратьковский И.С., Ходяков М.В.* История советской России. СПб., 2001. С. 154.

²⁹ В качестве примера приведем монастырь Дейр-эль-Азаб в Фаюме. Здесь покоятся останки известного коптского святого XIX—начала XX в. Авраама, епископа Фаюма. Вокруг его почитания есть даже небольшая индустрия: наклейки, брелки, иконы и прочее с изображением святого, которые можно приобрести в монастырских магазинах. Однако монастырская топография разительно отличается от комплекса Абу Мина, где, как мы указали ранее, мощи святого были тем центром, вокруг которого конструировались все объекты комплекса. Здание с реликвиями Авраама — это относительно скромное строение, не сильно заметное и растворяющееся среди других монастырских построек, а паломничество к ним, вероятно, оживляется, в основном, в день его памяти.



Христос с игуменом Миной. Икона из монастыря Баут, VIII в. (Париж, Лувр)

держкой³⁰ и лишилось права широкой проповеди своей веры, начав постепенно «скукоживаться». Ситуация в чем-то схожа с развитием постиконоборческой храмовой архитектуры в Византии, которая, по меткому выражению о. Роберта Тафта, «сворачивается внутрь»³¹. С другой стороны, миафизитские общины на исламских территориях

³⁰ О том, что комплекс Абу Мина фактически был имперским проектом, мы постарались показать выше. Интереснее вопрос с Марее. Было высказано предположение, что планировка зданий византийского поселения указывает на «централизованную инвестиционную стратегию» (*Derda T. et al. Excavations... P. 572*). Исследование строения Н1, расположенного неподалеку от большой базилики (вероятно, оно совмещало жилой дом и мастерскую) показало, что, с одной стороны, в технике его строительства есть сходство с паломническим центром в Абу Мина, а с другой — архитектура здания, скорее, является греко-римской (или средиземноморской), чем традиционно египетской (*Wielgosz-Rondolino D., Gwiazda M. Mareia Season 2014... P. 125*). Если вспомнить, что перестройка в Марее почти синхронна расширению комплекса Абу Мина, начавшемуся при императоре Зиноне, то мало сомнений в том, что реконструкция Марее также была имперским проектом, связанным с организацией паломнического маршрута к св. Мине. Скорее всего, это поселение, как и центр Абу Мина, контролировали халкидонские структуры, но миафизиты имели там свои «присутственные места». Переход всего комплекса Абу Мина под контроль миафизитов произошел после арабских завоеваний (см.: *Grossmann P. Abu Mina // Coptic encyclopedia... P. 26*), с чем, вероятно, было связано его недостаточное финансирование и постепенное угасание. Не датированный точно анонимный арабский источник сообщает, что из Фустата ежегодно на содержание «церкви св. Мины» отправляют 1000 динаров (*Butler A. Op. cit. P. 178, n. 2*).

³¹ См.: *Тафт Р.Ф. Византийский церковный обряд. Краткий очерк. М., 2000. С. 79.*

уже не находились под дамокловым мечом очередных униональных попыток со стороны византийского (халкидонского) православия и, в известном смысле, оказались предоставлены самим себе.

В такой ситуации перенесение центров социализации и коммуникации из высших школ, улиц и площадей, где постепенно начинает доминировать иная религиозная традиция, в сакральные пространства храма и монастыря³² кажется единственно возможным выходом для тех, кто хочет сохранить себя как этноконфессиональная общность. Если вновь вернуться в Египет, то такая трансформация сакральных пространств неплохо прослеживается в периоды церковных возрождений, поскольку об этих периодах сохранилось больше источников: корреляция культурного и интеллектуального подъема с возрождением и расширением церквей и монастырей в XII–XIII вв.; синхронность реставрации храмов и монастырей и широкого спроса на иконные циклы, выполняющие функцию Библии для неграмотных, в XVIII в.; расширение и углубление сферы религиозного образования и его связь с традиционной религиозной школой (куттаб) при Кирилле IV (1854–1861); наконец, прямая связь движения воскресных школ с возрождением монашества и значительным улучшением приходской жизни в новейший период истории Коптской Церкви³³.

Следует отметить, что подобные «защитные механизмы», вероятнее всего, являются универсальными для социальных групп, оказавшихся в ситуации доминирования иной культурной и религиозной традиции,

³² Само собой понятно, что явление, подобное современным церковно-приходским или монастырским школам, можно отыскать и в поздней Античности, но в ситуации доминирования иной религиозной традиции, создающей угрозу постепенной аннигиляции прежней идентичности, именно роль церкви и монастыря как центра социализации и коммуникации возрастает в разы и становится одной из основных. Например, нет сомнений в том, что монастыри поздней Античности были центрами религиозной социализации для монахов, но являлись ли они таковыми для мирян? Являлись ли они «коммуникативной площадкой» для мирян, как современные коптские монастыри, в чем мы имели возможность убедиться, наблюдая изнутри жизнь монастыря Дейр-эль-Азаб в Фаюме? Подробнее о наших наблюдениях см.: *Войтенко А.А. Приход или святцы? К вопросу о базовых элементах религиозной самоидентификации этноконфессиональных общин Христианского Востока // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4. История. Регионоведение. Международные отношения. Т. 24. № 6. 2019. С. 277.*

³³ Более подробно об этом см.: *Войтенко А.А. Приход или святцы?... С. 275–277.* Следует лишь добавить, что, исходя из имеющихся данных, современные коптские практики по превращению монастырей в центры религиозной социализации и социальной коммуникации носят не столько стихийный, сколько проектный характер.

но стремящихся отстоять свою прежнюю идентичность. И Христианский Восток здесь не уникален. Характерный пример — русская эмиграция первой волны. Ее стереотипы социального поведения и коммуникативные практики очень напоминают то, что нам приходилось видеть в жизни современной коптской общины Египта³⁴.



³⁴ В качестве примера приведем пространную цитату из воспоминаний Б.Н. Александровского: «С появлением за рубежом русских эмигрантов храмы стали появляться во всех местах сколько-нибудь значительного эмигрантского скопления. <...> Церкви создавались где придется: в особняках, в гаражах, подвалах, иногда палатках. <...> Характерной черточкой внешнего вида местности, непосредственно прилегающей к церкви, были “обжорки”, лавки и ларьки. Без этой декорации невозможно представить себе ни одного крупного русского зарубежного храма. Еще более характерным штрихом этого вида были церковные дворы в дни воскресных богослужений. С первых же лет эмигрантского существования эти дворы сами собою превратились в клубы под открытым небом, где сотни и тысячи посетителей обменивались по окончании богослужений новостями, слухами и сплетнями, рожденными в замкнутом эмигрантском мирке, отгородившемся высокой стеной от окружающего его реального мира. В такие дни церковный двор шумел и гудел <...>. По временам двор оглашался криком радости. Два приятеля бросались друг к другу в объятия. Судьба разлучила их много лет назад. <...> Потом — фронт, бои, революция, гражданская война, эвакуация. <...> Одного судьба заносит в Тунис, другого — на остров Яву. Зигзаги дальнейшей судьбы каждого из них приводят их сейчас сюда, на двор парижской церкви. <...> Во всех местах русского рассеяния это было место встреч. <...> Здесь вспоминали минувшее и проливали слезы о нем, <...> завязывались знакомства, ссорились, бранились, ревновали. <...> Так было в Константинополе, Софии, Белграде, Хельсинки, Харбине, Шанхае, Берлине, Париже, Буэнос-Айресе» (Александровский Б.Н. Из пережитого в чужих краях. Воспоминания и думы бывшего эмигранта. М., 1969. С. 212—214).



REFERENCES

1. A Treasury of Russian Spirituality / Ed. by G.P. Fedotov. N.Y., 1965.
2. *Alexandrovsky B.N.* From experiences in foreign lands. Memories and meditations of a former emigrant [Iz perezhitogo v chuzhikh krayakh. Vospominaniya i dumy byvshego emigranta]. Moscow, 1969.
3. *Antonini L.* Le chiese cristiane nell'Egitto dal IV al IX secolo // *Aegyptus* 20. 1940. P. 129–208.
4. *Barison P.* Ricerche sui monasteri dell'Egitto bizantino ed arabo // *Aegyptus* 18. 1938. P. 29–148.
5. *Brown P.* Society and the Holy in Late Antiquity. Berkely — Los Angeles — Oxford, 1982.
6. *Butler K.* The Arab conquest of Egypt and the last thirty years of the Roman dominion. Oxford, 1902.
7. Coptic martyrdoms etc. in dialect of Upper Egypt / Ed. with English translation by E.A.W. Budge. L., 1914.
8. *Derda T.* Czy «Marea» to Marea? Rzymcki ośrodek przemysłowy i wielkie miasto bizantyńskie w regionie Mareotis (koło Aleksandrii). <https://projekty.ncn.gov.pl/opisy/372313-pl.pdf> (accessed 2 March 2023).
9. *Derda T., Gwiazda M., Barański T., Pawlikowska-Gwiazda A., Wieczorek D.F.* Excavations in the northern and eastern parts of the Byzantine town at Marea // *Polish Archaeology in the Mediterranean*. Vol. 29/2. 2020. P. 551–575. <https://doi.org/10.31338/uw.2083-537X.pam29.2.24>.
10. *Derda T., Gwiazda M., Pawlikowska-Gwiazda A.* Development of a settlement on the northeastern promontory at 'Marea' // *Polish Archaeology in the Mediterranean*. Vol. 29/2. 2020. P. 531–550. <https://doi.org/10.31338/uw.2083-537X.pam29.2.23>.
11. *Florovsky G.* Paths of Russian theology [Puti russkogo bogoslovija]. Paris, 1937.
12. *Grossmann P.* Abu Mina // *Coptic Encyclopedia*. N.Y., 1991. Vol. 1. P. 24–29.
13. *Grossmann P.* Abu Mina I. Die Grufkirche und die Gruft. Mainz, 1989.

14. *Grossmann P.* Abu Mina, a Guide to the Ancient Pilgrimage Center. Cairo, 1986.
15. *Historia monachorum in Aegypto* / Éd. crit. par A.-J. Festugière. Bruxelles, 1961 (Subsidia Hagiographica 34).
16. *History of Egyptian monks* / Translation, comments, introduction by N.A. Kul'kova [Istorija egipetskikh monakhov / Perevod, kommentarii, vstupitel'naja stat'ja N.A. Kul'kovoy]. Moscow, 2001.
17. *Kaufmann C.M.* Die Ausgrabung der Menas-Heiligtümer in der Mareotis-Wüste. I-III Vorbericht. Cairo, 1906–1908.
18. *Kaufmann C. M.* Die Menasstadt und das Nationalheiligtum der altchristlichen Ägypter in der westalexandrinischen Wüste. Vol. 1. Leipzig, 1910.
19. *Marea I.* Byzantine Marea: Excavations in 2000–2003 and 2006 / Ed. by H. Szymańska, K. Babraj. Kraków, 2008 (Biblioteka Muzeum Archeologicznego w Krakowie 4).
20. Modular construction in Byzantine Marea (Egypt). <https://archeowiesci.pl/en/modular-construction-in-byzantine-marea-egypt/> (accessed 2 March 2023).
21. *Obłuski A.* The Monasteries and Monks of Nubia. Warsaw, 2019.
22. *Papaconstantinou A.* Le culte des saints en Égypte des Byzantins aux Abbassides. L'apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes. Paris, 2001.
23. *Rat'kovskiy I.S., Khodyakov M.V.* History of Soviet Russia [Istorija sovetskoy Rossii]. St. Petersburg, 2001.
24. *Taft R.F.* The Byzantine Rite. A Short History [Vizantijskij cerkovnyy obrjad. Kratkij ocherk]. Moscow, 2001.
25. *Voytenko A.A.* Saint Onnophrius the Great in the hagiographic tradition (IV–XV cent.). Dissertation for the degree of Doctor of Historical Sciences [Svyatoy Onufrij Velikij v agiograficheskoy traditsii (IV–XV vv.). Dissertazija na soiskanie uchenoy stepeni doktora istoricheskikh nauk]. Moscow, 2017.
26. *Voytenko A.A.* Parish or Synaxaria? To the Basic Elements of Religious Self-Identity of Ethno-Confessional Communities of the Christian Orient // *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 4. Istorija. Regionovedenie. Mezhdunarodnye otnosheniya* [Science Journal of Volgograd State University. History. Area Studies. International Relations]. Vol. 24. no. 6. 2019. P. 272–283. DOI: <https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2019.6.21> [Priklad ili svyatcy? K voprosu o bazovykh elementakh religioznoy

samoidentifikacii etnokonfessional'nykh obshchin Khristianskogo Vostoka].

27. *Wielgosz-Rondolino D., Gwiazda M.* Marea Season 2014: Excavation in house H1 // *Polish Archaeology in the Mediterranean*. Vol. 25. 2016. P. 115–126.

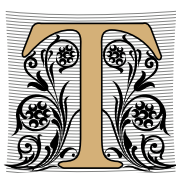


Ключевые слова:

поздняя Античность, византийский Египет, Абу Мина, Калат Симан,
позднеантичные святые.

Anton A. Voytenko

«THE SPACE OF THE SAINTS» AS A FEATURE OF THE SACRED GEOGRAPHY IN LATE ANTIQUITY (USING THE EXAMPLE OF EGYPT)



The article focuses on a study of the types of Christian sacred spaces (*sacra spatia*) during the period of late antiquity. The author considers the identification of a temple (a church) and a monastery as the most adequate types of *sacra spatia* in sociological context. However, in late antiquity they were joined by another phenomenon, which can be designated as the «space of the saints» (*spatio sanctorum*). This phenomenon had two types: a space formed around the relics of saints or «dead saints» (primarily martyrs), and a force field (*locus potestatis*) formed around living saints or «holy men» (primarily monks). In late antiquity, this space seems to have a certain autonomy in relation to a church and a monastery. The reasons for this phenomenon are best explained by Peter Brown: in conditions of erosion of old (antique) structures and only rising new (medieval) ones, the locus of the supernatural in public opinions passed to an individual man. Accordingly, with the final institutionalization of new «impersonal agents», the space of saints lost its autonomy and been integrated into the sacred space of a church or a monastery.

Key Words: Late Antiquity, Byzantine Egypt, Abu Mena, Qal'at Seman, Holy Man.

Anton A. Voytenko — D.Sc. (History), Centre for Egyptological Studies of the Russian Academy of Sciences.

 **Войтенко Антон Анатольевич** 

доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, Центр
египтологических исследований РАН



DOI: 10.35549/HR.2024.2024.48.003

Д.Е. Мишин

ЗОРОАСТРИЙСКАЯ САКРАЛЬНАЯ ГЕОГРАФИЯ САСАНИДСКОЙ ДЕРЖАВЫ



акральная география, если понимать под ней расположение мест поклонения, определяется, естественно, особенностями соответствующего культа. Поэтому перед тем, как говорить о сакральной географии, необходимо определить, что и почему являлось местом поклонения. Для зороастризма это были священные огни, находившиеся в сасанидское время в сооружениях, которые можно назвать храмами или святилищами, но отчего именно они? В ответ на этот вопрос можно назвать два основания. С одной стороны, местом поклонения являлось обычно то, где человек мог надеяться на общение с божественным началом; в зороастризме им был огонь. Это видно по следующему фрагменту из позднего зороастрийского трактата *Динкард* («Сотворённый вероучением»), первоначально созданного в IX в.:

«Они (древние мудрецы. — Д.М.) полагали, что прибытие духов и богов от духа в мир [таково:] сначала огонь Варахрана, а потом — другие места»¹.

¹ The Complete Text of the Pahlavi Dinkard. Ed. D.M. Madan. Part II. Bombay, 1911. P. 522; The Dinkard. Ed. D.D.P. Sanjana. Vol. XI. London, 1910. P. 83.

Кроме того, огонь и сам являлся объектом поклонения. В зороастрийских трактатах он предстаёт как один из богов (*yazdān*), сын верховного бога Ахура-Мазды и благодатная часть его духа, земное воплощение *амахраспанд*-а Ардивахишта²; он сражается против сил зла, делает человеку добро и, как будет более подробно рассмотрено ниже, покровительствует сословиям.

В представлениях зороастрийцев священные огни разделялись на несколько категорий. Одни были в большинстве своём невидимы человеческому глазу и пребывали:

- Береза-саванг, «господин огней» — перед Ахура-Маздой,
- Ху-Фриян — в теле людей и животных,
- Урвазишт — в растениях,
- Вазишт — в тучах (он сражался с бесом Спузрешком и показывался при сверкании молнии),
- Спеништ — в камнях (он использовался в мире для разных полезных дел)³.

Другим видом были «огни, составляющие огонь Варахрана» (*adurān-ī-ataḥš-ī-Warahrān*) — Адур-Фарробаг (в другом чтении — Адур-Фарнбаг), Адур-Гушнасп и Адур-Бурзин-Михр⁴. Именно огни Варахрана, как видно из приведённой выше цитаты, считались той частью земного мира, где человек имел больше всего возможностей оказаться рядом с богами. Они были реальны и видимы для человека, находились внутри святилищ, где были объектами поклонения; поэтому сакральная география сасанидского зороастризма во многом сосредотачивается вокруг них. Вместе они обеспечивали поддержание и защиту порядка в мире; согласно позднему зороастрийскому трактату *Бундахишн* («Сотворение основного»), Ахура-Мазда, создав их, дал им *хварр*⁵ для охраны мира⁶. В другом зороастрийском трактате обнаруживается следующий фрагмент:

² Созданный Ахура-Маздой бог огня.

³ The *Būndahishn*. Ed. T.D. Anklesaria. Bombay, 1908. P. 123; *Dârâb Hormazyâr's Rivâyat*. Ed. E.M.R. Unvala. Bombay: British India Press, 1922. Vol. I. P. 72; The *Pahalvi Bundelesh*. Ed. M.R. Unvalla. Bombay, 1897. P. 46.

⁴ Согласно *Бундахишн*-у огни назывались «Варахрановыми» за то, что огонь представлял собой защиту со стороны Варахрана, покровительство со стороны Сроша и содействие со стороны их обоих (The *Būndahishn*, 1908. P. 126). Варахран и Срош входили в число почитавшихся зороастрийцами богов (*yazdān*).

⁵ Сложное и многозначное понятие, обозначающее славу, великолепие, счастье, успешность, харизму.

⁶ The *Būndahishn*, 1908. P. 124; The *Pahalvi Bundelesh*, 1897. P. 47.

«Достоверно известно, что Заратуштра спросил Ахура-Мазду, что лучше — [цельный] мир (*gēhān*) или огонь Варахрана. Ахура-Мазда ответил, что огонь Варахрана лучше, чем мир. Заратуштра спросил: “Почему?” Ахура-Мазда ответил: “Из-за того, что не будь огня Варахрана, мир не пребывал бы в порядке”⁷.

Важной составной частью этого поддержания порядка в мире было сохранение сословного уклада, составлявшего основу общественного устройства Сасанидской державы. Три названных огня считались покровителями сословий (Адур-Фарробаг — зороастрийского духовенства, Адур-Гушнасп — воинов, Адур-Бурзин-Михр — крестьян и иных людей, живших своим трудом) и давали им успех в делах. В похвальном слове огню, входящем в состав комментария (*занд*) к «Малой Авесте», обнаруживаются следующие фрагменты:

— Адур-Фарробаг «...держит [под покровительством] сословие священнослужителей, ибо наставники и мобеда с его помощью обрели мудрость, величие и *хварр*»⁸;

— Адур-Гушнасп: «...Дело этого огня — дело воинов, ибо из-за него воины в Азербайджане становятся более проворными и сильными»⁹;

— Адур-Бурзин-Михр: «...Занятие его — дело тех, кто живёт трудом рук своих, и оно таково, что тот, кто живёт трудом рук своих в Абаршахре, делается из-за него (из-за огня Адур-Бурзин-Михра. — Д.М.) более усердным, работающим и чище одетым» и несколько далее: «Его занятие — дело тех, кто живёт трудом рук своих, ибо с помощью этого огня те, кто живёт трудом рук своих, делаются более умелыми и усердными в работе, а также чище в одежде»¹⁰.

Представления о том, что Адур-Фарробаг, Адур-Гушнасп и Адур-Бурзин-Михр связаны с сословиями, отражаются и в считающейся позднесасанидским источником «Книге деяний Ардашира Папакана». В её начале описан вещий сон Папака: огни Адур-Фарробаг, Гушнасп и Бурзин-Михр сливаются воедино в жилище Сасана и непрерывно освещают весь мир. Когда Папак вызвал к себе мудрецов и толкователей снов, те объяснили ему, что Адур-Фарробаг представляет мудрость лучших людей-священнослужителей в делах вероучения, Адур-Гушнасп

⁷ The Pahlavi Rivāyat Accompanying The Dādistān-i Dīnik. Ed. E.B.N. Dhabhar. Bombay, 1913. P. 56.

⁸ Zand-i Khūrtak Avistāk. Ed. E.B.N. Dhabhar. Bombay: The Fort Printing Press, 1927. P. 38.

⁹ Zand ... 1927. P. 38.

¹⁰ Zand ... 1927. P. 39.

(Гушнасп) — воинов и полководцев, а Бурзин-Михр — крестьян и земледельцев; они должны помочь Сасану или одному из его потомков сделаться властителем мира¹¹. То же самое мы видим и в *Динкард*-е: «Они (древние мудрецы. — Д.М.) полагали, что огонь Фарробаг обосновался у священнослужителей, огонь Гушнасп у воинов, а огонь Бурзин-Михр — у живущих трудом рук своих»¹².

По источникам можно проследить историю трёх названных огней, которая постепенно перерастает из легенд в реальность. Сводя имеющиеся сведения воедино, мы получаем следующую картину.

Адур-Фарробаг. Согласно *Бундахишн*-у, его история начинается со времён Джамшида, царя из легендарной династии Пишдадидов, которому в его делах помогали все три огня. Он устроил для Адур-Фарробага очаг на неназванной горе в Хорезме. После того, как Джамшид потерпел поражение от Аждахака и погиб, *хварр* Джамшида чудесным образом уберёг огонь от уничтожения. В правление царя Виштаспа, принявшего зороастризм, Адур-Фарробаг был перемещён из Хорезма на «Светлую гору» (*Rōšn-kōh*), которая, согласно одному изданию трактата (1897 г.), находилась в Кабулистане около Кабула (*pad Kāwulistān Kāwul-ī-deh*), а по-другому (1908 г.) именовалась также *Kanārangiyān*¹³. Это сообщение можно дополнить за счёт сведений мусульманских авторов. Ал-Масуди (ум. в 956 г.) повествует, что Виштасп по призыву Заратуштры разыскивал огонь, которому поклонялся Джамшид. После долгих трудов огонь был обнаружен в столице Хорезма, после чего его перевезли в Дарабгерд, где для него было построено святилище, именуемое *أزرجوی*. Легендарный царь из династии Кеянидов Кей-Хосров во время своего похода против тюрков (Афрасиаба. — Д.М.) совершил поклонение этому огню. Рассказывают, однако, что Ануширван, т.е. сасанидский царь Хосров I Ануширван (531–579), велел перенести этот огонь в ал-Карийан¹⁴. Эта последняя версия обнаруживается также у аш-Шахрастани (1086/7–1153) и в несколько сокращённом виде у Ибн ал-Факиха (писал в 902–904 гг.); по их словам священный огонь, называемый у первого *أذرخره* (*Ādhur-khurrah*), а у второго *أذرخره* (*Adhur-khurrah*), являлся объек-

¹¹ The Karnamak i Artakhshir i Papakan. Records of Ardashir Babakan the Founder of the Sasanian Dynasty in Iran. Ed. M.J. Mashkur. Tehran: Danish, 1950. P. 3.

¹² The Dīnkard. Ed. D.D.P. Sanjana. Vol. XII. London, 1914. P. 11–12. Ср. The Complete Text of the Pahlavi Dinkard. Ed. D.M. Madan. Part II. Bombay, 1911. P. 536.

¹³ The Būndahishn, 1908. P. 124–125; The Pahalvi Bundehehsh, 1897. P. 48.

¹⁴ Maçoudi. Les Prairies d'or. T. IV. Ed. C. Barbier de Meynard. Paris, 1865. P. 75–76.



Монета основателя Сасанидской державы Ардашира I (225–240) с изображением на реверсе священного огня и очага, в котором его содержали.

том поклонения для Джамшида, а впоследствии по приказу Хосрова Ануширвана был перенесён в ал-Карийан¹⁵. Речь, очевидно, идёт об Адур-Фарробаге, из названия которого мусульманские авторы пишут только часть (*khurrah* — *khwarr* — *фарр*).

Ал-Масуди далее пишет, что основатель сасанидской династии Ардашир I (225–240), овладев Фарсом, построил святилище огня, называемое *بارنوا*¹⁶. Об этом святилище упоминает и географ X в. ал-Истахри, по словам которого *بارنوا* являлся святилищем огня ал-Карийана (*bayt nār al-Kāriyān*). Ал-Истахри называет его первым среди немногих святилищ огня, которые, выделяясь среди других, пользовались особым почитанием¹⁷. Это первенство как нельзя лучше соответствует фрагментам зороастрийской литературы, где в перечислении священных огней Адур-Фарробаг неизменно называется первым; это вызвано тем, что зороастрийские трактаты созданы людьми, которые принадлежали к священнослужителям и ставили своё сословие выше остальных. Согласно «Книге деяний Ардашира Папакана», основатель

¹⁵ Kitāb al-buldān. Taʿlīf ... Ibn al-Faḳīh. Ed. Y. Al-Hādī. Beirut: ʿĀlam al-kutub, 1996. P. 504; al-Milal wa al-niḥal. Taʿlīf ... al-Shahrastānī. Ed. ʿA.M. al-Wakīl. Cairo: Muʿassasat al-Ḥalabī wa shurakāʾi-hi li-l-nashr wa al-tawzīʿ, 1968. Pt. 2. P. 59. Cp. Kitāb tārikh-i-Ḷumm. Taʿlīf Ḥasan ... Ḷummī. Ed. Dj. Tehrānī. Tehran: Tūs, 1982/83. P. 88.

¹⁶ Maḳūdī, 1865. P. 80.

¹⁷ Descriptio ditionis moslemicae auctore ... al-Istakhrī. Ed. M.E. De Goeje. Lugduni-Batavorum: E.J. Brill, 1927. P. 118.



Развалины зороастрийского святилища огня в Фарсе. *Ouseley W. Travels in Various Countries of the East; more particularly Persia. Vol. II. London, 1821. Илл. 36*

сасанидской династии Ардашир I до решающего противоборства со своим в то время главным противником, парфянским царём Артабаном IV (212–225) ездил на моление к Адур-Фарробагу, прося у него милости и благодеяния (*āyaft*)¹⁸.

Сопоставление этих известий приводит к следующей их трактовке. Арабская форма *بارنوا* представляет собой, по-видимому, искажённое *فارانوا*, т.е. *Farnawā*, или *نارفرا* (*Nār Farā*, «огонь Фара»); *Farn* первой формы и *Farā* второй должны происходить от среднеперсидского *Фарнбаг* или *Фарробаг*. Название *𐭥𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥* (*Kāwulistān*), дериватом от которого, вероятно, является *𐭥𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥* (*Kanārangiyān*), должно быть искажённым *𐭥𐭣𐭥𐭥𐭥* (*Kāriyān*). Святилище Адур-Фарробага, судя по упоминанию о молитве Ардашира, было создано в Персии (около Карийана, где и теперь на холме западнее города находятся развалины, которые вполне могут быть отождествлены с ним) очень рано; в этом отношении упоминания мусульманских авторов о Хосрове I Ануширване являются, вероятно, переделками более ранних рассказов, в которых вместо него фигурирует Кей-Хосров. Возможно, в данном случае произошло то, что нередко случается при устной передаче рассказов о давно прошедших событиях: более ранний персонаж уступил место более позднему. Возвращаясь к Ардаширу, мы можем сказать, что этот царь, известный своей религиозностью, а кроме того, нуждавшийся в обосновании своего выступления против парфян, по

¹⁸ The Karnamak ... 1950. P. 17–18.

всей вероятности, отстроил святилище Адур-Фарробага, подчеркнув таким образом его первенство перед иными священными огнями, в частности перед Адур-Гушнаспом, который тогда находился в руках парфян.

В сасанидское время Адур-Фарробаг оставался важнейшим и почитаемым святилищем. Согласно одному персидскому преданию, царь Пероз (461 или 462–484) в начале своего правления, когда земли Сасанидской державы в течение нескольких лет страдали от сильной засухи, ездил молиться за избавление от неё в святилище, которое находилось в Фарсе и называлось *آذرخورا*¹⁹, оно, несомненно, тождественно *أزرجوی* ал-Масуди и *آذرخره* Ибн ал-Факиха. Впоследствии, когда на престол вступил Хосров I Ануширван, один религиозный наставник по имени Йунан, опасаясь репрессий, укрылся в святилище *Adur-khwarr*²⁰, тождественном *Adhur-khurrah* Ибн ал-Факиха. Судя по всему, Йунан рассчитывал, что высокий статус святилища даст укрывшемуся в нем своего рода иммунитет от действий властей.

Согласно повествованиям ал-Масуди и Ибн ал-Факиха, во время мусульманского завоевания зороастрийские священнослужители были обеспокоены тем, что арабы, одержав победу, могут потушить огонь. Поэтому частицы пламени были перенесены на север Фарса, в Бейзу и Фасу, чтобы, если какая-либо часть священного огня погибнет, осталась другая²¹. Некоторые данные указывают на то, что частицы этого огня были со временем унесены и далее. В одном из рассказов, собранных Дарабом Хормазйаром (жил ок. 1680 г.), дан перечень зороастрийских священных огней, но Адур-Фарробаг в нём не упоминается; вместо него появляется Адур-Хурдад или Адур-Хваррадад (*آذرخورداد*), о котором сообщается, что он покровительствует религиозным наставникам и находится в Индии в горах Кангра²². Очень похожее название — *آذر رام خرداد* — мы находим в *Шах-намэ* Фирдоуси (род. ок. 940–942 гг., ум. в 1020/21 г.); так именуется священный огонь, к которому Ардашир I ездил на моление перед решающим сражением с Артабаном²³. В этой части повествование Фирдоуси представляет

¹⁹ Chronologie orientalischer Völker von Albêrûnî. Hrsg. E. Sachau. Leipzig, 1878. S. 228.

²⁰ *Noshirvan K.A.D. Yûnân Dastûr's Epistle to Khusrû Kavâtân // The Dastur Hoshang Memorial Volume. Bombay: Fort Printing Press, 1918. P. 497.*

²¹ *Kitâb al-buldân ... 1996. P. 504; Kitâb târîkh-i-Çumm ... 1982/83. P. 88; Maçoudi, 1865. P. 76.*

²² *Dârâb Hormazyâr's ... 1922. Vol. I. P. 72.*

²³ *Фирдоусӣ. Шах-наме. Т. VII. Изд. М.-Н.О. Османов. М.: Наука, 1968. С. 133.*



Фотография, сделанная внутри святилища огня в Британской Индии (Бомбей).
Начало XX в.

собой очевидную параллель к «Книге деяний Ардашира Папакана»; поэтому можно с уверенностью считать, что речь идёт об Адур-Фарробаге. Обращает на себя внимание и то, что Адур-Хурдад текста Дараба Хормазяра является покровителем религиозных наставников, т.е. занимает то же положение, что и Адур-Фарробаг. Исходя из этого, мы можем предположить, что частицы пламени Адур-Фарробага были со временем доставлены в Индию, где для них построили новое святилище. Между тем, огонь Адур-Фарробаг не погиб и в карийанском святилище. Как показано выше, ал-Истахри называет его первым среди святилищ огня Фарса. Йакут (род. в 1178–1180 гг., ум. в 1229 г.) сообщает, вероятно, имея в виду Адур-Фарробаг, что в ал-Карийане находится почитаемое у персов святилище огня, частицы пламени которого разносят по областям²⁴.

Адур-Гушнасп. Согласно *Бундахшн*-у, этот огонь, издревле дававший миру защиту (см. выше), был использован царём Кей-Хосровом, когда тот разрыл стоявшее на озере Чичаст (Урмия) капище. Кей-Хосров проделал к нему узкий проход, освещая себе путь огнём, который держал на гриве своего коня. Огонь, получивший в связи с этим название Гушнасп, т.е. «жеребец»²⁵, был впоследствии помещён в очаг,

²⁴ Mu'djam al-buldān li ... Yāqūt. Beirut: Dār Ṣādir, 1977. Т. 4. Р. 429.

²⁵ От *gušn* — существо мужского пола и *asp* — конь.

устроенный на горе Аснаванд²⁶. Несколько ранее в том же источнике сообщается, что гора Аснаванд находится в Азербайджане²⁷.

Об азербайджанском святилище огня повествует применительно к событиям 542 г. их современник Прокопий Кесарийский:

«Там²⁸ есть большое святилище огня, которое персы почитают больше богов. Маги²⁹ поддерживают его огонь неугасимым, усердно выполняют остальное³⁰ и в большой степени используют [его] проприция в самых важных делах. Это тот огонь, который ромеи называли Гестия и которому поклонялись в давние времена»³¹.

Особое почитание этого огня, о котором говорит Прокопий, свидетельствует о том, что речь идёт об одном из главных святилищ. Это косвенно указывает на то, что имеется в виду Адур-Гушнасп.

Как показано выше, Адур-Гушнасп считался покровителем сословия воинов. К этому сословию формально принадлежал и царь. Для последнего поклонение Адур-Гушнаспу было, как представляется, обязательным ритуалом (в отличие от поклонения Адур-Фарбагу, к которому обращались в исключительных случаях). По словам Ибн Хордадбеха (IX — начало X в.) «в аш-Шизе³² находится

²⁶ The Būdahishn, 1908. P. 125; The Pahalvi Bundelesh, 1897. P. 48.

²⁷ The Būdahishn, 1908. P. 79; The Pahalvi Bundelesh, 1897. P. 28. О месте нахождения огня Адур-Гушнасп см. следующее примечание.

²⁸ В области ᾿Αδαρβιγάνων, т.е. в Азербайджане.

²⁹ Зороастрийские священнослужители.

³⁰ Т.е. иные действия, составлявшие ритуал.

³¹ Proc. Pers. II. XXIV, 2 (Procopius. Ed. and tr. H.V. Dewing. London, New York, 1914. P. 472–473).

³² Аш-Шиз отождествляется с Тахт-и-Сулайманом, расположенным в горах к юго-востоку от озера Урмия (Schippmann K. Die iranischen Feuerheiligtümer. Berlin, New York: Walter De Gruyter, 1971. S. 354). Однозначным доводом в пользу такого отождествления является то, что внутри периметра городских стен Тахт-и-Сулаймана находится озеро, которое упоминается в описании Шиза у путешественника X в. Абу Дулафа (Abū-Dulaf Mis'ar Ibn Muhalhil's Travels in Iran (circa A.D. 950). Ed. V. Minorsky. Cairo: Cairo University Press, 1955. P. 2; ср. Āthār al-bilād wa akhbār al-ṣībād. Taṣnīf Zakariyā' ... al-Ḳazwīnī. Beirut: Dār Ṣādir, 1960/61. P. 399), а также у путешественников XIX в. (Ker Porter R. Travels in Georgia, Persia, Armenia, Ancient Babylonia &c &c during the years 1817, 1818, 1819, and 1820. Vol. II. London, 1822. P. 558; Rawlinson H.C. Notes on a Journey from Tabriz, through Persian Kurdistan, to the Ruins of Takhti-Soleiman, and from thence by Zenzjan and Tārom, to Gilan, in October and November, 1838; with a Memoir on the Site of the Atropatenian Ecbatana // The Journal of the Royal Geographical Society of London. Volume 10th. 1841. P. 48, 49; Ritter C. Die Erdkunde von Asien. Bd. VI. Zweite Abtheilung. Drittes Buch. West-Asien. Iranische Welt. Berlin, 1840. S. 1041), и существует и в наше время. Название аш-Шиз (*al-Shīz*) Йакут объясняет как переделанное на арабский лад персидское *Chīs* (Muṣḍjam al-buldān ... 1977. T. 3. P. 383). Наиболее естественным кажется встречающееся, в частности, у Х.С. Ньюберга

огонь Адар-Джушнас (Адур-Гушнасп. — Д.М.). У зороастрийцев он считается очень могущественным. Если у них вступал на престол царь, он посещал [этот огонь], двигаясь пешком из Ктесифона»³³. Ал-Масуди, приводя эту фразу, затем даёт окончание сообщения: «из почитания к нему. Они давали ему обеты, приносили ему драгоценности и [ценное] имущество из областей, таких как ал-Махат³⁴ и Мидия»³⁵.

Помимо отмеченных выше хождений по случаю вступления на престол, сасанидские цари отправлялись к Адур-Гушнаспу и по разовым поводам. Главными такими поводами были моление о победе над врагами в войне и воздание благодарности после победы. Например, в *Шах-намэ* мы находим описание того, как Хосров I Ануширван перед походом на ромеев совершает поклонение Адур-Гушнаспу: «Затем, окружённый спереди и сзади *азад*-ами³⁶, он (Хосров. — Д.М.) отправился в Азербайджан. | Завидев Адур-Гушнасп (Адур-Гушнасп. — Д.М.), он, ещё будучи вдалеке, спешился и оставил коня. | Он испросил у праведного наставника *барсом*³⁷ и омыл лицо слезами. | С молитвой (*bāzḥ*) вошёл он в святилище огня, расположенное во двореке, где проводили *джаин-садэ*³⁸. | По его велению мобед³⁹ превосходно прочитал писание Зенд-Авесты. | А рад⁴⁰ и хирбед⁴¹ пали

(Nyberg H.S. A Manual of Pahlavi. II. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1974. P. 186) сближение этой фирмы с *Chēchast*, древним названием озера Урмия, на берегах которого, согласно одной легенде, первоначально находился Адур-Гушнасп (Anthologie de Zādspram. Ed. Ph. Gignoux, A. Tafazzoli. Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes, 1993. P. 44–45; Viziḍagīhā ī Zādisparam. Ed. M.T. Rashed-Mohassel. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 2006. P. 464).

³³ Kitāb al-masālik wa'l mamālik (Liber viarum et regionum) auctore ... Ibn Khordādhbeh et Excerpta e Kitāb al-kharādj auctore Kodāma ibn Dja'far. Ed. M.J. De Goeje. Lugduni-Batavorum, 1889. P. 119–120. Ср. Āthār al-bilād ... 1960/61. P. 399; Mu'djam al-buldān ... 1977. T. 3. P. 384.

³⁴ Области Нехавенда, Хамадана и Кумма (Мах ал-Басра), Динавара (Мах ал-Куфа), а также некоторые области Фарса (Мах Фарис).

³⁵ al-Tanbīh wa al-ishrāf li ... al-Mas'ūdi. Ed. 'A.I. al-Ṣawī. Cairo: Dār al-Ṣawī li-l-ṭab' wa-l-nashr wa-l-ta'rif, 1938. P. 83.

³⁶ Т.е. представителями знати, не принадлежавшими к высшей аристократии. Такие люди составляли конницу сасанидского войска, именно поэтому в данном фрагменте они сопровождают царя.

³⁷ Сложенные вместе прутья или ветки, использовавшиеся при религиозных обрядах.

³⁸ Празднество с символическим зажжением огня.

³⁹ Священнослужитель.

⁴⁰ Религиозный наставник.

⁴¹ Священнослужитель, служитель огня.

ниц перед круглым [очагом], раздирая полы одежд своих. | Вельможи (*bozorgān*) бросали на него драгоценные камни и, бормоча, провозглашали славословия. | Он же (Хосров. — Д.М.), приблизившись, провозгласил хвалу, восславив Творца мира, | и просил у него победы и могущества / мудрости (*dastgāh*), обращения души его к закону (*dād*)»⁴².

Несколько далее обнаруживается фрагмент о том, как Хосров II Парвиз (590–628) направляется к огню Адур-Гушнасп молиться о победе над выступавшим против него мятежным полководцем Варахраном Чобином: «Он (Хосров. — Д.М.) погнал коня из этой пустынной степи и мчался, пока не оказался перед Адур-Гушнаспом. | С поклоном вступил он в святилище огня; душа его была всецело терзаема болью. | Перед почитавшим богов (*yazdān-parast*) правителем мира (Хосровом. — Д.М.) явился хирбед с Зендом и Авестой в руках. | Царь развязал золотой пояс и бросил на огонь несколько драгоценных камней. | Он молился перед огнём, жалуясь и отстранившись от хирбеда, | говоря: “О, владыка, справедливый, непорочный! Ввергни в землю головы врагов! | Знаешь ты, что жалуюсь я правильно и помышляю о том, как делать добро. | Не принимай беззакония от того, кто вершит его!” Сказав это, он завязал золотой пояс | и направился в пустошь Дук...»⁴³

Одержав победу над Варахраном Чобином, Хосров вновь направляется к Адур-Гушнаспу: «На следующей неделе он отбыл с десятью всадниками — мудрыми, славными, | и из расположения войска явился к Адур-Гушнаспу. Взглянув на свод [здания], он оставил коня | и пошёл пешком; глаза его были полны слёз, а лицо сияло подобно месяцу. | Когда же он от дверей достиг огня, лица его не было видно от слёз. | Две недели читал он Авесту и Зенд, передвигаясь вокруг огня с кротостью и покорностью, | а на восьмой день вышел из святилища огня»⁴⁴.

Другим интересным примером является сказание о победе царя Варахрана V Гора (421–440) над противниками, которые в дошедших до нас источниках называются тюрками. Согласно знаменитому мусульманскому хронисту ат-Табари (839–922/3), Варахран, выступая против них, сначала направился в Азербайджан, чтобы совершить поклонение в «святилище огня Азербайджана» (*bayt nār Ādharbaydjān*),

⁴² Фирдоусӣ. Шах-наме. Т. VIII. Изд. Р.М. Алиев. М.: Наука, 1970. С. 82.

⁴³ Фирдоусӣ. Шах-наме. Т. IX. Изд. А.Е. Бертельс. М.: Наука, 1971. С. 104–105.

⁴⁴ Фирдоусӣ, 1971. С. 135–136.

а после победы велел поместить в святилище взятые у тюрков драгоценности и сделать взятую в плен жену правителя тюрков его служительницей⁴⁵. Под «святилищем огня Азербайджана» понимается, вероятно, святилище Адур-Гушнаспа.

По словам Ибн ал-Факиха, Адур-Гушнасп первоначально находился в месте Барза в Азербайджане; Хосров I Ануширван «занялся этим, поразмыслил и перенёс его (огонь. — Д.М.) в аш-Шиз, ибо он (огонь. — Д.М.) был у них почитаем»⁴⁶. О том, где находилась Барза, можно судить по тому, что у Ибн Хордадбеха она помещается на двух путях: из Динавара в Марагу, а далее на Табриз и Меренд, и из Мераге в Урмию и Салмас, на расстоянии 15 *фарсахов* от Мераге⁴⁷. Эти пути, вероятнее всего, пересекались к югу от Мераге в районе современного Мийандооба; соответственно, наиболее подходящим кажется отождествление Барзы с районом современного селения Лайлан, где уже давно открыты остатки обширного древнего города⁴⁸, или, может быть, с развалинами святилища огня в Сателмише, в 11 км к северо-западу от Мийандооба⁴⁹.

С переносом священного огня в аш-Шиз связан ещё один рассказ, который мы находим у Ибн ал-Факиха и в переложении его повествования у Хасана Кумми (писал в 988/9 г.). Согласно ему, Хосров I Ануширван помышлял о том, чтобы перенести Адур-Гушнасп и священный огонь, находившийся при озере, на гору Сабалан, объединив их с находившимся там ещё одним священным огнём. Придя к выводу, что это невозможно, царь велел перенести Адур-Гушнасп к огню при озере и объединить их⁵⁰. Два близких к этому сообщения обнаруживаются у ал-Масуди. Согласно одному из них Ануширван вынес идолов из святилища огня, находившегося в области аш-Шиза и Аррана; по-видимому, автор исходного сообщения путает сасанидского царя с легендарным Кей-Хосровом, который, как показано выше, разрушил капище. Далее ал-Масуди приводит иное высказывание: «Ануширван,

⁴⁵ *Annales quos scripsit ... at-Tabari*. Ed. M.J. De Goeje et al. Prima series. II. Rec. J. Barth, Th. Nöldeke. Lugduni Batavorum, 1881–1882. P. 863, 865, 866.

⁴⁶ *Kitāb al-buldān ...* 1996. P. 504. Ср. *Kitāb tārikh-i-Ḳumm*, 1982/83. P. 88–89.

⁴⁷ *Kitāb al-masālik wa'l mamālik (Liber viarum et regionum) auctore ... Ibn Khordādhbeh et Excerpta e Kitāb al-kharādj auctore Kodāma ibn Dja'far*. Ed. M.J. De Goeje. Lugduni-Batavorum, 1889. P. 120, 121.

⁴⁸ *Monteith W.* Journal of a Tour Through Azerdbijan and the Shores of the Caspian // Journal of the Royal Geographical Society of London, Vol. 3 (1833). P. 5, 6.

⁴⁹ *Monteith W.*, 1833. P. 6; *Schippmann K.*, 1971. S. 360–361.

⁵⁰ *Kitāb al-buldān ...* 1996. P. 504–505. Ср. *Kitāb tārikh-i-Ḳumm*, 1982/83. P. 89.

оказавшись однажды в этом святилище, где находился священный огонь, перенёс его в место, называемое *al-birka*⁵¹. Слово *birka* обычно переводится на русский язык как «пруд», но может означать и озеро⁵². В этом значении оно фигурирует и в рассмотренном выше сообщении Ибн ал-Факиха, что даёт возможность сближать его со сведениями ал-Масуди. Огонь при озере (*birka*) Ибн ал-Факиха и огонь в месте *al-birka* ал-Масуди — огонь святилища в аш-Шизе, расположенный, как показано в прим. 32, возле озера. Таким образом, ал-Масуди на деле повествует о переносе Адур-Гушнаспа в аш-Шиз.

Ибн ал-Факих рассказывает на основании иного источника ещё одну легенду об Адур-Гушнаспе. По ней Маздак, сделавшись фаворитом царя Кавада I (488–498, 501–531), предложил оставить только три главных священных огня, а остальные присоединить к ним. Адур-Гушнасп был присоединён к огню Магушнасп, находившемуся в Азербайджане. После того как Маздак был убит, зороастрийцы стали переносить священные огни на прежние места, однако Адур-Гушнасп не нашли; его искали до тех пор, пока он не обнаружился в Фардагане⁵³, примерно в 100 км к востоку от Хамадана, где и в наши дни сохранились развалины святилища огня. Стремление неизвестного автора первоисточника подчеркнуть значимость фардаганского святилища и его явно негативное отношение к Маздаку делают сообщение тенденциозным и тем самым подрывают доверие к нему. Если искать в данном сообщении реальные элементы, можно предположить, что Маздак пытался установить контроль над священными огнями и упразднял те из них, служителями которых были его противники, тем самым подрывая влияние последних. Если так, в переносе Адур-Гушнаспа из Барзы в аш-Шиз можно видеть попытку Хосрова I, известного своими репрессиями против маздакитов, обновить священный огонь и очистить его от прошлого, в котором он находился под их контролем.

Следующий известный эпизод, связанный с Адур-Гушнаспом, имел место в 623 г. По сообщению Феофана Исповедника (род. ок. 760 г., ум. в 817 г.), византийский император Ираклий (610–641) во время своего первого похода на Сасанидскую державу захватил Гандзак и, встав с войском около него, узнал, что его противник, царь Хосров

⁵¹ Maçoudî, 1865. P. 74.

⁵² Lane E.W. An Arabic-English Lexicon. Book I. Part 1. London, 1863. P. 194.

⁵³ Kitāb al-buldān ... 1996. P. 505. Ср. Kitāb tārikh-i-Ḳumm, 1982/83. P. 89.

II Парвиз, пребывает в городе $\Theta\eta\beta\alpha\rho\mu\alpha\acute{\iota}\varsigma$ ⁵⁴, где находятся святилище огня и сокровища, принадлежавшие когда-то Крезу, и двинулся туда. Хосров бежал, и Иракий, захватив город, разрушил в нём святилище огня⁵⁵. Об этих событиях повествуют и армянские авторы. Себеос (род. в конце VI в., ум. после 661 г.) сообщает, что Иракий направился в Гандзак Атрпатаканский (т.е. Азербайджанский) и разрушил святилище огня *Вшасп*, т.е. Гушнасп⁵⁶. Товма Арцруни (середина IX — первая четверть X в.) тоже упоминает о разрушении святилища огня, называемого *Вшнасп* (Гушнасп) и добавляет, что византийцы завалили трупами находившееся напротив него озеро⁵⁷, т.е. озеро Тахти-Сулаймана (см. прим. 32). По словам Феофана, Хосров, отступая из $\Theta\eta\beta\alpha\rho\mu\alpha\acute{\iota}\varsigma$, увёз с собой сокровища; вероятно, он забрал с собой и священный огонь, спасая его от поругания. После ухода византийской армии святилище, судя по всему, было восстановлено. Оно было центром поклонения и после мусульманского завоевания. В середине X в. Абу Дулаф, повествуя об аш-Шизе, называет его святилище огня действующим, причём сообщает, что от него зажигают другие священные огни зороастрийцев на Востоке и на Западе⁵⁸.

Адур-Бурзин-Михр. Согласно иранским легендам, он, как и другие «огни Варахрана», существовал и до появления зороастризма; об этом

⁵⁴ Это название, нередко вызывающее затруднения у авторов, пользующихся текстом Себеоса, кажется искажённым персидским *atesh-i-Wabrām* (если выделить совпадающие компоненты заглавными буквами, имеем: ThĒWARMaīs — aTēsh-i-WAhRāM), т.е. «огонь Варахрана» (имя *Варахран* со временем стало произноситься как *Вахрам*). Город $\Theta\eta\beta\alpha\rho\mu\alpha\acute{\iota}\varsigma$ Феофана не обязательно тождествен $\text{V}\theta\alpha\rho\mu\alpha\acute{\iota}\varsigma$, о котором в VI в. упоминал Менаандр Протектор (*The History of Menander the Guardsman*. Ed. and tr. R.C. Blockley. Liverpool: Francis Cairns (Publications) Ltd, 1985. P. 76–77), т.к. последнее название может быть и передачей сирийского *bēth aramayē*, т.е. «страна арамейцев», южная часть Месопотамии.

⁵⁵ Theophanis Chronographia. Rec. C. De Boor. Vol. I. Lipsiae, 1883. P. 308. Vol. II. Lipsiae, 1885. P. 190.

⁵⁶ *Епископ Себеос*. История. Пер. Ст. Малхасянц. Ереван: АрмФАН, 1939. С. 80. Необходимо отметить, что Гандзак (Джанза, которую Ибн Хордадбех называет «городом Парвиза», т.е. Хосрова II, *Kitāb al-masālik ...* 1889. P. 119) находился северо-восточнее аш-Шиза, ближе к Мераге. Возможно, текст Себеоса следует истолковывать в том смысле, что он повествует не об одном, а о двух последовательных свершениях: продвижении византийцев к Гандзаку и последующем разрушении святилища огня, находившегося в другом месте. Не исключено также, что под Гандзаком Себеос понимает аш-Шиз, который население тех мест называло *Kaznā* (*Mu'djam al-buldān ...* 1977. Т. 3. P. 384), т.е. Газна.

⁵⁷ *Товма Арцруни*. История дома Арцруни. Пер. М.О. Дарбинян-Меликян. Ереван: Наири, 2001. С. 144.

⁵⁸ *Abū-Dulaf ...* 1955. P. 2.

прямо говорится в *Бундахишн-е*⁵⁹. Далее, насколько можно судить, иранские легенды расходились. Согласно Дакики (ум. между 976/7 и 980/1 гг.), стих которого известен в передаче Фирдоуси, Гуштасп, т.е. Виштасп, приняв зороастризм, первым поместил в святилище Бурзин-Михр⁶⁰. Сам Фирдоуси писал, что святилище Бурзин-Михра построил предшественник Виштаспа Лохрасп вскоре после вступления на престол⁶¹. В правление следующего царя Виштаспа тюрки под водительством Арджаспа захватили Балх; в бою с ними погиб находившийся там Лохрасп. Тюрки вошли в святилище и перебили в нём восемьдесят иранцев, кровь которых погасила «огонь Заратуштры»⁶². По другому рассказу, столь же легендарному, Арджасп, убив Лохраспа, намеревался погасить огонь Бурзин Михр, но тот неожиданно исчез и переместился в «Виштаспову пустошь» (*dasht-i-Wishtāspān*) или в пустошь (*dasht*), именуемую «Виштасповой спиной» (*pusht-i-Wishtāspān*)⁶³. На персидском письме слова *pusht* (پشت) и *dasht* (دشت) очень похожи, что создаёт возможность путаницы. Правильным следует считать вариант *pusht*, так как в *Бундахишн-е* сообщается, что Виштасп поместил огонь Бурзин-Михр в очаг на горе Риванд, которую называют *pusht-ī-Wishtaspān*⁶⁴. Святилище Бурзин-Михра отождествляется с развалинами, находящимися в горах в 35 км к северо-западу от Сабзевара⁶⁵, хотя в литературе есть и иные точки зрения⁶⁶. Об истории Бурзин-Михра в сасанидское время данных крайне мало. Он существовал; это доказывается рассмотренным выше сновидением Папака, где Бурзин-Михр упоминается наряду с Адур-Фарробагом и Адур-Гушнаспом. Ибн ал-Факих и Кумми повествуют, что находившийся в области Нишапура «огонь Заратуштры», т.е. Бурзин-Михр⁶⁷, никуда не перемещался⁶⁸.

⁵⁹ The *Būndahishn*, 1908. P. 125; The *Pahalvi Bundehehsh*, 1897. P. 48.

⁶⁰ *Фирдоусӣ*. Шāх-нāме. Т. VI. Изд. М.–Н.О. Османов. М.: Наука, 1967. С. 69.

⁶¹ *Фирдоусӣ*, 1967. С. 9.

⁶² *Фирдоусӣ*, 1967. С. 141.

⁶³ The *Persian Rivayats of Hormazyar Framarz and Others*. Tr. E.B.N. Dhabhar. Bombay: K.R. Cama Oriental Institute, 1932. P. 72. Ср. *Dārāb Hormazyār's ...* 1922. Vol. I. P. 72.

⁶⁴ The *Būndahishn*, 1908. P. 125; The *Pahalvi Bundehehsh*, 1897. P. 48.

⁶⁵ *Šādegbī* А.А. Maḥall-i-Ādhur-Burzīn-Mihr // *Nāmeḥ-i-Īrān bastān*. Sāl 2, shomāreh 3. Payiz — zimistān 1382. P. 15.

⁶⁶ *Schippmann* К., 1971. S. 30.

⁶⁷ В пользу отождествления этого огня с Бурзин-Михром свидетельствует и то, что он упоминается в числе наиболее почитаемых священных огней после Адур-Фарробага и Адур-Гушнаспа.

⁶⁸ *Kitāb al-buldān ...* 1996. P. 505; *Kitāb tāriḫ-i-Ḷumm ...* 1982/83. P. 89.

При всей важности Адур-Фарробага, Адур-Гушнаспа и Адур-Бурзин-Михра сакральная география сасанидского зороастризма не ограничивалась ими. Роль огня как объекта поклонения закономерно вела к повсеместному распространению его святилищ. Известны высказывания зороастрийских мыслителей о том, что священный огонь должен быть во всяком поселении верующих или там, где есть десять их домов⁶⁹. В одном трактате обнаруживается следующий фрагмент:

«И достоверно известно, что Заратуштра сказал царю царей Виштаспу: “Ставь огни Варахрана повсеместно и во всякое время, и от того, чтобы ставить их, не воздерживайся, ибо не остался бы в мире никто живой — ни процветающий, могущественный, ни ищущий достатка, не будь огня Варахрана, ибо благодаря огню Варахрана приходите вы и уходите ночью, и благодаря ему же находит Ардишванг⁷⁰ приём в доме”»⁷¹.

В источниках мы не раз видим, как зороастрийские деятели, прежде всего цари, воздвигали новые святилища огня. Деятельным их строителем был Ардашир I, который отличался немалой религиозностью и, как показано выше, отстроил святилище Адур-Фарробага. Построив в начале своего правления крепость Гур (центр области Ардашир-хварра), Ардашир воздвиг в ней святилище огня⁷². В «Кни-

⁶⁹ Dârab Hormazyâr's ... 1922. Vol. I. P. 72, 73, 76.

⁷⁰ Аши Вангухи — женское божество счастья и благосостояния.

⁷¹ The Pahlavi Rivâyat ... 1913. P. 57.

⁷² Annales ... 1881–1882. P. 817; Descriptio ditionis ... 1927. P. 124. Судя по описанию крепости у ал-Истахри, на произведение которого здесь сделана ссылка, построенное Ардаширом святилище находилось в укрепленном дворце, развалины которого находятся к северо-западу от современного Фирузабада. Если так, его не следует отождествлять с отдельно стоящим святилищем огня, о котором упоминают путешественники XIX в. (*Kinneir J.M. A Geographical Memoir of the Persian Empire. London, 1813. P. 68; Ouseley W. Travels in Various Countries of the East; more particularly Persia. Vol. II. London, 1821. P. 205; Stack E. Six Months in Persia. London, 1882. P. 90–94; Wilson Ch. Handbook for Travellers in Asia Minor, Transcaucasia, Persia, etc. London, 1895. P. 333*). Развалины этого святилища сохранились до настоящего времени и стоят вблизи остатков дворца. По словам Э. Стэка, в его времена строительство дворца и святилища огня приписывали Гуштаспу, герою персидских сказаний. Ч. Уилсон приписывает создание обеих построек Ардаширу: *the ruins of the great palace of Ardashir, and of his great fire altar* (ссылки на труды Э. Стэка и Ч. Уилсона см. выше). Отметим, что, согласно источникам, Ардашир построил укрепленный дворец в Гуре до начала войны против парфян, в результате которой государство последних было разрушено и уступило место Сасанидской державе. Поэтому воздвигать святилище огня вне укреплений дворца было для Ардашира очень рискованно. Предположительно отдельно стоящее святилище огня было построено

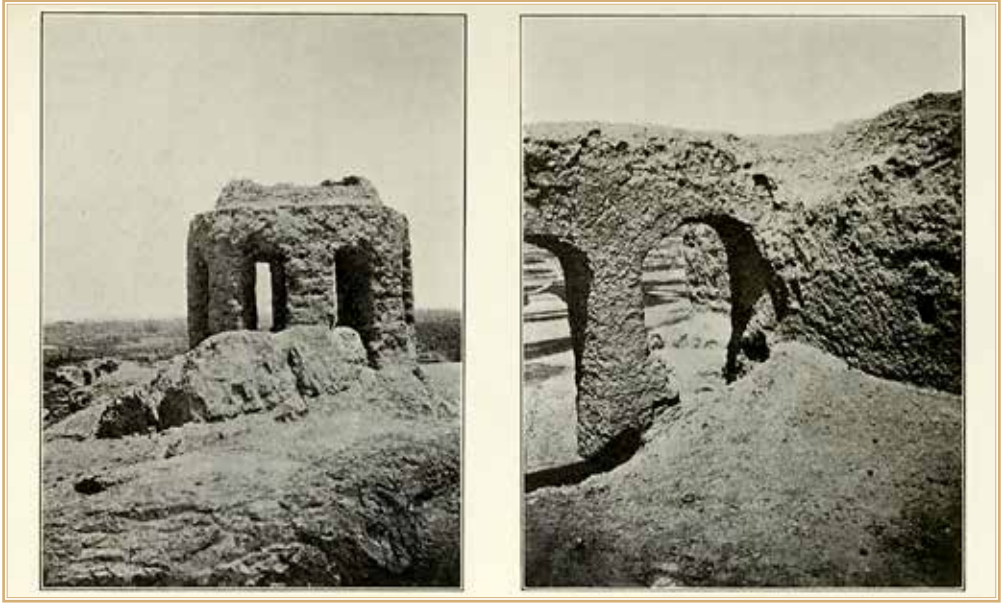
ге деяний Ардашира Папакана» имеется рассказ о том, как царь уже после окончательной победы над парфянами взял крепость Гужаран в Фарсе; разрушив её, он основал на её месте округ (*rōstāg*) и установил там огонь Варахрана⁷³. Несколько ранее в том же источнике мы читаем, что Ардашир «отстроил много селений и имений, и много огней Варахрана повелел установить там»⁷⁴. По одному рассказу, приводимому у Кумми, Ардашир построил Нийастар, а затем выступил на бой против правителей Рея и Хамадана, дав обет построить в случае победы святилище огня. Одержав победу, Ардашир направился в место, называемое Ханшах, где произвёл символический выстрел из лука. Стрела упала на границе селения Ханбард, в месте *С.р.кан*, которое впоследствии именовалось *С.кан*. По приказу Ардашира там построили селение и святилище огня⁷⁵. Сын и наследник Ардашира Шапур I (240–271) провозглашает в своей надписи в Накш-и-Рустаме, что основал пять священных огней, каждый из которых получил собственное имя: Хосров-Шапур, Хосров-Адур-Анахид, Хосров-Хормуз-Ардасир, Хосров-Шапур и Хосров-Нарсе. В этих именах слово «Хосров» представляет собой имя нарицательное и означает «достойный хороших слов» или «достославный». Следующие за словом «Хосров» имена принадлежат самому Шапуру, его дочери Адур-Анахид

при Ардашире, но несколько позднее — в то время, когда угроза нападения парфян на Гур уже не считалась реальной. В подкрепление этого предположения можно сослаться на «Книгу деяний Ардашира Папакана», согласно которой после победы над Ардаваном и гибели последнего Ардашир построил столицу области Ардашир-хварра и установил там священный огонь (The Karnamak ... 1950. P. 19).

⁷³ The Karnamak ... 1950. P. 32–33. Сообщения источников об этом походе во многом носят легендарный характер, что затрудняет определение места нахождения крепости. В упомянутом в тексте «огне Варахрана» следует, кажется, видеть огонь, зажжённый от Адур-Фарробага или Адур-Гушнаспа.

⁷⁴ The Karnamak ... 1950. P. 19.

⁷⁵ Kitāb tārikh-i-Ḳumm, 1982/83. P. 70–71. Это сообщение помещено в раздел, посвящённый области Кумма. Нийастар (نیاستر), который Йакут считает крепостью между Кашаном и Куммом (Miʿdjam al-buldān ... 1977. T. V. P. 329), можно условно отождествить с современным Нийасаром (نیاسر) примерно в 25–26 км к западу от Кашана. Где находился Ханшах, сказать сложно, однако, согласно рассказу Кумми, Ардашир прибыл оттуда в Доу-дехак, который, кажется, можно отождествить с одноимённым селением наших дней. Что касается Ханбарда, Кумми относит его к уезду Табриш (Kitāb tārikh-i-Ḳumm, 1982/83. P. 117). Это название можно сближать с современным Тафрешем примерно в 79 км к востоку от Кумма. Если эти построения верны, Ханбард должен был находиться к юго-западу от Кумма; для более точной локализации необходимы полевые исследования. Рассказ о выстреле Ардашира носит, разумеется, легендарный характер.



Развалины зороастрийского святилища огня около Исфахана. *Williams Jackson A.V. Persia Past and Present. London, 1906. Иллюстрации между страницами 254 и 255*

и правившим различными областями державы сыновьям — Хормузду-Ардаширу, Шапуру и Нарсе⁷⁶. Хамза ал-Исфакхани (ум. после 961/2 г.) сообщает, что царь Шапур II (307/8–379/80) воздвиг святилище огня Срош-адаран (огни Сроша) в селении حروان из округа Джайй⁷⁷,

⁷⁶ *Back M. Die sassanidischen Staatsinschriften. Téhéran, Liège: Bibliothèque pahlavi, 1978. S. 331–335; Frye R.N. The history of ancient Iran. München: Beck, 1983. P. 372; Maricq A. Classica et Orientalia. 5. Res gestae Divi Saporis // Syria, Année 1958, Volume 35, Numéro 3. P. 316–317; Sprengling M. Third Century Iran. Sapor and Kartir. Chicago: Oriental Institute, University of Chicago, 1953. P. 11, 17. При каждом имени стоит формула, которая на среднеперсидском языке читается как *pad ... ruwān ud pad nām*; её можно перевести как «ради ... души и увековечения имени». Следует отметить, что в параллельном греческом тексте надписи — *εις ... μνείαν καί δνοματος συντήρησιν*. Греческое *μνεία* (память, воспоминание) не соответствует среднеперсидскому *ruwān* (душа), однако можно исходить из того, что среднеперсидский текст, будучи оригиналом, имеет преимущественную силу. Специалисты, на труды которых сделана ссылка в данном примечании, судя по предложенным ими переводам, рассуждают так же. Из данной формулы видно, что строительство святилища огня считалось полезным для души того, в честь кого он был назван, и было призвано обеспечить ему долгую память среди людей.*

⁷⁷ Вероятно, имеется в виду селение Джарваан (جروائان), расположенное к северу от Джаййа (*Golombek L. Urban patterns in pre-Safawid Isfahan // Iranian Studies, 7: 1–2. Fig. 2*). Эта локализация исключает возможность отождествления Срош-Адарана с сохранившимся до наших дней заброшенным святилищем огня к западу от Исфакхана, часто упоминаемым у путешественников; последнее, впрочем, тоже было

в котором находилась цитадель тогдашнего Исфахана; из дальнейшего повествования видно, что святилище существовало и в правление Пероза, т.е. во второй половине V в.⁷⁸ Кумми, ссылаясь на этот раз на книгу *Siyar al-mulūk-ī-ʿadjam* (Деяния персидских царей), которая, как многие такие произведения, была, вероятно, основана на зороастрийских записях, повествует, что царь Варахран V Гор (421–440) проезжал однажды через селение Тахруд, находившееся в пределах области Саве, и построил там святилище огня⁷⁹. Хосров II Парвиз, по словам Хамзы ал-Исфахани, воздвиг святилище огня в селении Бармин в Кермане⁸⁰. Ал-Масуди упоминает о святилище огня, воздвигнутом царицей Буран (630–631) недалеко от места, где впоследствии находился Багдад⁸¹.

В начале текста надписи Шапура I в Бишапуре стоит дата её создания — сороковой год огня Ардашира, двадцать четвёртый год огня Шапура, царя огней⁸². Из этой датировки следует, что при вступлении на престол каждого из сасанидских царей, считавшихся, судя по их надписям, божествами, зажигали новый священный огонь, который ассоциировался с повелителем. Подобно тому, как царь стоял над подданными, его огонь был царём над их огнями. По другим сведениям, если сасанидский царь выступал в поход (а возможно — и просто выезжал куда-либо с большой свитой), в его кортеже везли переносной очаг, в котором помещался священный огонь. Этот обычай существовал с давних времён. Описывая выступление войска Дария III (336–330 до н.э.) навстречу Александру Македонскому, Квинт Курций Руф (I в. н.э.) писал, что «впереди на серебряных алтарях несли огонь, который они (персы. — Д.М.)

древней постройкой, по местным легендам его воздвиг Ардашир Долгорукий, т.е. ахеменидский царь Артаксеркс I (465–424 до н.э.) (*Alexander J.E. Travels from India to England. London, 1827. P. 160; Binning R.B.M. Journal of Two Years' Travel in Persia, Ceylon, etc. London, 1857. Vol. II. P. 118–119; Morier J. A Second Journey through Persia, Armenia, and Asia Minor, to Constantinople, between the years 1810 and 1816. London, 1818. P. 139–140; Ussher J. A Journey from London to Persepolis. London, 1865. P. 595–596; Wilson Ch., 1895. P. 340).*

⁷⁸ *Kitāb tāriḫ sunī mulūk al-arḍ wa al-anbiyāʿ. Taʿlif Ḥamza ... al-Aṣbahānī. Berlin: Kaviani G.m.b.H., 1921/22. P. 37, 39.*

⁷⁹ *Kitāb tāriḫ-i-Ḳumm, 1982/83. P. 22.* Тахруд (طخرود) источника, вероятно, тождествен современному Тагаруду (طغرود), расположенному примерно в 35 км к северозападу от Кумми и приблизительно в 34 км к юго-востоку от Саве.

⁸⁰ *Kitāb tāriḫ ... 1921/22. P. 42.* Бармин в качестве гипотезы идентифицируется с селением Бермин в 145 км к юго-западу от Бампура (*Schippmann K., 1971. S. 74*).

⁸¹ *Maçoudi, 1865. P. 86.*

⁸² *Back M., 1978. S. 379.*



Монета последнего сасанидского царя Ездигерда III с изображением на реверсе священного огня и очага, в котором его содержали

называли священным и вечным»⁸³. Аналогичные примеры есть и для сасанидских времён. В 576 г. во время неудачной для войска Хосрова I Ануширвана переправы через Евфрат византийцы захватили лагерь персов. Себеос, подробно повествующий об этом, говорит, между прочим: «Был взят и пирей, который царь всегда возил с собой в помощь себе и который почитался у них выше всякого другого огня и назывался Аташем»⁸⁴. Последний правитель Сасанидской державы Ездигерд III, не раз будучи вынужден отступать перед арабами, тем не менее возил с собой священный огонь. Ат-Табари повествует: «... Ездигерд выехал из Рея в Исфахан ... а затем вознамерился направиться в Керман. Огонь был при нём. [Ездигерд] хотел поместить его [в святилище] в Кермане, но затем вознамерился уйти в Хорасан. Он прибыл в Мерв, расположился в нём, перевёз [туда] огонь и построил для него святилище. Он занял один сад и построил сводчатое здание в двух фарсах от Мерва в направлении сада»⁸⁵. Возможно, огонь, который возили в переносном

⁸³ Curt. III. iii. 9 (*Quintus Curtius*. Ed. and tr. J.C. Rolfe. London: William Heinemann Ltd, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1946. Vol. I. P. 80–83).

⁸⁴ *Епископ Себеос*, 1939. С. 29–30. В приведённом тексте переносное святилище (пирей) называется персидским словом *аташ*, обозначающим огонь в целом. См. также *Histoire Nestorienne (Chronique de Séert)*, seconde partie, fasc. I. Pub. et tr. A. Scher // *Patrologia Orientalis*. Ed. R. Graffin, F. Nau. Paris, 1911. P. 197.

⁸⁵ *Annales quos scripsit ... at-Tabari*. Ed. M.J. De Goeje et al. Prima seies. V. Rec. E. Prym. Lugduni Batavorum, 1893. P. 2681–2682.

очаге, представляя собой частичку пламени, взятого из огня соответствующего монарха.

Строительством святилищ огня занимались и другие люди, которые принадлежали к знати или входили в окружение царя и, соответственно, имели достаточно средств. О Михр-Нарсе, известном сановнике Варахрана V и Ездигерда II (440–458), занимавшем высокую должность *вузург-фрамадар*-а, ат-Табари повествует, что он построил в селении Джрих⁸⁶ святилище огня, получившее название *Михр-Нарсийан*⁸⁷. Оно существовало и во время написания исторического свода ат-Табари, и в нём поддерживался огонь. Кроме того, недалеко от родного селения Абруван в Фарсе Михр-Нарсе основал четыре других селения и построил в них святилища огня. Одно из этих святилищ, видимо, предназначенное для самого Михр-Нарсе, получило название «Подай, Господи» (*Frāz ta-rā āwar Khudhāyān*). Остальные были воздвигнуты для сыновей сановника — Зурвандада, Карда и Магушнаспа; они именовались *Зурвандадан*, *Кардадан* и *Магушнаспан* соответственно⁸⁸. Абнун, служивший при опочивальне Шапура I, заявляет в своей надписи в Барм-и-дилаке, что воздвиг святилище

⁸⁶ В тексте источника — حور. Было высказано предположение о том, что это святилище следует отождествить с развалинами святилища Чахар-таг на берегу реки Далаки в 11 км к северу от современного Джареха (*Schippmann K.*, 1971. S. 138, 140). Однако в пользу такого отождествления говорит только близость Чахар-тага к Джареху, причём весьма относительная, так как река Далаки разделяет их, что для зороастрийцев с их стремлением избежать осквернения воды было серьёзным препятствием. Тезис о том, что Чахар-таг построил именно Михр-Нарсе, ещё нуждается в доказательствах. К тому же Джарех совершенно не упоминается в источниках, хотя ат-Табари говорит о нём как о значительном святилище. Более перспективным представляется чтение حور (Kburrah). Ал-Истахри, перечисляя священные огни Фарса, называет огонь в Хурре вторым после Адур-Фарробага (см. выше). По словам этого автора при огне в Хурре зороастрийцы приносят клятвы об усердии в вере. О том, что в Хурре был почитаемый и посещаемый зороастрийцами огонь, говорит и неизвестный автор персидской географии «Пределы мира» (*Hudūd al-‘ālam*), пользовавшийся, впрочем, трудом ал-Истахри; оба, следуя, вероятно, устным преданиям, приписывают создание святилища Дарию, сыну Дария, т.е. Дарию III (*Descriptio ditionis ...* 1927. P. 118; *Ḥudūd al-‘ālam min al-Mashriq ilā al-Maghrib*. Ed. M. Sotūdeh. Tehran: Dānīshgāh-i-Ṭehrān, 1962/63. P. 136). Сведения ал-Истахри и «Пределов мира» имеют то очевидное достоинство, что намного лучше соответствуют рассказу ат-Табари. У мусульманских географов Хурра — столица одного из округов области Бишапура в Фарсе.

⁸⁷ По-русски это звучало бы «Михр-Нарсеев».

⁸⁸ *Annales quos scripsit ... at-Tabari*. Ed. M.J. De Goeje et al. Prima series. II. Rec. J. Barth, Th. Nöldeke. Lugduni Batavorum, 1881-1882. P. 870.

огня в честь благополучного для Шапура исхода войны с римлянами в 243-244 гг⁸⁹.

Нетрудно представить себе, что деятельными основателями и строителями святилищ огня были зороастрийские священнослужители. В «Книге тысячи суждений» (*Mādīgān-ī-hazār dādastān*) описан имевший место в правление Хосрова I случай, когда на землях, принадлежавших двум частным лицам, находилось строение, которое для автора источника было капищем; по велению и суждению мобедов оно было разрушено, а на его месте воздвигли святилище огня⁹⁰. Ранее, в III в., в деле распространения зороастризма немало потрудился знаменитый мобед Кардир или Картир. Излагая в надписях историю своей карьеры, он на каждом её этапе упоминает как о значительном свершении, об основании многочисленных святилищ огня⁹¹. К сожалению мы недостаточно осведомлены о деятельности зороастрийских священнослужителей рассматриваемого времени, но можно, кажется, предполагать, что среди них было достаточно тех, кто с воодушевлением работал над распространением зороастризма и созданием новых святилищ.

«Книга тысячи суждений» представляет собой сборник суждений по различным правовым вопросам. Помимо того, что отмечено выше, мы находим в нём и иные сведения о священных огнях. Рассматриваются случаи, когда один человек (это, заметим, могла быть и женщина) или несколько основывали святилище, сообща владели им, назначали управляющего⁹². В связи со спецификой источника эти казусы обезличены, излагаются без указания вовлечённых в них людей; поэтому трудно сказать, кем и где были построены святилища. Только в одном случае упоминается о нескольких людях, которые вместе имели святилище огня на праве, аналогичном нашей общей долевого собственности, и хранили документ с указанием размеров долей в хранилище грамот при священном огне Хуррам-Ардашир в одноимённом селе-

⁸⁹ *Gignoux Ph.* D'Abnūn à Māhān. Etude de deux inscriptions sassanides // *Studia Iranica*. T. 20, 1991. P. 12; *MacKenzie D.N.* The Fire Altar of Happy *Frayosh // *Bulletin of the Asia Institute, New Series, Vol. 7, Iranian Studies in Honor of A. D. H. Bivar* (1993). P. 108.

⁹⁰ *Farraxvart ī Vabrāmān*. The Book of a Thousand Judgements (A Sasanian Law-Book). Tr. A. Perikhanian, N. Garsoiān. Costa Mesa: Mazda Publishers, 1997. P. 314–315.

⁹¹ *Back M.*, 1978. S. 388, 397, 403, 404, 417, 420, 423, 432, 436-437; *Gignoux Ph.* Les quatre inscriptions du mage Kirdīr. Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes, 1991. P. 67, 68, 70, 71, 72.

⁹² *Farraxvart ī Vabrāmān*, 1997. P. 80–83, 190–191.

нии неподалёку от города Хабр в области Ардашир-хварра⁹³. По-видимому святилище огня могли воздвигнуть все, кто имел для этого достаточно средств, в том числе представители местной аристократии и даже зажиточного крестьянства.

Интересно, что в «Книге тысячи суждений» допускается перенос огня на время, в течение которого отстраивается святилище⁹⁴.

Возвращаясь к деятельности Кардира, мы замечаем, что он особо упоминает об устройстве им священных огней там, куда приходило войско Шапура I, т.е. в землях, которые войска царя занимали во время походов⁹⁵. В областях, население которых не было зороастрийским, строительство таких святилищ способствовало укоренению культа, которого придерживались Сасаниды, а вместе с ним — и их политического господства. Описывая политику Ездигерда II по насаждению зороастризма в Армении, Лазарь Парбеци (род. ок. 441 — 443 гг., ум. ок. 510–515 гг.) пишет, что многочисленные зороастрийские священнослужители вынуждали армянских вельмож строить святилища огня⁹⁶. Когда в ответ на эту политику началось восстание Вардана Мамиконяна, его воины разорили святилище огня, которое, судя по рассказу об этих событиях, находилось в области Сюник⁹⁷. Егишэ (жил в V или VI в.), который подробно описывает ход этого восстания, упоминает о разрушении святилищ огня в области Рштуник и Арташате⁹⁸. В результате восстания распространение зороастризма в Армении было на время приостановлено, но в дальнейшем возобновилось. Наместник Хосрова I Дин-Шапур зажжёт священный огонь в области Рштуник⁹⁹. Наместник Хосрова II Варахран¹⁰⁰,

⁹³ *Farraxvmart ī Vabrāmān*, 1997. P. 190–191. Авторы мусульманского периода относят Хабр к области Ардашир-хварра (см. напр. *Descriptio ditionis ...* 1927. P. 105; *Kitāb al-masālik ...* 1889. P. 44), однако точно установить его местонахождение трудно. Вероятно этот Хабр тождествен Хабру, который у Йакута предстаёт как «селеньице (*bulayda*) вблизи Шираза» (*Muʿdjam al-buldān ...* 1977. Т. II. P. 344).

⁹⁴ *Farraxvmart ī Vabrāmān*, 1997. P. 244–245.

⁹⁵ *Back M.*, 1978. S. 422–428; *Gignoux Ph.* *Les quatre inscriptions ...* 1991. P. 71.

⁹⁶ *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie.* Pub. V. Langlois. T. 2. Paris, 1869. P. 289.

⁹⁷ *Collection ...* 1869. P. 292.

⁹⁸ *Егшиэ.* О Вардане и войне армянской. Пер. И.А. Орбели. Ереван: Издательство АН Армянской ССР, 1971. С. 118.

⁹⁹ *Histoire universelle par Étienne Açogh'ig de Taron.* Tr. E. Dulaurier. Première partie. Paris, 1883. P. 116.

¹⁰⁰ В тексте источника (см. ссылку в следующем примечании) — Вахтанг.

явившись в область Тарона, построил святилище огня рядом с соборной церковью¹⁰¹.

Хотя установление священного огня считалось похвальным делом, в некоторых случаях его могли уничтожить. Об этом мы читаем в так называемом «Послании Тансара», где обнаруживается следующий фрагмент: «Ты также упомянул, что царь царей изъял [некоторые] огни из святилищ, погасил их и уничтожил; такого дерзновения никогда не совершал ни один человек. Да будет известно, что это — не столь тяжело и значительно, и ты знаешь не то, что есть на деле. Ведь после Дария каждый из удельных правителей построил себе святилище огня; то было вредоносным нововведением (*bid'at*), ибо они установили эти святилища без повеления древних царей. Царь царей упразднил это, изъял огни¹⁰² и велел перенести их на прежние места»¹⁰³. Общепринято, что «Послание Тансара» представляет собой апокриф, созданный при Хосрове I Ануширване для обоснования его действий посредством реальных или мнимых параллелей с поступками основателя сасанидской династии Ардашира I, к которому в приведённом тексте относятся слова «царь царей». Предположительно, здесь, как и в рассмотренном выше случае с Адур-Гушнаспом, речь идёт о действиях Хосрова по борьбе с маздакитами или теми, кто им сочувствовал. Отвергая маздакитскую идею равенства людей, Хосров деятельно восстанавливал и укреплял существовавшую ранее общественную иерархию, в том числе и среди знати. В его представлениях образ жизни и даже внешний облик людей должны были соответствовать их общественному положению. Поэтому, если кто-либо имел огонь, не соответствовавший его статусу, это считалось недопустимым. Судя по всему, Хосров уничтожал именно такие огни — прежде всего, вероятно, созданные незадолго до его прихода к власти, во время развития маздакитского движения и соперничавшие престижем и убранством святилищ с теми, которые существовали издавна. Само существование таких огней, вероятно, рассматривалось как нарушение социальной иерархии, несовместимое с устоями общественного строя.

¹⁰¹ *Pseudo-Yovhannēs Mamikonean. The History of Tarōn [Patmut'iw'n Tarōnoy].* Tr. L. Avdoyan. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1993. P. 130.

¹⁰² Принимаем конъектуру издателя текста: تلبها вместо تلبها (букв. — «хлебá») оригинала.

¹⁰³ *Tārīkh-i-Ṭabaristān. Ta'rif ... Ibn Isfandiyyār.* Ed. 'A. Iḳbāl. Tehran: Chāpkhāneh-i-Madjlis, 1941/42. Vol. 1. P. 25.

Из приведённых выше сведений следует, что сакральная география Сасанидской державы не была статичной, развивалась в соответствии с потребностями общества и его правителей и претерпевала изменения. Священные огни устанавливали в новые святилища, перемещали, в некоторых случаях гасили. Существовала иерархия огней, которая с течением времени претерпевала определённые изменения; «царём огней» признавался огонь вступавшего на престол монарха. Поэтому сакральную географию Сасанидской державы следует изучать в историческом контексте, в неразрывной связи с развитием общества и государства. Падение Сасанидской державы и арабское завоевание стали поворотным моментом и для зороастрийского общества, и его святынь. После этих событий зороастрийский мир развивался в иных условиях; его история на данном отрезке времени представляет собой отдельный объект исследования.





REFERENCES

1. *Egishje*. O Vardane i vojne armjanskoj [On Vardan and the Armenian War]. Tr. I.A. Orbeli. Erevan: Izdatel'stvo AN Armjanskoj SSR, 1971.
2. Episkop Sebeos. Istorija [History]. Tr. St. Malhasjanc. Erevan: ArmFAN, 1939.
3. Tovma Arcruni. Istorija doma Arcruni. Tr. M.O. Darbinjan-Melikjan. Erevan: Nairi, 2001.
4. *Firdousi*. Shah-name [*Shāb-nāmeḥ*, the Book of Kings]. Vol. VI. Ed. M.-N.O. Osmanov. Moscow: Nauka, 1967. Vol. VII. Ed. M.-N.O. Osmanov. Moscow: Nauka, 1968. Vol. VIII. Ed. R.M. Aliev. Moscow: Nauka, 1970. Vol. IX. Ed. A.E. Bertel's. Moscow: Nauka, 1971.
5. Abū-Dulaf Mis'ar Ibn Muhallil's Travels in Iran (circa A.D. 950). Ed. V. Minorsky. Cairo: Cairo University Press, 1955.
6. *Alexander J.E.* Travels from India to England. London, 1827.
7. *Annales quos scripsit ... at-Tabari*. Ed. M.J. De Goeje et al. Prima series. II. Rec. J. Barth, Th. Nöldeke. Lugduni Batavorum, 1881–1882. Prima series. V. Rec. E. Prym. Lugduni Batavorum, 1893.
8. *Anthologie de Zādspram*. Ed. Ph. Gignoux, A. Tafazzoli. Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes, 1993.
9. *Āthār al-bilād wa akhbār al-'ibād*. Taṣnīf Zakariyā' ... al-Ḳazwīnī [Monuments of Countries and Stories of [God's] Slaves, by Zakariyā' ... al-Ḳazwīnī]. Beirut: Dār Ṣādir, 1960/61.
10. *Back M.* Die sassanidischen Staatsinschriften. Téhéran, Liège: Bibliothèque pahlavi, 1978.
11. *Binning R.B.M.* Journal of Two Years' Travel in Persia, Ceylon, etc. London, 1857.
12. *The Būndahishn*. Ed. T.D. Anklesaria. Bombay, 1908.
13. *Chronologie orientalischer Völker von Albērūnī*. Hrsg. E. Sachau. Leipzig, 1878.
14. *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*. Pub. V. Langlois. T. 2. Paris, 1869.
15. *Dārāb Hormaz'yār's Rivāyat*. Ed. E.M.R. Unvala. Bombay: British India Press, 1922.

16. Descriptio ditionis moslemicae auctore ... al-Istakhrī. Ed. M.E. De Goeje. Lugduni-Batavorum: E.J. Brill, 1927.
17. *Farraxvmart ī Vabrāmān*. The Book of a Thousand Judgements (A Sasanian Law-Book). Tr. A. Perikhanian, N. Garsoïan. Costa Mesa: Mazda Publishers, 1997.
18. *Frye R.N.* The history of ancient Iran. München: Beck, 1983.
19. *Gignoux Ph.* D'Abnūn à Māhān. Etude de deux inscriptions sassanides // *Studia Iranica*. T. 20, 1991. P. 9–22.
20. *Gignoux Ph.* Les quatre inscriptions du mage Kirdīr. Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes, 1991.
21. *Golombek L.* Urban patterns in pre-Safawid Isfahan // *Iranian Studies*, 7: 1–2. P. 18–44.
22. Histoire universelle par Étienne Açogh'ig de Taron. Tr. E. Dulaurier. Première partie. Paris, 1883.
23. *Ḥudūd al-ʿālam min al-Mashriḳ ilā al-Maghrib* [Regions of the World from the East to the West]. Ed. M. Sotūdeh. Tehran: Dānishgāh-i-Ṭehrān, 1962/63.
24. *Ker Porter R.* Travels in Georgia, Persia, Armenia, Ancient Babylonia &c &c during the years 1817, 1818, 1819, and 1820. Vol. II. London, 1822.
25. *Kinneir J.M.* A Geographical Memoir of the Persian Empire. London, 1813.
26. *Kitāb al-buldān. Taʿlīf ... Ibn al-Faḳīh* [Book of Countries and Settlements, by Ibn al-Faḳīh]. Ed. Y. Al-Hādī. Beirut: ʿĀlam al-kutub, 1996.
27. *Kitāb al-masālik wa'l mamālik* (Liber viarum et regionum) auctore ... Ibn Khordādhibeh et Excerpta e *Kitāb al-kharādj* auctore Kodāma ibn Djaʿfar. Ed. M.J. De Goeje. Lugduni-Batavorum, 1889.
28. *Kitāb tāriḳh-i-Ḳumm. Taʿlīf Ḥasan ... Ḳummī* [Book of the History of Ḳumm, by Ḥasan ... Ḳummī]. Ed. Dj. Tehrānī. Tehran: Tūs, 1982/83.
29. *Kitāb tāriḳh sunī mulūk al-arḍ wa al-anbiyāʿ. Taʿlīf Ḥamza ... al-Aṣbahānī* [Book of History of the Years of the Kings of the Earth and of the Prophets by Ḥamza ... al-Iṣfahanī]. Berlin: Kaviani G.m.b.H., 1921/22.
30. *Lane E.W.* An Arabic-English Lexicon. Book I. Part 1. London, 1863.
31. *MacKenzie D.N.* The Fire Altar of Happy *Frayosh // *Bulletin of the Asia Institute, New Series*, Vol. 7, *Iranian Studies in Honor of A. D. H. Bivar* (1993). P. 105–109.
32. *Maçoudi.* Les Prairies d'or. T. IV. Ed. C. Barbier de Meynard. Paris, 1865.
33. *Maricq A.* *Classica et Orientalia*. 5. Res gestae Divi Saporis // *Syria, Année 1958, Volume 35, Numéro 3*. P. 295–360.

34. al-Milal wa al-niḥal. Taʿlif ... al-Shahrastānī [Religious Movements and Their Doctrines, by ... al-Shahrastānī]. Ed. ʿA.M. al-Wakīl. Cairo: Muʿassasat al-Ḥalabī wa shurakāʿi-hi li-l-nashr wa al-tawzīʿ, 1968.
35. *Monteith W.* Journal of a Tour Through Azerdbijan and the Shores of the Caspian // Journal of the Royal Geographical Society of London, Vol. 3 (1833). P. 1–58.
36. *Morier J.* A Second Journey through Persia, Armenia, and Asia Minor, to Constantinople, between the years 1810 and 1816. London, 1818.
37. Muʿdjam al-buldān li ... Yāḳūt [Reference-Book on Countries and Settlements, by ... Yāḳūt]. Beirut: Dār Ṣādir, 1977.
38. *Noshirvan K.A.D.* Yūnān Dastūr's Epistle to Khusrū Kavātān // The Dastur Hoshang Memorial Volume. Bombay: Fort Printing Press, 1918. P. 494–508.
39. *Nyberg H.S.* A Manual of Pahlavi. II. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1974.
40. *Ouseley W.* Travels in Various Countries of the East; more particularly Persia. Vol. II. London, 1821.
41. *Procopius.* Ed. and tr. H.B. Dewing. London, New York, 1914.
42. *Pseudo-Yovhannēs Mamikonean.* The History of Tarōn [*Patmut ʿiwn Tarōnoy*]. Tr. L. Avdoyan. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1993.
43. *Quintus Curtius.* Ed. and tr. J.C. Rolfe. London: William Heinemann Ltd, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1946.
44. *Rawlinson H.C.* Notes on a Journey from Tabríz, through Persian Kurdistān, to the Ruins of Takhti-Soleïman, and from thence by Zenján and Ṭārom, to Gílān, in October and November, 1838; with a Memoir on the Site of the Atropatenian Ecbatana // The Journal of the Royal Geographical Society of London. Volume 10th. 1841. P. 1–158.
45. *Ritter C.* Die Erdkunde von Asien. Bd. VI. Zweite Abtheilung. Drittes Buch. West-Asien. Iranische Welt. Berlin, 1840.
46. *Schippmann K.* Die iranischen Feuerheiligtümer. Berlin, New York: Walter De Gruyter, 1971.
47. *Sprengling M.* Third Century Iran. Sapor and Kartir. Chicago: Oriental Institute, University of Chicago, 1953.
48. *Stack E.* Six Months in Persia. London, 1882.
49. *Ṣādeghī ʿA.A.* Maḥall-i-Ādhur-Burzīn-Mihr [Location of Ādhur-Burzīn-Mihr] // Nāmeḥ-i-Īrān bāstān. Sāl 2, shomāreh 3. Pāyīz — zimistān 1382. P. 5–17.
50. al-Tanbīh wa al-ishrāf li ... al-Masʿūdī [[Book with Knowledge] Provided and Received]. Ed. ʿA.I. al-Ṣāwī. Cairo: Dār al-Ṣāwī li-l-ṭabʿ wa-l-nashr wa-l-taʿlif, 1938.

51. Tārīkh-i-Ṭabaristān. Taʾlīf ... Ibn Isfandiyyār [History of Tabaristan, by ... Ibn Isfandiyyār]. Ed. ʿA. Iqbal. Tehran: Chāpkhāneh-i-Madjlis, 1941/42. Vol. 1.
52. The Complete Text of the Pahlavi Dinkard. Ed. D.M. Madan. Part II. Bombay, 1911.
53. The Dinkard. Ed. D.D.P. Sanjana. Vol. XI. London, 1910. Vol. XII. London, 1914.
54. The History of Menander the Guardsman. Ed. and tr. R.C. Blockley. Liverpool: Francis Cairns (Publications) Ltd, 1985.
55. The Karnamak i Artakhshir i Papakan. Records of Ardashir Babakan the Founder of the Sasanian Dynasty in Iran. Ed. M.J. Mashkur. Tehran: Danish, 1950.
56. Theopanis Chronographia. Rec. C. De Boor. Lipsiae, 1883 (Vol. I), 1885 (Vol. II).
57. The Pahalvi Bundelesh. Ed. M.R. Unvalla. Bombay, 1897.
58. The Pahlavi Rivāyat Accompanying. The Dādistān-i Dīnik. Ed. E.B.N. Dhabhar. Bombay, 1913.
59. The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz and Others. Tr. E.B.N. Dhabhar. Bombay: K.R. Cama Oriental Institute, 1932.
60. *Ussher J.* A Journey from London to Persepolis. London, 1865.
61. *Vizīdagīhā ī Zādisparam.* Ed. M.T. Rashed-Mohassel. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 2006.
62. *Wilson Ch.* Handbook for Travellers in Asia Minor, Transcaucasia, Persia, etc. London, 1895.
63. *Zand-i Khūrtak Avistāk.* Ed. E.B.N. Dhabhar. Bombay: The Fort Printing Press, 1927.



Ключевые слова:

Зороастризм, Сасаниды, священные огни, Адур-Фарробаг, Адур-Гушнасп, Адур-Бурзин-Михр.

Dmitry E. Mishin

ZOROASTRIAN SACRED GEOGRAPHY OF THE SASANID EMPIRE



In Zoroastrian doctrine, fire was where gods first arrived on their way to the material world. Consequently, it was at the fireplace that a human had most chances to communicate with gods. Besides, fire itself was regarded as a divinity. Therefore, the Zoroastrian sacred geography is that of fire-temples. In the Sasanid empire the ancient fires Adur-Farrōbāg (or Adur Farnbāg), protector of the priestly caste, standing at Kāriyān, Adur-Gushnasp, protector of the warrior caste, at al-Shīz, and Adur-Burzēn-Mihr, protector of those who worked, in the region of Sabzevar, were the most revered ones. The king's fire was considered as the ruler of other fires. Since Zoroastrianism called upon propagation of fire temples, there are numerous cases of those being built by kings, dignitaries, priests and other people who had enough means to do that. However, where the existence of a sacred fire was regarded as incompatible with the social order, the relevant fire could be moved to another place or extinguished.

Key Words: Zoroastrianism, Sasanids, Sacred Fires, Adur-Farrōbāg, Adur-Gushnasp, Adur-Burzēn-Mihr.

Dmitry E. Mishin — C.Sc. (History), Senior Research Fellow at the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences.



Мишин Дмитрий Евгеньевич



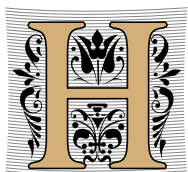
кандидат исторических наук, старший научный сотрудник
Института востоковедения Российской Академии Наук



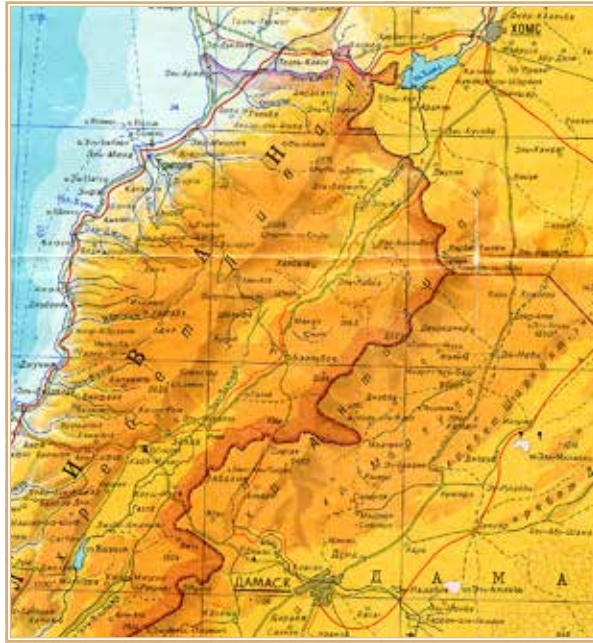
DOI: 10.35549/HR.2024.2024.48.004

К.А. Панченко

ХРИСТИАНСКАЯ САКРАЛЬНАЯ ГЕОГРАФИЯ ПЛАТО КАЛАМУН В СРЕДНЕВЕКОВЬЕ И НОВОЕ ВРЕМЯ



Настоящая статья представляет собой попытку проиллюстрировать некоторые общетеоретические аспекты сакральной географии на примере эволюции ландшафта святых мест конкретного и не очень обширного историко-географического ареала. В Антиохийском патриархате в Средние века и раннее Новое время существовали относительно замкнутые и устойчивые крестьянские субкультуры, веками сохранявшие свои традиции в чужеродном окружении. Одна из наиболее заметных христианских «резерваций» подобного рода — плато Каламун, сухая степь между Дамаском и Хомсом на высоте свыше полутора тысяч метров протяженностью около 70 км с юга на север и 30 км с запада на восток — от восточных склонов Антиливана до гряды Шаркият ан-Небк, обрывающейся в сторону Сирийской пустыни. Крупнейшими селениями региона выступают (в порядке расположения с юга на север) Сайдная, Маалюля, Ябруд, Небк, Дейр-Атия, Кара. В южных районах плато преобладали мелькиты (православные), в северных они жили чересполосно с сиро-яковитами. Эти периферийные территории долгое время оставались, а частично и до сих пор остаются очагом компактного расселения христиан и бытования новоарамейского языка. Одним



Плато Каламун — невысокое плоскогорье между хребтом Антиливан и Сирийской пустыней

из важных факторов сохранения христианской культуры и идентичности жителей Каламуна была кристаллическая решетка сакральной географии — сеть монастырей, церквей, мест поклонения, задававших сезонный ритм паломничества и календарных праздников. Любопытно попробовать реконструировать динамику развития и упадка этой системы святых мест и проследить ее взаимосвязи с историческими судьбами христианских общин региона.

Специфика источников накладывает определенные ограничения на подобного рода анализ. Письменные памятники позволяют представить общие контуры истории Каламуна только с XI в. Для более ранних эпох мы располагаем лишь наблюдениями археологов и искусствоведов.

Не подлежит сомнению, что изначальная база сакральной географии плато Каламун была заложена в поздней Античности, можно сказать, даже в первые поколения после Миланского эдикта. Новая религия и построенная на ней цивилизация быстро пустили корни в сирийскую почву, покрыли эту землю густой сетью храмов, часовен, монастырей, пещерных жилищ отшельников. Эта удивительная плотность священных объектов наиболее заметна в округе Сайднаи, где в византийское время были воздвигнуты десятки церквей, алтарей, монастырьков. Многие были перестроены из языческих храмов или гробниц. Даже в XVIII в. можно было распознать до 40 культовых построек в радиусе

нескольких километров от Сайднаи¹. Невольно возникает вопрос: эта сайднайская святая земля была уникальным феноменом или же перед нами — сохранившийся волею судеб осколок куда более просторной сети сакральных объектов, покрывавшей весь регион? Я склоняюсь ко второму ответу — достаточно посмотреть на обилие культовых мест и этноконфессиональных маркеров в христианских деревнях современного Ливана, особенно у маронитов, воспринявших католическую традицию религиозной скульптуры. Это не просто многочисленные церкви, но и стоящие вдоль дороги через каждые 20 метров ковчежцы, киоты, статуи Девы Марии или св. Шарбеля, а также билборды с портретами радикальных маронитских политиков и лозунгами «С нами Бог, кто же на нас?».

Рассуждая о становлении сакральной географии византийской центральной Сирии, нельзя пройти мимо вопроса о том, что ей предшествовало. Как выглядела языческая сетка «мест силы» на этих территориях? Как кажется, плато Каламун и в дохристианское время оставалось довольно маргинальным, пребывая внутри великого треугольника центров солярного культа — храмового комплекса Баальбека, черного камня эмесского Гелиогабала и храма Юпитера Дамасского. Однако и в этом регионе, в городе Ябруд (Памфилия), существовал очаг поклонения местной ипостаси Ваала — Юпитера Ябрудского (Malekiabrudis), известного благодаря сирийским мигрантам в самых отдаленных уголках римского Средиземноморья².

В русле вековой тенденции победившее христианство постаралось за столбить за собой издревле существовавшие места поклонения и воздвигнуть там церкви из камней языческих капищ. Каменные блоки храма Юпитера Ябрудского пошли на стены собора Константина и Елены³. Храм Аполлона, архитектурная доминанта над Селевкией/Маалюлей, уступил место монастырю свв. Сергия и Вакха⁴. Монастырь св. Херувимов (Мар Шерубим) на горном гребне над Сайднаей был переделан из языческого храма, как и, по некоторым данным, церковь

¹ Пешеходца Василия Григоровича-Барскаго-Плаки-Албова, уроженца Киевского, монаха Антиохийского, путешествие к святым местам в Европе, Азии и Африке находящимся, предпринятое в 1723 и оконченное в 1747 году, им самим писанное. СПб., 1800. С. 322.

² Burns R. Monuments of Syria. An Historical Guide. L.:N.Y., 1999. P. 240.

³ Ibid.

⁴ Панченко К.А. Маалула / Православная энциклопедия. Т. XLII. М., 2016. С. 213.



Сайднайский монастырь Успения Богородицы, современный вид. Фото автора

св. Фомы (Мар Тума) в самой Сайднае⁵. В V в. на руинах римского форта в 1 км к западу от Кары возник монастырь св. Иакова⁶.

Похоже, еще одна волна храмового строительства прошла в регионе при Юстиниане. Именно к его правлению относится возведение огромной базилики в монастыре города Сайдная, переименованного в Юстинианополис. При нем же в Сайднае на фундаментах языческого храма была воздвигнута церковь св. Иоанна Крестителя⁷. К тому же VI в. восходит монастырь св. Моисея Мурина (Мар Муса) в горах под Небком⁸. Византийским временем датируется собор св. Николая в Каре, городе, выступавшем оплотом халкидонитства в монофизитском окружении⁹.

Следующие триста-четыре года — белое пятно в истории региона и его сакральной географии тоже. Однако с X–XI вв. можно видеть сложение мощнейшего культа чудотворной иконы Богородицы в Сайднайском монастыре. Хотя саму икону приписывали апостолу Луке, ее появление в Сайднае относили к вполне конкретной и недавней для агиографов дате — 901 г.¹⁰ Дата, конечно, условная, но она подтверждает

⁵ *Ibn Faḍlalla al-‘Umari*. *Masālik al-abṣār fi mamālik al-amṣār*. Ğ. 1. Al-Qāhira, 1342/1924. Š. 356; *Keriaky R.E.* *Saydnaya (History and Ruins)*. Б.м., 1999. P. 18–20.

⁶ *Burns R.* *Op. cit.* P. 198.

⁷ Пешеходца Василия Григоровича-Барскаро... С. 321; *Pringle D.* *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem. A Corpus. Vol. II.* Cambridge, 1998. P. 219; *Keriaky.* *Op. cit.* P. 21.

⁸ *Burns R.* *Op. cit.* P. 112.

⁹ *Ibid.* P. 198.

¹⁰ *Abou-Samra G.* *The Pilgrimage between Saydnaya and Jerusalem according to a manuscript from Bsharre (Lebanon) // ARAM, 18–19 (2006–2007).* P. 649.



Ущелье в Маалюле, связанное с легендой о св. Фекле, вид сверху. Фото автора

то, что система святых мест не была застывшей картиной и их конфигурация складывалась не только в поздней Античности, но развивалась и в Высоком Средневековье. Период с XI по XVI в. можно считать временем расцвета сакральной географии плато Каламун.

Ее стержневой текст — «Сказание о Сайднайской иконе»¹¹ — возникло, вероятно, во второй половине XI в. на сирийском языке. Практически сразу же оно было переложено на арабский и получило широкое распространение в среде самых разных этноконфессиональных групп ближневосточных христиан — мелькитов, маронитов, сиро-яковитов, коптов, эфиопов, несториан. Старейшие сохранившиеся рукописи «Сказания» и нарративные источники о Сайднайской обители относятся к концу XII в., но они отражают уже укоренившуюся традицию почитания чудотворной иконы. Более того, культ Сайднайской иконы шагнул за рамки Христианского Востока и через крестоносцев был воспринят в Западной Европе. По свидетельству даже мусульманских источников, франки воспринимали Сайднаю на одном уровне с Иерусалимом, Вифлеемом и Синаем. Редкая церковь на средневековом Западе не имела среди своих реликвий целебного масла от Сайднайской иконы¹².

По народному поверью, икона Богородицы в какой-то момент стала покрываться плотью — отсюда ее названия в европейской традиции

¹¹ См. текст Сказания с английским переводом: *Abou-Samra G. Op. cit. P. 641–653.*

¹² *Ibn Fadlalla al-'Umari. Op. cit. §. 356–357; Abou-Samra G. Op. cit. P. 653–657, 665, 669.*

«Воплотившаяся» и в арабской — *аль-Ляхма*, «Плоть». Некоторые средневековые паломники подтверждают это явление, другие — отрицают. Характерно, что в арабо-христианских текстах «Сказания» об иконе тема воплощения не упоминается. Это объясняют тем, что литература об иконе циркулировала в среде элитарных кругов, не разделявших многие формы народной религиозности¹³.

Несколько раз в году монастырь становился центром массового паломничества — на праздники св. Георгия, Преображения, Рождества Богородицы. Крупнейший наплыв богомольцев приходился на Успение (8 сентября), которое совпадало с сезоном сбора винограда и активизацией виноделия в Сайднае и сопровождалось массовыми гуляньями с участием и дамасских мусульман, пользовавшихся возможностью безнаказанно пить вино. Коптский автор Абу-ль-Макарим пишет о четырех-пяти тысячах участников праздника. В литературе встречаются и десятикратно большие цифры, но они, скорее всего, являются преувеличением¹⁴.

Таким образом, Сайднайский монастырь несколько веков выступал культовым центром общехристианского масштаба. Подобно храму Гроба Господня, вифлеемской базилике Рождества, Синайскому монастырю и другим подобным объектам, сайднайская базилика включала в себя приделы и алтари разных исповеданий — маронитов, несториан (видимо, непродолжительное время) и сиро-яковитов, чей престол просуществовал до первой трети XIX в., пока не был уничтожен по приказу антиохийского патриарха Мефодия¹⁵.

Почитание Сайднайской иконы, как было отмечено, не ограничивалось христианской средой. Айюбидские эмиры Дамаска довольно долгое время, до правления аль-Малика аль-Муаззама Исы (1218–1227), ежегодно присылали в монастырь крупные партии масла в память об исцелении одного из правителей этого города благодаря чудотворной иконе¹⁶. Поклонение иконе Богородице, в том числе и в мусульманской среде, вызывало раздражение ханбалитских богословов во главе с Ибн Таймийей (1263–1328), лидером религиозных фундаменталистов своего времени. Дамасский хронист Ибн Касир сообщает, что Ибн Таймийя послал в Сайднаю одного из своих учеников, выходца из привилегированного

¹³ Baraz D. The Incarnated Icon of Saidnaya Goes West // Le Museon. T. 108–Fasc. 1–2. Louvain, 1995. P. 181–191; Abou-Samra G. Op. cit. P. 669.

¹⁴ Abou-Samra G. Op. cit. P. 658–661, 665.

¹⁵ Пешеходца Василия Григоровича-Барскаго... С. 321; Порфирий Успенский. Книга бытия моего. Т. 1. СПб., 1894. С. 229; Abou-Samra G. Op. cit. P. 664.

¹⁶ Pringle D. Op. cit. P. 220.

сословия потомков пророка, который осквернил икону *аль-Ляхма*, бросив в нее навозом, и, как написал хронист, «унизил ее силой своей веры»¹⁷. Итальянский паломник Фрескобальди в 1384 г. передавал легенду, что однажды войско мусульман подступило к Сайднайскому монастырю со стенобитными орудиями, но Божьим чудом было повержено¹⁸.

Сайдная была не единственным объектом поклонения на плато Каламун. Знаменитые святыни лежали там через каждые 30 километров, приблизительно в дне пути друг от друга. Павел Алеппский, описывая паломничество своего отца, тогда еще халебского митрополита, в Иерусалим в 1642 г., сообщал, что, отделившись у Кары от каравана паломников, митрополит со спутниками направились в Ябруд «и посетили его славные во вселенной церкви и кельи св. Мар Конона огородника, иссеченные в горе, того самого, который заключил диаволов в стене»¹⁹. «Оттуда, — продолжает Павел, — мы прибыли в Селевкию сирийскую, называемую теперь Малула, где посетили церковь первомученицы Феклы, коей святыне мощи почивают там под спудом, а также монастырь св. Сергия, известного своими необычайными чудотворениями»²⁰. Не будет большой ошибкой предположить, что православные ходили на поклонение и в яковитский монастырь Мар Муса аль-Хабаша под Небком подобно тому, как яковитские паломники посещали Сайднаю. Даже Василий Григорович-Барский, представитель совсем иной религиозной ментальности, счел своим долгом побывать в этом монастыре сиро-яковитов²¹; тем более естественным это было для православных Каламуна, живших в поликонфессиональной среде с довольно синкретическими религиозными представлениями и обрядами. Стоит отметить в этой связи, что мощи св. Феклы, подобно Сайднайской иконе, почитались и окрестными мусульманами — «народный ислам» легко абсорбировал чужие локальные культы.

Высокое Средневековье стало временем активного украшения церквей региона. Церковь свв. Сергия и Вакха в Каре была расписана в X в. Часть фресок монастыря св. Моисея датируется XI в. Монастырь св. Иако-

¹⁷ *Ibn Kaṭīr*. Al-bidāyya wa al-nihāyya. Al-Qāhira, 1998. Ğ. 18. Ş. 464–465.

¹⁸ Фрескобальди Л. Путешествие во Святую землю / Записки итальянских путешественников XIV в. М., 1982. С. 42.

¹⁹ Видимо, имеется в виду св. Конон Исаврийский, которому приписывают заточение бесов в глиняных сосудах (Крюкова А.Н. Конон / Православная энциклопедия. Т. 36. М., 2014. С. 648–650). Однако Павел локализует это событие в Ябруде, а не в Кесарии, отражая одну из локальных версий предания о св. Кононе.

²⁰ Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским. М., 2005. С. 684.

²¹ Пешеходца Василия Григоровича-Барскаго... С. 328.



Монастырь св. Феклы в Маалюле, современный вид. Фото автора

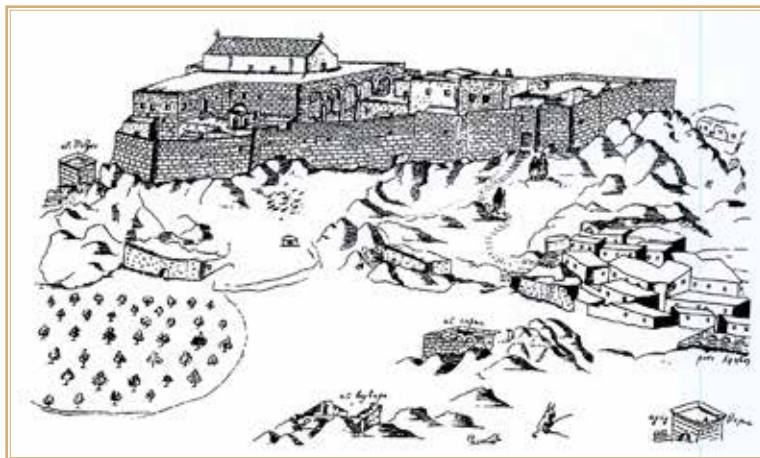
ва под Карой был украшен настенными росписями в XIII в. К тому же времени относится знаменитая икона свв. Сергия и Вакха, хранившаяся до недавнего времени в одноименном монастыре Маалюли²².

С XII–XIII вв. можно говорить об активном книгописании в Каре, Маалюле и Сайднае, как правило, на сирийском языке. Своего пика эта книжная продукция достигла в XV в²³. Само по себе создание рукописей не связано напрямую с феноменом сакральной географии, но циркуляция этих книг отражает культурные контакты христиан региона, их связи с духовными центрами общевосточного масштаба. Древнейшие сирийские манускрипты, хранившиеся в Каре и Маалюле, были созданы в монастырях Черной/Дивной горы под Антиохией. Масса сирийских рукописей, г.о. XIII в., находится в библиотеке Синайского монастыря св. Екатерины — они были принесены паломниками из селений Каламуна или написаны на месте монахами-выходцами из Сайднаи или Маалюли²⁴. То есть жители Каламуна не могли не осознавать себя частью

²² Burns R. Op. cit. P. 112, 198; Agnès-Mariam de la Croix, Mère. *Icones Arabes mystères d'Orient*. Б.м. 2006. P. 22–23; Immerzeel M. *Divine Cavalry: Mounted Saints in Middle Eastern Christian Art / East and West in the Crusader States*. III // OLA. 125. Leiden, 2003. P. 265–286.

²³ Nasrallah J. *Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du Ve au XXe siècle*. Т. 3 (2). Louvain; P., 1981. P. 200–202.

²⁴ Husmann H. *Die Syrischen Handschriften des Sinai-Klosters Herkunft und Schreiber* // *Ostkirchliche Studien*. Band 24. Würzburg, 1975. S. 281–308.



Сайднайский монастырь. Рисунок Василия Григоровича-Барского, 1728 г.

более обширного духовного пространства, системы сакральной географии от Святой горы Синай до Дивной горы на Оронте.

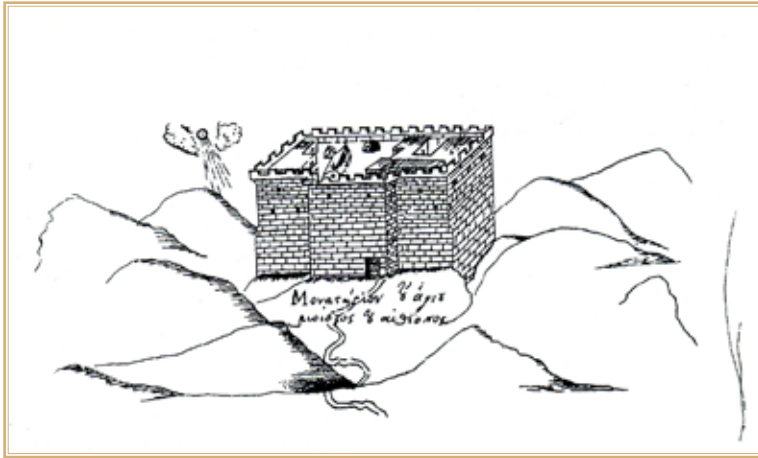
Что касается распространения почитания святых мест самого Каламуна, то об этом дает представление география дарителей, жертвовавших монастырям книги, утварь и недвижимость, а также область происхождения паломников, оставивших записи в монастырских книгах. Самым большим радиусом духовной гравитации обладала, конечно же, Сайдная. Паломники приходили туда из региона от палестинской Рамаллы, Дамаска, аз-Забдани на юге до Антиливана, Триполи, Вади Насара на северо-западе, Кары и Хамы на севере — больше двухсот км по прямой²⁵. Среди насельников монастыря св. Иакова под Карой тоже встречались выходцы не только из близлежащей округи, но и из христианского анклава на среднем Оронте, в 120 километрах к северу²⁶.

Многочисленность христианских общин Каламуна, материальные ресурсы и духовный авторитет местных элит, опиравшийся в том числе и на святые места региона, позволили им играть заметную роль в церковной истории Антиохийского патриархата. Как считается, в 1370-х гг. один из претендентов на патриарший престол, бросивший вызов своему сопернику в Дамаске, закрепился именно в монастыре св. Сергия в Маалюле²⁷. В середине XV в. три подряд выходца из Сайднай станови-

²⁵ Baṭṭrkiyya al-Anṭākiyya wa sā'ir al-Mašriq li al-Rūm al-Urṭudūks. Dayr Sayyida Ṣaydanāyā al-baṭṭrkiy. Waṣf li-l-kutub wa-l-maḥṭūṭāt. Dimašq, 1986. P. 14, 23, 29, 84, 92, 94, 120, 133.

²⁶ Ibid. P. 15.

²⁷ *Harfūs I. Maḥṭūṭ Lama' // al-Manāra*. 1932. N 3. P. 372–374, 406–416.



Монастырь Мар Муса аль-Хабаша. Рисунок Василия Григоровича-Барского, 1728 г.

лись антиохийскими патриархами, а из среды духовенства Кары выходили епископы множества городов и селений²⁸.

Как показатель жизнестойкости системы сакральной географии очень важен яркий и трагический эпизод истории региона — разорение селения Кара мамлюкским султаном Бейбарсом в 1266 г. Местные жители были обвинены в бандитизме и связях с крестоносцами, которым они продавали в рабство похищенных мусульман. Бейбарс вырезал большую часть мужчин селения, женщин и детей — свыше тысячи человек — увел в рабство, обратил в мечеть церковь Кары, назначил в селение имам-хатыба и кади и переселил туда мусульманское туркменское племя. В ходе той же расправы были перебиты монахи близлежащего монастыря св. Иакова. Казалось бы, произошла полная зачистка христианского города с попутным разрушением всех объектов локальной сакральной географии²⁹.

Однако уже через полвека географ Абу-ль-Фида свидетельствовал, что христиане составляют большинство жителей Кары³⁰. Вспомним также бум книгописания в Каре в XV в. и целый ряд епископов, происходивших из этого города. Восстановилась не только численность христианского населения, но и несущие элементы сакрального пространства. Монастырь св. Иакова продолжал существовать, о чем свидетельствуют хранящиеся

²⁸ Панченко К.А. «Князья Церкви» Православного Востока в Позднее Средневековье и раннее Новое время: происхождение и взаимоотношения / Христианский Восток: многообразие региональных элит. От поздней античности до Нового времени (в печати).

²⁹ Панченко К.А. Разорение селения Кара султаном Бейбарсом в 1266 г. Исторический контекст // Вестник ПСТГУ. Сер. III. Филология. 2012. № 3 (29). С. 32–45.

³⁰ Там же. С. 44.

в собраниях Сайднай и Хамы рукописи 1453 и 1477 гг., переписанные в этой обители³¹. В это же время в 1465 г. через Кару проезжал русский путешественник гость Василий, который писал: «Церковь большая в нем святой Георгий есть с Софию Киевскую, на правой стороне алтаря святой Димитрий Солунский, да Сергей и Вахх, да на той же стране сорок мученик (речь идет о приделах внутри церкви. — К.П.), а на левой стороне придел Пречистая да Евстафии Плакида, да София, Вера, Любовь, Надежда и мученица Варвара, да Киприян и Оулияна. Да вокруг церкви тоя живут калугерци, да туто митрополит Макарий место того Карский, да другой митрополит Аркадский ту живут...»³². Из этого описания можно заключить, что помимо базилики св. Николая, обращенной в мечеть Бейбарсом, в Каре были и другие церкви, в т.ч. весьма крупные, «с Софию Киевскую». Именно церковь св. Георгия становится новым духовным центром города.

В XV в. произошло явственное изменение масштабов почитания Сайднайской иконы. По непонятным причинам она выпадает из западных итинерариев и теряет свой «мировой» статус. Если еще в 1403 г. в договоре мамлюкского султана ан-Насира Фараджа с орденом иоаннитов оговаривалось право паломничества рыцарей наряду с другими святыми местами в Сайднаю, а также финансирование орденом реставрации обители³³, то уже через столетие западные путешественники, посещавшие Дамаск и даже проезжавшие через плато Каламун, не стремились увидеть чудотворную икону и не писали о ней.

Интерес иоаннитов к Сайднае, возможно, был не вполне бескорыстным. В период Крестовых походов и в последующие века целый ряд почитаемых на Востоке святых был похищен и вывезен в Европу. Крестоносный колониальный проект означал не только эксплуатацию материальных ресурсов Заморья, но и выкачивание оттуда источников божественной благодати, которые теперь должны были осенять западные страны. Можно вспомнить мощи св. Саввы, украденные из его монастыря в 1240-х гг., или главу апостола Марка, вывезенную из Александрии в Венецию в начале XV в. Папский легат Моис Жибле, направленный на Ближний Восток в 1450-х гг., имел среди прочих задач указание организовать вывоз мощей св. Феклы из Маалюли³⁴. В 1475 г. во владении ордена

³¹ Dayr Sayyida Şaydanāyā al-baṭṭirkiy. Waşf li-l-kutub wa-l-maḥṭūṭāt. P. 15; Maḥṭūṭāt abraşiyāt Namā. № 4 / al-Maḥṭūṭāt al-‘arabiyya fi abraşiyāt Hums wa Nama wa-l-Lāḍiqiya li al-Rūm al-Urtūduks. Bairūt, 1994.

³² Хождение гостя Василия. СПб., 1884. С. 5.

³³ Pringle D. Op. cit. P. 220.

³⁴ Karalevskij C. Antioche // DHGE. T. III. (1924). Col. 633.



Униатский монастырь св. Сергия и Вакха в Маалюле, внутренний вид.
 Фото автора

иоаннитов появилась икона Богородицы начала XII в., ранее почитавшаяся в Дамаске и, возможно, воспринимавшаяся на Западе как некий аналог Сайднайской иконы³⁵. Характерно, что в ходе противостояния Православной и Мелькитской католической церквей в Сирии в XVIII–XIX вв. униаты, желая подорвать авторитет православных святынь, утверждали, что подлинная икона, написанная евангелистом Лукой, давно унесена из Сайднайского монастыря, а там хранится лишь копия³⁶.

Именно опасения за сохранность святынь побудили хранителей Сайднайской иконы и мощей св. Феклы укрыть их от посторонних глаз. Ориентировочно в XVII в. Сайднайская икона Богородицы была закрыта в мраморном киоте в нише позади алтаря за железной дверцей и более не выставлялась на обозрение богомольцев. В начале XVIII в. уже сложились устрашающие легенды о том, что попытавшийся открыть ковчег с иконой будет парализован, ослепнет или вообще погибнет³⁷. Точно так же мощи св. Феклы были не позже середины XVII в. замурованы в расщелине пещеры. Передавали легенду, что игумен, попытавшийся добраться до мощей, был остановлен землетрясением³⁸.

Изучая историю плато *Каламун* важно понять, когда процветание местных христианских общин и их субкультур сменилось упадком,

³⁵ Pringle D. Op. cit. P. 220.

³⁶ Порфирий Успенский. Указ. соч. С. 230.

³⁷ См., напр.: Пешеходца Василия Григоровича-Барскаго... С. 323–325.

³⁸ Там же. С. 326. Порфирий Успенский. Указ. соч. С. 233.

и в какой мере это отразилось на сакральной географии. Наш главный источник по раннему Новому времени — это османские переписи населения Каламуна XVI в. Они вполне отражают средиземноморский демографический взрыв XVI в. и начало депопуляции региона в годы кризиса империи рубежа XVI–XVII вв. Эти же документы дают представление о том, что плато Каламун уже не было христианской резервацией: из 17 деревень нахии Кара христиане жили лишь в семи, а в нахии Джуббат аль-Ассаль, охватывавшей южную часть исследуемого региона, насчитывалось лишь пять христианских деревень из общего числа 37. Однако это были достаточно многочисленные и зачастую полностью христианские селения как Сайдная, Маарат Сайдная, Маалюля. В этих деревнях на пике демографического роста, отраженном переписью 1568 г., насчитывалось от 190 до 230 домовладений. Север региона носил более смешанный характер — в Каре и Небке христиане составляли около половины населения (331 и 147 христианских домов соответственно), в Ябруде и Дейр-Атийе в разы превосходили окрестных мусульман (279 и 184 христианских семейства соответственно)³⁹.

Век спустя патриарх Макарий в своем трактате об антиохийских епархиях (1665 г.) с ностальгией вспоминал о богатстве и многолюдности местных селений: «Что же до города Кара, то была в нем тысяча домов христианских и более того, и были они богаты, и было в нем и в округе его семь церквей, и церковь Мар Журжис (св. Георгия, та, о которой писал гость Василий. — К.П.) — первая из них, и было в ней семь престолов»⁴⁰. «А также поведали нам старые священники земли Асаль про страну аль-Джубба, что было это селение сплошь христианским нашего исповедания. И был в Ябруде... епископ, и была у него епархия для кормления, и было это помимо епархий Кары, Маалюли и Сайднай... Было там около тысячи домов христиан»⁴¹. Сравнивая цифры Макария с данными османских дефтеров, пусть даже заниженными из-за коррумпированности переписчиков, нельзя не признать, что представления патриарха о масштабах христианского присутствия на севере плато Каламун носили преувеличенно сказочный характер.

³⁹ Bakbit M.A. The Christian Population of the Province of Damascus in the Sixteenth Century / Christians and Jews in the Ottoman Empire. N.Y.; L., 1982. P. 21–23.

⁴⁰ Макарий III ибн аз-За'им. Митрополиты и епархии православной Антиохийской Церкви в описании Патриарха Макария III аз-За'има (1665 г.) / Предис., пер., комментарий. К.А. Панченко // Вестник церковной истории. 2012. № 1–2 (25–26). С. 137.

⁴¹ Там же. С. 140.



Монастырь Мар Шерубим близ Сайднаи, отреставрированный в 2000-е гг., в том числе при помощи российских благотворителей. Фото автора

Упадок христианских общин региона становится очевиден в XVII в. У нас в распоряжении нет материалов переписей (их перестали проводить после XVI в.), но есть вполне показательные факты упразднения и слияния епархий ввиду их обезлюдения и обнищания епископских престолов. Христианское население либо переходило в ислам, либо мигрировало в большие города. Епархия Ябруда в XVII в. была передана под управление митрополита Маалюли. В 1647 г. Кара, где осталось совсем мало прихожан, была объединена с Сайднаей. В 1724 г. прекратилось епископское преемство в Маалюле, ее тоже передали в юрисдикцию сайднайского митрополита⁴².

Параллельно осypается кристаллическая решетка сакральной географии. Монастырь Мар Муса был покинут в XVII в. из-за бедуинской угрозы (как выразился Григорович-Барский про окрестных бедуинов, «свирепы и бесчеловечны, много пакоствующи») ⁴³. Последние из малых монастырей вокруг Сайднаи, которые еще существовали в XVI в., к началу XVIII в. лежали в руинах. Как писал в 1697 г. английский путешественник Г. Маундрель: «Многие из этих храмов я посетил, но нашел их настолько разрушенными и запустевшими, что передумал осматривать

⁴² Walbiner C.-M. Die Bischofs- und Metropolitensitze des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Antiochia von 1594 bis 1664 nach einigen zeitgenossischen Quellen / Oriens Christianus. Band 82. 1998. P. 135, 145; Walbiner C.-M. Die Bischofs- und Metropolitensitze des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Antiochia von 1665 bis 1724 nach einigen zeitgenossischen Quellen / Oriens Christianus. Band 88. 2004. P. 71.

⁴³ Пешеходца Василия Григоровича-Барскаго... С. 328.

остальные»⁴⁴. Василий Григорович-Барский, осматривая эти строения, зафиксировал разные фазы упадка и разрушения. Про малый монастырь св. Георгия он пишет: «ныне иноков несть, но един от священников мирских тамо обитает ради незапустения храма». Монастырь св. ап. Фомы находился в худшем состоянии: «пуст и разорен, идеже от келий ничтоже не остана, токмо основание, и от части стен, церковь же вся цела и донныне обретается... и ту суть врата заключенные. И по изволению приходят некогда тамо христиане и литургисают». Большинство же церквей были «пусты и разорены»; там не служили, «понеже весьма разоришася, ниже ограды, ниже затворов имут»⁴⁵.

Англичанин Дж. Грин в 1725 г. описал церковь св. Георгия в Каре, которая теперь использовалась совместно мусульманами и православными: «первые молятся на одной стороне..., другие — на другой; но христиане принуждены обеспечивать все масло для ламп, которое турки жгут на своей части церкви; расход, который им (христианам. — К.П.) не вполне по силам нести»⁴⁶. То есть мы видим еще один шаг к разрушению христианского сакрального пространства — последняя крупная церковь Кары переходит в совместное владение с тем, чтобы в будущем, возможно, окончательно превратиться в мусульманский культовый объект. Через три года в Каре побывал Василий Григорович-Барский, сообщавший, что христиан в городе мало, а из церкви св. Николая агаряне «сотвориша свой нечистый мечеть». Про действующие церкви путешественник ничего не говорит, но замечает: «познаваются же и иные многие храмы быти лепотные иногда, иже суть разорены и пусты, токмо останки стен и основания обретаются». Стоявший близ городка монастырь (Барский ошибочно называет его «св. Иоанна») тоже был покинут⁴⁷.

Ябруд при Барском еще оставался очагом сирийского языка. Большинство храмов селения лежали в запустении: «иже аще ныне обетшаша и падоша, но остатки их являют искусство художества». Единственную действующую церковь он описывает как «малу, убогу и к падению преклонишуся, и никакого украшения неимушу: Агаряне бо не попускают ни ту обновити, ни иную создати»⁴⁸.

⁴⁴ The Journey of Henry Maundrell, from Aleppo to Jerusalem, A.D. 1697 / Early Travels in Palestine. Ed. T. Wright. N.-Y., 1969. P. 493.

⁴⁵ Пешеходца Василия Григоровича-Барскаго... С. 322–323.

⁴⁶ Green J. A Journey from Aleppo to Damascus. L., 1736. P. 35–36.

⁴⁷ Пешеходца Василия Григоровича-Барскаго... С. 328–329.

⁴⁸ Там же. С. 327.

В Маалюле верхний монастырь свв. Сергия и Вакха также был покинут и законсервирован, по словам Барского, «опустеша и к падению приближашся, понеже никто внутрь не обитает, ради неудобств и искушений от неверных»⁴⁹. Тогда же, в XVIII в., перешли в ислам жители соседних деревень Бахаа и Джубадин, известных тем, что там, наряду с Маалюлей, имеет хождение разговорный новоарамейский диалект⁵⁰.

Т.е. наблюдатели начала XVIII в. запечатлели картину исламизации населения, а также упадка и запустения христианских святынь региона, особенно северной его части.

Распространение унии в Антиохийской Церкви в XVIII в. и сопутствующие конфликты православных с католиками за контроль над церквями и монастырями вели к дальнейшей фрагментации картины сакральной географии. Униаты, в частности, овладели монастырем свв. Сергия и Вакха над Маалюлей и рядом малых монастырей под Сайднаей. Хотя можно предположить, что на бытовом уровне контакты двух общин, в том числе взаимное посещение монастырей и мест поклонения, продолжались, но в любом случае эти святыни уже воспринимались как не вполне свои.

Пик упадка сакральной географии региона зафиксировал в 1843 г. Порфирий Успенский, посещавший Сайднаю и Маалюлю (заметим, Небк, Ябруд, Кара уже полностью выпали из круга интересов Антиохийской иерархии — Порфирия туда не возили). Особенно сильное впечатление произвела на него церковь во имя Иоанна Предтечи в Маалюле: «Ужас мой — говна овечьи, вонь, всякая всячина, полати на палочках, заваленные дрянью. Кабак лучше этого храма. Налево в каком-то притворе без двери чорт ногу переломит. После часа мы пошли к мощам св. Феклы — путь весь усран. Церковь беднейшая под огромнейшим нависшим камнем, сквозь который каплет вода на паперть»⁵¹. Порфирий посетил и униатский монастырь свв. Сергия и Вакха, оставив конспективные заметки: «Двор — вонь, нечистота, говна, навоз, куры. По лесенке через малые дверцы — в церковь, она опрятна, с куполом небольшим, древняя»⁵².

Однако тот же XIX в. ознаменовался последним подъемом ближневосточных христиан. Опираясь в том числе и на поддержку великих держав, православные и католики предприняли ряд масштабных работ по обновлению и украшению храмов плато Каламун. Эта тенденция продолжалась

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ *Corell Chr.* Ma'lula / *Encyclopedia of Islam.* Vol. 6. P. 308.

⁵¹ *Порфирий Успенский.* Книга бытия моего. СПб., 1984. Т. 1. С. 233.

⁵² Там же. С. 236.

и в Новейшее время. В частности, в период с конца XIX по первые годы XXI в. были отреставрированы многие церкви и монастыри вокруг Сайднаи, в ряде обителей (в том числе монастыре Мар Муса) возобновилась монашеская жизнь. Правда, все это напоминало некий Диснейленд, учитывая депопуляцию христианских селений и массовую эмиграцию. Так, по данным конца XX в., значительная часть уроженцев Маалюли уехала в Бейрут и Дамаск и возвращалась домой лишь в летние месяцы, когда население городка выросло с 1–2 до 5 тыс. человек. При этом от трети до половины жителей современной Маалюли — мусульмане⁵³.

Гражданская война в Сирии нанесла новые удары по сакральной географии региона. Двукратный захват Маалюли исламистами в 2013 и 2014 гг. сопровождался разграблением монастырей и пленением монахинь; были утрачены многие святыни, в частности древнейшая в Сирии икона свв. Сергия и Вакха.

В заключение можно предложить некоторые выводы. Настоящее исследование имело целью попробовать реконструировать на локальном примере взаимосвязь взлетов и падений этносов и созданных ими систем сакральной географии. Выявить причинно-следственные связи. Иногда они очевидны: запустение монастырей ведет к деградации религиозных представлений окрестного крестьянского населения, вырождению религии в магию, за чем через пару поколений следует исламизация, как это было в южногрузинском княжестве Самцхе, или возвращение к язычеству, как это случилось в позднесредневековой Осетии.

Причем главное здесь — не камни, а люди. Храмы могут оставаться и даже почитаться как священные места, но без духовенства культурная традиция обрывается. И наоборот, как мы видим на примере разорения Кары Бейбарсом, народ, не растративший жизненную энергию, способен возродить из пепла свои святые места.

Впрочем, не всегда эти процессы — упадок сакральной географии и вымирание/ассимиляция создавшего ее народа — следуют один за другим. Бывают случаи, когда они идут бок о бок. Похоже, на примере Каламуна мы видим именно такую ситуацию. И в отсутствие демографической статистики именно состояние святых мест выступает главным индикатором жизненной энергии христианских общин.



⁵³ Панченко К.А. Маалула. С. 213.



REFERENCES

1. *Abou-Samra G.* The Pilgrimage between Saydnaya and Jerusalem according to a manuscript from Bsharre (Lebanon) // *ARAM*, 18–19 (2006–2007). P. 641–672.
2. *Agnès-Mariam de la Croix, Mère.* Icônes Arabes mystères d'Orient. Б.М. 2006.
3. *Bakhit M.A.* The Christian Population of the Province of Damascus in the Sixteenth Century / *Christians and Jews in the Ottoman Empire.* N.Y.; L., 1982. P. 19–66.
4. *Baraz D.* The Incarnated Icon of Saidnaya Goes West // *Le Museon.* T. 108–Fasc. 1–2. Louvain. 1995. P. 181–191.
5. *Barīrkiyya al-Anākiyya wa sā'ir al-Mašriq li al-Rūm al-Uruūks.* Dayr Sayyida aydanāyā al-barīrkiy. Waf li-l-kutub wa-l-maūāt. Dimašq, 1986.
6. *Burns R.* Monuments of Syria. An Historical Guide. L.; N.Y., 1999.
7. *Corell Chr., Troupeau G.* Malula / *Encyclopedia of Islam.* Vol. 6. P. 308–309.
8. *Dayr Sayyida aydanāyā al-barīrkiy.* Waf li-l-kutub wa-l-maūāt. P. 15; *Maūāt abrašiyāt Hamā.* № 4 / *al-Maūāt al-arabiyya fi abrašiyāt Hums wa Hama wa-l-Lāiqiya li al-Rūm al-Uruūks.* Bairūt, 1994.
9. *Green J.* A Journey from Aleppo to Damascus. L., 1736.
10. *Freskobaldi L.* A Journey to the Holy Land [Puteshestviye vo Sviatuyu Zeml'u] / *Zapiski ital'yanskih puteshestvennikov XIV v.* Moscow, 1982. P. 17–46.
11. *arfūš I.* Maū Lama' // *al-Manāra.* 1932. N 3. P. 372–374, 406–416.
12. *Immerzeel M.* Divine Cavalry: Mounted Saints in Middle Eastern Christian Art / *East and West in the Crusader States.* III // *OLA.* 125. Leiden. 2003. P. 265–286.
13. *The Journey of Henry Maundrell, from Aleppo to Jerusalem, A.D. 1697 / Early Travels in Palestine.* Ed. T. Wright. N.Y., 1969. P. 383–512.
14. *Husmann H.* Die Syrischen Handschriften des Sinai-Klosters Herrkunft und Schreiber // *Ostkirchliche Studien.* Band 24. Wurzburg, 1975. S. 281–308.

15. *Karalevskij C.* Antioche // DHGE. T. III. (1924). Col. 563–703.
16. *Keriaky R.E.* Saydnaya (History and Ruins): Muassasa al-ālāni li-ibāa, 1999.
17. *Kr'ukova A.N.* Konon / Pravoslavnaya entsiklopediya. T. XXXVI. Moscow, 2014. P. 648–650.
18. *Makariy III ibn az-Zaim.* Metropolitans and bishoprics of the Orthodox Church of Antioch in a description of Patriarch Macarius III al-Zaim (1665) [Mitropolity I eparhii pravoslavnoy Antiohiyskoy Tserkvi v opisaniy patriarha Makariya III az-Zaima (1665 g.)] / Transl. and comm. C. Panchenko // Vestnik tserkovnoy istorii. 2012. № 1-2 (25-26). P. 116–157.
19. *Nasrallah J.* Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du Ve au XXe siècle. T. 3 (2). Louvain; P., 1981.
20. *Panchenko C.A.* Devastation of Kara by Sultan Beybars in 1266 [Razoreniye seleniya Kara sultanom Beybarsom v 1266 g.] // Vestnik PSTGU. Ser. III. Filologiya. 2012. N. 3 (29). P. 32–45.
21. *Panchenko C.A.* Maalula / Pravoslavnaya entsiklopediya. T. XLII. Moscow, 2016. P. 211–214.
22. *Panchenko C.A.* «Princes of the Church» of the Orthodox Middle East in the Late Medieval and early Modern time: their origin and mutual relations [«Kn'az'ya tserkvi» Pravoslavnogo Vostoka v Pozdnee Srednevekov'ye I ranneye Novoye vrem'a: proishozhdeniye I vzaimootnosheniya] / Hristianskiy Vostok: mnogoobraziye regional'nyh elit. Ot pozdney antichosti do Novogo vremeni (*in print*).
23. *Pringle D.* The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem. A Corpus. Vol. II. Cambr., 1998.
24. *Walbiner C.-M.* Die Bischofs- und Metropolitensitze des grieschisch-orthodoxen Patriarchats von Antiochia von 1594 bis 1664 nach einigen zeitgenossischen Quellen // Oriens Christianus. Band 82. 1998. P. 99–152.
25. *Walbiner C.-M.* Die Bischofs- und Metropolitensitze des grieschisch-orthodoxen Patriarchats von Antiochia von 1665 bis 1724 nach einigen zeitgenossischen Quellen // Oriens Christianus. Band 88. 2004. P. 36–92.

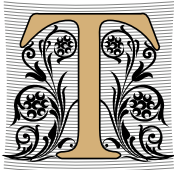


Ключевые слова:

сакральная география, Христианский Восток, Сирия, арабы-христиане, паломничество, Сайдная, Маалула, Кара.

Constantin A. Panchenko

CHRISTIAN SACRED GEOGRAPHY OF THE KALAMUN PLATEAU IN THE MIDDLE AGES AND MODERN ERA



The article explores the evolution of Christian sacred geography, as exemplified by the Kalamun Plateau in central Syria (including the villages of Sednayah, Maalula, Qara, etc.), which until recently was an area densely populated by Christians, where the New Aramaic language was spoken. Insights from archaeology and art history indicate that the earliest phase of Christian sacred landscape's emergence in the region dates to the early Byzantine period (4th–6th centuries). Following a period known as the «Dark Ages» (7th–10th centuries), numerous written sources emerged that facilitate the reconstruction of the region's sacred site system, starting from the 11th century. Most of these sources are associated with the veneration of the Icon of Our Lady of Sednayah, which was considered a pan-Christian relic during the High Middle Ages. From the 15th century onward, worship of the Sednayah Icon shrank to just the regional level. In the 17th century, the Christian population of the Kalamun Plateau began to decline noticeably due to migration and the spread of Islam. The local sacred geography system deteriorated as a result. The various stages of this decline are documented by travelers in the late 17th through 19th centuries.

Key Words: Sacred Geography, Christian East, Syria, Christian Arabs, Pilgrimage, Sednayah, Maalula, Qara.

Constantin A. Panchenko – D.Sc. (History), Professor of the Institute of Asian and African Studies of the Moscow State University, Department of Middle Eastern and Central Asian Studies.

 **Панченко Константин Александрович** 

доктор исторических наук, профессор кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова



DOI: 10.35549/HR.2024.2024.48.005

Е.В. Романенко

ПАЛОМНИЧЕСТВО НИЛА СОРСКОГО НА ХРИСТИАНСКИЙ ВОСТОК



И звестия о паломничествах в Святую землю русских святых крайне редки, хотя жители Руси довольно активно путешествовали на христианский Восток¹. По преданию, в конце XIV в. паломником в Иерусалим ходил преп. Савватий Оршинский, основатель Савватиевой пустыни в честь иконы Божией Матери «Неопалимая купина» близ Твери². Некоторые святые выбирали целью путешествия Афон. Путь на Святую гору был короче, менее опасен, здесь хранились бесценные реликвии, и здесь же можно было почерпнуть опыт монастырской жизни и «умной молитвы». Основатель русского монашества, преп. Антоний Печерский принял постриг в одном из афонских монастырей, по возвращении на Русь он поселился в пещере на Киевских горах, где посвятил всю оставшуюся жизнь безмолвию и молитве. Преп. Арсений Коневский дважды посещал Афон и принес со Святой горы мо-

¹ См. подробнее об этом: *Малето Е.И.* Антология хождений русских путешественников XII–XV века: Исследование. Тексты. Комментарии. М.: Наука, 2005.

² *Гадалова Г.С.* Савватий, преподобный Тверской, Оршинский // Православная энциклопедия. М., 2021. Т. 61. С. 83–85.

настырский устав и чудотворную икону Пресвятой Богородицы³. По свидетельству преп. Иосифа Волоцкого, на Афон путешествовал преп. Савва Вишерский⁴. Преп. Савва Крыпецкий, уроженец Литовской Руси, принял постриг в монастыре преп. Саввы Сербского на Афоне, а затем, вернувшись на Русь, основал под Псковом собственную обитель⁵. Согласно позднему преданию, преп. Варлаам Улейминский в 1457 г. побывал у мощей святителя Николая Чудотворца в г. Бари и принес на Русь чудотворную икону святителя⁶. Преп. Евфросин Псковский предположительно между 1419 и 1424/1425 гг. отправился в Константинополь для разрешения спорного вопроса о том, как петь славословие с аллилуйя.

Преп. Нил Сорский принял решение о далеком путешествии на Восток, поскольку больше не видел для себя смысла и духовной пользы оставаться в Кирилло-Белозерском монастыре, где когда-то принял постриг⁷. Он хотел учиться умной молитве и познакомиться с тем, как организована жизнь разных монастырей на христианском Востоке. Его главной целью был Афон, куда путь лежал через Константинополь, к тому времени уже захваченный турками. К своему путешествию Нил хорошо подготовился: богатейшая библиотека Кирилло-Белозерского монастыря давала ему замечательные возможности для изучения творений Святых Отцов об умной молитве и житий святых, к которым он относился как к непреложному образцу собственной жизни⁸. Преп. Нил хотел стать «самовидцем» тех мест, где подвизались древние свя-

³ Романова А.А. Арсений Коневский, преподобный // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 433–435.

⁴ Федотова М.А. Савва Вишерский, преподобный // Православная энциклопедия. М., 2021. Т. 61. С. 14–17.

⁵ Охотникова В.И. Савва Крыпецкий, преподобный // Православная энциклопедия. М., 2021. Т. 61. С. 20–22.

⁶ Денисов В.В., Кузьмин А.В. Варлаам Улейминский, преподобный // Православная энциклопедия. М., 2003. Т. 6. С. 634–635.

⁷ Время пострига преп. Нила Сорского рассчитывается приблизительно. Учитывая, что он родился в 1433 г., и принимая во внимание средний возраст монашеских постригов — 20 лет, мы получаем примерную дату — 1453 г. См. об этом: Романенко Е.В. Нил Сорский и традиции русского монашества. М.: «Памятники исторической мысли», 2003. С. 7.

⁸ Установлено, что Нил Сорский использовал кирилло-белозерские четьи-минеи для своей работы: РНБ. Кир.-Бел., № 16/1255, кон. XV — нач. XVI в. (минея на сентябрь); Кир.-Бел., № 19/1258, 1458–1470 гг. (минея на октябрь), Кир.-Бел., № 17/1256, кон. XV — нач. XVI в. (минея на ноябрь), Кир.-Бел., № 18/257, кон. XV — нач. XVI в. (минея на отдельные дни февраля–апреля). См. об этом: Романенко Е.В. Нил Сорский и традиции русского монашества. С. 63–98.

тые. И в этом смысле его паломничество уникально. Оно явилось отражением агиографического мышления преподобного, воспринимавшего действительность через призму агиографических текстов.

Точные даты путешествия старца Нила неизвестны. Последний раз он упоминается в монастырской грамоте 1471–1475 гг.⁹ Позже, в послании монаху Герману Подольному, Нил Сорский объяснил причины своего ухода: «Занеже не видятся ныне хранима жительства законъ Божиих по святых Писаниихъ и по преданию святых отецъ, но — по своихъ волях и умышленияхъ чловѣчьскихъ»¹⁰. Серьезные конфликты в монастыре происходили в 1478/79 г. и летом 1483 г.¹¹ Сказать определенно, с каким из них было связано «изшествие» Нила, не представляется возможным. В дальние страны он отправился вместе со своим учеником преп. Иннокентием (Охлябининым)¹². В путешествии русские иноки, скорее всего, пользовались русско-греческим разговорником подобным тому или таким же, как тот, что находится в «Часослове» конца XV — начала XVI в. Книга принадлежала некоему старцу Паисию из Троице-Сергиева монастыря (возможно, Паисию (Ярославову))¹³. Этот словарь содержит примерно 2500 слов, словосочетаний или целых фраз. Разговорник является настоящей энциклопедией жизни русского путешественника¹⁴.

⁹ Он упомянут в меновой грамоте кирилловского игумена Игнатия на Никольский наволок, вымененный у Василия Федоровича Безноса Монастырѣва (АСЭИ. Т. 2. № 215. С. 139).

¹⁰ Прохоров Г.М. Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский: Сочинения. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005. С. 240.

¹¹ См. об этом: Романенко Е.В. Нил, преподобный, Сорский // Православная энциклопедия. М., 2018. Т. 51. С. 83.

¹² См. о нем: Шамина И.Н. Иннокентий, преподобный // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 22. С. 729–731.

¹³ Оpub.: Никольский Н.К. Речь тонкословия греческаго. Русско-греческие разговоры XV–XVI вв. СПб.: Общество любителей Древней письменности, 1896 (Памятники Древней письменности. Т. 114).

¹⁴ Значительная часть лексики в разговорнике подобрана так, чтобы путешественник смог объясниться с продавцами на рынке: «хочу купити», «чего достоин?», «дешево», «сего дни дороже», «имаша ли добру рыбу да куплю» (Никольский. С. 11). Далее перечисляется рыба всех сортов и способов приготовления: «свежая рыба», «просольная рыба», «сухая рыба». Разговорник предназначался для монахов-путешественников. Об этом можно судить по тем фразам из области монашеского этикета, которые в нем содержатся. Навещая монаха или старца в его келье, иннок должен был взять благословение и спросить о здоровье. Просясь, иннок просил у старца святых молитв. Будучи посланным от своего старца к другому монаху с каким-нибудь поручением, иннок должен был передать поклон (Там же. С. 19). Монах-паломник ходил на церковные службы, причащался. В словаре перечислены названия служб: «пред вечернею», «пред обеднею», «начали ли обедню?», «про-

Дата возвращения монахов Нила и Иннокентия на Русь так же рассчитывается приблизительно. Преп. Нил упоминается в грамоте архиепископа Новгородского Геннадия (Гонзова), который просил бывшего архиепископа Иоасафа (Оболенского) прислать к нему старцев Нила и Паисия (Ярославова), чтобы посоветоваться с ними по поводу ереси «жидовскаа мудрствующих». Грамота датируется периодом времени 2–28 июня 1488 г. — февраля 1489 г.¹⁵ Следовательно, к этому времени старец Нил уже жил в своем скиту на р. Соре.

Вернувшись на Русь, Нил Сорский создает несколько сборников житий, и опыт паломничества помогает ему в этой работе. Множество исправлений и уточнений он вносит в тексты, опираясь на теперь уже знакомые ему реалии¹⁶. Переписывая жития, старец Нил тщательно заботился об исправности текстов, для этого он сверял разные списки, стремясь найти наиболее верное чтение, исправлял ошибки, пытался разрешить хронологические несообразности¹⁷. Практически сразу после кончины преподобного 7 (20) мая 1508 г. в 1508/1509 г.¹⁸ его уче-

скомидию творит» и т.д. Когда чужой монах приходил в обитель, то его ожидали такие расспросы: «что ради пришел еси?», «своим ли делом или послан еси?», «кто послал?», «много ли имаши пребыть zde? (Там же. С. 23). Много лексики посвящено теме исповеди. Русский путешественник знал, как будет по-гречески: «что суть помышления твоа?», и мог ответить старцу на его языке: «бес числа согреших» (Там же. С. 18). В разговорнике перечислены основные грехи с переводом на греческий язык, начало и завершение исповеди.

¹⁵ См. о датировке грамоты: Романенко Е.В. Нил, преподобный, Сорский // Православная энциклопедия. Т. 51. С. 83–84.

¹⁶ В житиях святых преп. Нил старался переводить с греческого языка непонятные для русского читателя слова и писал перевод на полях листов: «ксенодохион» — странноприимница, «еписистолия» — послание, «киновия» — общежитие, «схоластика суца» — «от первых боляр суца». Он также переводил греческие имена там, где это было важно по смыслу. Такая правка, выполненная преподобным, дала возможность некоторым исследователям предположить, что Нил Сорский знал греческий язык в таком объеме, что сам переводил греческие жития на русский язык (см. об этом: Чернышева М.И. «Яже суть неудобъразумна...на разум полагах» (замечания о творческом методе Нила Сорского) // Нил Сорский в культуре и книжности Древней Руси / IV Загребинские чтения, 12 мая 2008 года. СПб., 2008. С. 83–89). Однако, скорее всего, он знал его в объеме разговорников, которыми пользовались русские паломники. Как заметил Н.К. Никольский, составитель разговорника «сохранил следы близкого знакомства с греческой графикой», греческие слова он записывал на слух греческими буквами, поэтому в них много ошибок.

¹⁷ См. подробнее о принципах работы Нила Сорского с агиографическими текстами в кн.: Романенко Е.В. Нил Сорский и традиции русского монашества. С. 63–98.

¹⁸ В конце каждого сборника находится датирующая запись: «В лѣто 7017 по благословению игумена Ивана написана бысть книга сия въ обители преподобнаго отца нашего Кирила чудотворца потружениемъ многорѣшнаго Гурия и послѣдняго въ иноудѣхъ» (РНБ. Кир.-Бел. № 141/1218. Л. 564).

ник, монах Кирилло-Белозерского монастыря, Гурий (Тушин)¹⁹ вместе с помощниками переписал жития, отредактированные Нилом, и сформировал, таким образом, 2 объемных агиографических сборника: РНБ. Кир.-Бел., 141/1218, 564 л.; 23/1262, 596 л. Они имеют своеобразную структуру: каждый сборник открывает оглавление с кратким предисловием монаха Гурия, за ним следует скопированное Гурием предисловие самого старца Нила²⁰, далее — тексты житий, после которых переписано послесловие Нила Сорского²¹, за ним — послесловие монаха Гурия. Таким образом, тексты старца Нила предстают перед читателем, будто завернутыми в некую словесную ткань. Переписчик определенно преследовал цель сохранить от повреждения хранящееся внутри его сборников сокровище. В своем предисловии Гурий (Тушин) подчеркивает, что скопированные им «жития и мучения» были переписаны с книги старца Нила: «Сия жития и мучения преписана бысть с книги старца Нила с его списания и исправления, занеже многи труды старецъ Нил показал о сих писаниих»²². Из этого текста мы узнаем, что Нил Сорский переписывал не только жития, но и «мучения» Святых Отцов. Наличие предисловия и послесловия старца Нила к житиям подтверждает тот факт, что преподобный сам сформировал свои сборники.

Жития редакции Нила Сорского сохранились до наших дней не только в копиях переписчиков, но и в автографах преподобного²³

¹⁹ *Гурий (Тушин Григорий Иванович; 50-е гг. XV в. — 8 июля 1526)* — монах Кирилло-Белозерского монастыря, выдающийся книжник. Происходил из старомосковского боярского рода Морозовых. В 1478 или 1479 г. Тушин принял монашеский постриг от игумена Нифонта в Кирилло-Белозерском монастыре и жил в этой обители до самой смерти. В 1484 г. 9 месяцев являлся игуменом Кирилло-Белозерского монастыря после того, как из него был изгнан прежний настоятель игумен Серапион, благодаря деятельности которого в обители возник конфликт. В конце июля 1483 г. 15 «больших старцев» покинули обитель в знак протеста против нарушений правил, заповеданных основателем монастыря — преп. Кириллом Белозерским. Поскольку, став игуменом, Гурий вернул великому князю Ивану III около 30 деревень и починков в Вологодском уезде, то в качестве основной причины конфликта следует считать стяжательскую деятельность игумена Серапиона. Подробнее о Гурии (Тушине) см.: *Турилов А.А. Гурий (Тушин) // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 13. С. 482–483; Казакова Н.А. Очерки по истории русской общественной мысли: Первая треть XVI в. Л.: Наука, 1970. С. 244–276.*

²⁰ *Опубл.: Прохоров Г.М. Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. С. 254–256.*

²¹ Там же. С. 256.

²² РНБ. Кир.-Бел., № 23/1262. Л. 1.

²³ РГБ. Троиц. I, № 684. Л. 1–272 (филиграни 1488–1495 гг.); РГБ. МДА. № 207. Л. 2–17 (здесь находится Житие преп. Иоанна Безмолвника, вырезанное из Троиц. I. № 684); РГБ. Волок., № 630. Л. 3–346 (филиграни 1487–1495 гг., принадлежность

(в том числе известны 2 автографа предисловия²⁴ старца Нила). Однако большая их часть была вывезена из Нилова скита иноком Иосифо-Волоцкого монастыря Нилом (Полевым). Последний вместе с другим волоцким монахом Дионисием (в миру князь Даниил Звенигородский) дважды побывал в Белозерье. Впервые они пришли в Заволжье между 1505 и 1507 гг. и некоторое время жили в скиту Нила Сорского: в свой монастырь иноки вернулись не позднее ноября 1507 г.²⁵ По предположению исследователей, монахи Нил и Дионисий вторично покинули Иосифо-Волоцкий монастырь после ноября 1507 г., но не позднее весны 1509 г., и поселились в своих пустыньках близ Кирилло-Белозерского монастыря²⁶. Не позднее 1512 г. Нил Полев уже находился в Волоцком монастыре. Автографы Нила Сорского находятся в составе агиографических сборников, вложенных Нилом (Полевым) в библиотеку Иосифо-Волоцкого монастыря²⁷. Полный комплект житий, вероятно, был и у Гурья (Тушина), который, как уже говорилось выше, сделал с него копию: в сборнике РНБ. Кир.-Бел. 141 / 1218 представлены жития с января по февраль, в рукописи 23 / 1262 — жития с сентября по февраль²⁸. В свое

л. 4–82 руке Нила Сорского остается дискуссионной); ГЛМ. РОФ, № 126. Л. 3–253; РГАДА. Ф. 1192. Оп. 2. № 564. Л. 13–18 об. (недостающие листы из рукописи ГЛМ). Кроме того, различные тексты — автографы Нила Сорского находятся в рукописях ГИМ. Епарх., № 349 и РНБ. Солов., № 326/346, принадлежавших Нилу (Полеву). Сборники Волок., № 630 и Солов., № 326/346 имеют вкладную запись Нила (Полева), датированную 1514 г. Почерк Нила Сорского атрибутирован Г.М. Прохоровым и Б.М. Клоссом (*Клосс Б.М. Нил Сорский и Нил Полев — «писатели книг» // Древнерусское искусство: Рукописная книга. М., 1974. Сб. 2. С. 150–167; Прохоров Г.М. Автографы Нила Сорского // Памятники культуры. Новые открытия. 1974. М., 1975. С. 37–54).*

²⁴ РГБ. Волок., № 630. Л. 3; Троиц. I, № 684. Л. 1–1 об.

²⁵ См. о литературном сотрудничестве Нила Сорского и волоколамских иноков в ст.: *Алексеев А.И. Нил (Полев), монах // Православная энциклопедия. М., 2018. Т. 51. С. 125.*

²⁶ Там же. С. 126.

²⁷ Сборники РГБ. Волок., № 630 (л. 1) и ГЛМ. РОФ, № 126 (л. 1–1 об.) имеют вкладную монаха Нила (Полева), датированную 1514 г. По мнению Б.М. Клосса, жития, вошедшие впоследствии в сборник Троиц., № 684, были также вывезены Нилом (Полевым); см.: *Клосс. С. 161.*

²⁸ Сборник Кир.-Бел. № 23/1262 включает в себя:

«Иже въ святых отца нашего Иоанна архиепископа Константина града Златоуста в началѣ индикта» (Слово Иоанна Златоуста не значится в оглавлении («Указе главам настоящих книги сия») к сборнику на л. 1)

Житие Симиона Столпника, септевриа въ 1

Житие преподобнаго Харитона, септевриа 28

Житие преподобнаго Кириака, септевриа 29

Житие Житие великаго Иоаникиа, ноевриа 4

время Б.М. Клосс высказал предположение о том, что существовали 2 комплекта автографов житий Нила Сорского: белой и черновой. Монаху Гурию (Тушину), по мнению исследователя, принадлежал черновой вариант, где исправления находились еще не в тексте, а на полях листов. Г.М. Прохоров считал, что монах Гурий и его помощники писали непосредственно с известных ныне автографов старца, а исправления возникли в результате правки полученных копий по автографам Нила. Этому же мнению придерживалась Т.П. Лёнгрен²⁹. Первоначально она отвергла идею черновика, но в ходе своей работы в архивах обнаружила второй автограф жития преп. Феодора Студита (РГБ. Унд., № 1173. Л. 25–94, филигранные 1486–1488 гг.), который послужил черновиком для такого же жития в «Соборнике» Нила (РГБ, Троиц. I, № 684) и в копии Гурия (РНБ. Кир.-Бел., № 23/1262)³⁰. Эта находка подтвердила предпо-

Мучение святого Иуара, октоврия 19

Житие великаго Иллариона, октоврия 21

Житие Феодора Студийскаго, ноеврия 11

Житие Иоанна Безмолвника, декабря 4

Житие Иоана Дамаскина, декабря 4

Житие святого Савы Священнаго, декабря 5

«Иже в святых великаго Василиа на Рождество Христово бесѣда»

Житие святого Феодосиа, ианнуриа 11

Житие великаго Антониа, генваря 17

Житие великаго Еуфимиа, генваря 20

Житие преподобнаго отца нашего и исповѣдника Николы Студскаго.

В сборник РНБ. Кир.-Бел. № 141/1218 включены:

«Повѣсть Амониа о убиении святых отецъ в Синаи и в Раифу, месяца ануриа в 14»

Житие преподобнаго Мартиниана, февраля 13

Житие Феодора Сикеота, априлиа 22

Житие великаго Пахомиа, мая 15

Житие Симиона иже на Дивнѣ горе, маа 20

Житие Исака Далматскаго, мая въ 30

Житие Ануфриа великаго, июня в 12

В той же день иже во святых Петра Афонскаго

Мучение святя мученици Февронии, июня 25

Житие Афонасиа Афонскаго, июля 5

Мучение святых мученик месяца июля въ 10

Житие преподобныя Макрины, июля в 19

Мучение семи отрокъ въ Ефесѣ, августа 4

Житие преподобнаго Паисѣя великаго

Житие Петра Афонскаго июня в 12 (житие ошибочно повторено в оглавлении дважды).

²⁹ Лёнгрен Т.П. Публикация «Соборника» Нила Сорского: Итоги и перспективы // Нил Сорский в культуре и книжности Древней Руси. IV Загребинские чтения, 12 мая 2008 года. СПб., 2008. С. 80.

³⁰ Лёнгрен Т.П. «Вольное переложение» жития Феодора Студита // Полярный вестник. Tromsø, 2011. № 14. С. 11.

ложение Б.М. Клосса о существовании, по крайней мере, двух авторских комплектов житий. История бытования автографов Нила Сорского чрезвычайно важна для восстановления авторской структуры его агиографических сборников. В 2000–2004 гг. Т.П. Лённгрен опубликовала жития, отредактированные Нилом Сорским. Издание имеет название: «Сборник Нила Сорского» и состоит из трех (а не двух, как у Гурия (Тушина)) частей. Главное отличие издания от тушинской копии заключается в том, что в публикации отсутствуют «мучения» и «слова» Святых Отцов. Помимо больших житий в тушинском сборнике Кир.-Бел., № 141/1218 находятся следующие тексты: «Повѣсть Амониа о убиении святых отецъ в Синаи и в Раифу, месяца ануриа в 14»; «Мучение святых мученицы Февронии, июня 25»; «Мучение святых мученик 45, июля въ 10»; «Житие преподобныхъ Макрины, июля в 9»; «Мучение 7 отроковъ въ Ефесѣ, августа 4». В сборнике Кир.-Бел., № 23/1262 переписаны: «Мучение святого Иуара» и «Иже в святыхъ великого Василиа на Рождество Христово бесѣда».

В предисловии к изданию Т.П. Лённгрен не объяснила свой принцип формирования «Сборника». Однако он понятен из перечня публикуемых рукописей: исследовательница издала только те жития, которые известны в настоящее время в автографах Нила Сорского. Поскольку автографы «мучений» и «слов» до сих пор не выявлены, они не вошли в публикацию. На проблему первоначального авторского состава «Сборника» в свое время обратил внимание Г.М. Прохоров. Он считал, что Гурий (Тушин) по собственному произволению добавил к житиям Нила Сорского «мучения» и «слова» Святых Отцов. По наблюдению исследователя, эти тексты написаны почерком самого Гурия (Тушина), а не его помощников. Но остается открытым вопрос, зачем кирилловский книжник это сделал, да еще при этом утверждал, что «мучения» были также переписаны и отредактированы старцем Нилом. Причин что-либо приписывать преп. Нилу у Гурия (Тушина) не было. Как справедливо заметил А.А. Турилов, Гурий «выступал в своей книгописной деятельности как своеобразный душеприказчик преп. Нила Сорского и “архивариус” творчества нестяжателей»³¹. Благодаря кирилловскому книжнику сохранился текст покаянной молитвы Нила Сорского³².

³¹ Турилов А.А. Гурий (Тушин). С. 483.

³² «Молитва и благодарение къ Господу Богу Нашему, имущиа покаяние и исповѣдание грѣхов и страстей» опубл.: ИОРЯС. 1897. Т. 2. Кн. 1. С. 78–89 / Подгот.: Н.К. Никольский; Прохоров Г.М. Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. С. 262–279 / Пер. на рус. яз. Г.М. Прохорова. См. подробнее о литературной исто-

Именно Гурий (Тушин) указал на авторство преп. Нила в отношении «Молитвы» при переписывании ее в свой сборник: РНБ. Соф. № 1468. Л. 61–72 об. Кроме того, только в копиях Тушина сохранилось послесловие Нила Сорского к агиографическим сборникам и была воспроизведена написанная по-гречески подпись старца «грешный Нил и неразумный»³³, которая подобно печати подтверждала принадлежность текстов руке Нила Сорского³⁴.

Нам представляется, что Гурий (Тушин) скопировал сборники старца Нила так, как их сформировал сам преподобный. Возможно, кирилловский книжник и его помощники начали эту работу еще при жизни старца. Впоследствии после кончины святого его тексты стали уходить в россыпь, отдельными тетрадами. Небольшие и часто встречавшиеся в других сборниках «мучения» и «слова» Святых Отцов, возможно, не представляли в глазах книжников большой библиографической ценности и остались невостребованными. Сам Гурий (Тушин) создал еще один список житий Нила Сорского неполного состава — mineю на март–август, но в нем он оставил только жития, исключив по примеру других книжников «мучения» и «слова»³⁵. Возможно, он переписывал эти тексты с отдельных текстов старца Нила, когда сборники еще не были сформированы.

Рукопись Кир.-Бел., № 141/1218 открывает «Повѣсть Амониа о убиении святых отецъ в Синаи и в Раифу, месяца ануриа в 14». Эта Повесть рассказывает о нападении в конце IV в. арабов-кочевников на монахов, подвизавшихся на горе Синай и в Раифе (ныне Эт-Тур, Египет)³⁶. Помимо описания драматических событий нашествия арабов и убиения монахов, автор Повести монах Аммоний насытил свое сочинение подробностями об образе жизни синайских и раифских подвижников. Автор сообщает, что они 6 дней недели проводили в кельях, а накануне воскресного дня собирались в храме на службу, за которой причащались Святых Христовых Таин. «Вся бо дни недѣлныя сѣдяху в келиахъ безмолвствующе, в суб-

рии этого текста: Романенко Е.В. «Скитское покаяние»: судьба и значение памятника в истории русского монашества XV–XVII вв. // ТОДРА. СПб.: Наука, 2019. С. 374–377.

³³ РНБ. Кир.-Бел., № 23/1262. Л. 596; № 141/1218. Л. 563 об. Воспроизведена в кн.: Прохоров Г.М. Автографы Нила Сорского. С. 39. Рис.

³⁴ Кир.-Бел., № 23/1262. Л. 596; № 141/1218. Л. 561 об.

³⁵ РГБ. Троиц. I, № 685, нач. XVI в. Б.М. Клосс определил в этой рукописи филигрань 1495–1515, 1505–1524, 1483–1510, 1500–1503 гг.

³⁶ См. подробнее: Афиногенова О.Н., Меликян С.А. Синайские и Раифские преподобномученики // Православная энциклопедия. М., 2021. Т. 63. С. 743–745.

боту вечеръ свитаючи недѣли въ церкви вси събирахуся и вкупѣ ношное бдѣние сътворяху и заутра, причыстившися святых и бесмертных Христо-вых Таинъ, кождо ихъ паки въ своя келиа отхождаше. Ангельско же бѣ тѣх видѣние и житие»³⁷. Из этого описания следует, что монастыри были устроены как скиты. Их возглавляли настоятели: автор говорит о том, что только в келье настоятеля можно было найти хлеб для угощения странников. Подвижники были строгими аскетами, питались небольшим количеством фиников и травами («вершием дубным»): хлеб, масло и вино никогда не употребляли в пищу. Главным занятием иноков была исихастская молитва — «умное делание». Вокруг Синайской горы находилось несколько таких монашеских поселений («святых кущ»): в Хориве, в Тефровиле, в Кидари и в других местах. В Повести также описана жизнь подвижников в Раифе. Они спасались в отдельных скальных пещерах, ради воскресного богослужения собирались в церкви. Древний перевод Повести Аммония сохранился в восточно- и южнославянских списках с XIV в.³⁸ Интерес преп. Нила к этой Повести мог быть вызван тем, что она дополняла историю древнего монашества, представленную в преподобнических житиях из его «Соборника», рассказом о скитском образе монастырской жизни, который наиболее сильно интересовал старца.

Но была, на наш взгляд, еще одна причина, по которой Нил Сорский мог включить эту Повесть в свой «Соборник». Возможно, он побывал на Синае и в Раифе во время своего паломничества на Восток. О посещении старцем Нилом монастырей, «иже окрест Иерусалима, на Синае и в Раифе», рассказывал монахам Соловецкого монастыря бывший уставщик и строитель Нило-Сорского скита в 1612 г. старец Дионисий (Ярышкин), по прозвищу Крюк³⁹. Стремление старца Нила на Синай, помимо библейской святости места, могло быть вызвано и тем, что преподобный был пострижен во имя Нила Синайского⁴⁰. Сочинения сво-

³⁷ РНБ. Кир.-Бел., № 141/1218. Л. 4.

³⁸ См. об этом: *Прокопенко А.В.* Синайские и Раифские преподобномученики в славянской книжности // *Православная энциклопедия*. Т. 63. С. 745–746; *Творогов О.В.* Переводные жития в русской книжности XI–XV в.: Каталог. М., СПб., 2008. С. 131–132; *Помяловский И.В.* Аммония мниха повесть о убиении святых отцев в Синае и Раифе по рукописи XIV в. библиотеки МДА. СПб., 1891.

³⁹ Опубл.: *Севастьянова С.К.* Преподобный Елеазар, основатель Свято-Троицкого Анзерского скита / Ред. Е.В. Крушельницкая. СПб.: Алетейя, 2001. С. 106. О личности Дионисия Крюка см.: *Шевченко Е.Э.* Нило-Сорский скит как центр книжности / Автореф. дисс. на соискание ст. канд. филол. наук. СПб., 2009. С. 17.

⁴⁰ В русских месяцесловах XV в. встречается память только одного святого с именем Нил — под 12 ноября: «память преподобнаго отца нашего Нила». Однако среди святоотеческих текстов упоминаются 2 автора: Нил Черноризец, Нил Постник, Нил

его тезоименитого святого Нил Сорский изучал⁴¹, особо отмечая при этом, что Нил Синайский подвизался как скитник и достиг совершенного безмолвия: «Такоже и Ниль Синайский, и Даниил Скытский ученики же имѣшя, якоже повѣдуют писаниа о них, и инии мнози»⁴².

Начиная свою Повесть о синайских и раифских монахах, Аммоний говорит о причинах, которые побудили его отправиться в путешествие. Как и все паломники, прежде всего, он хотел увидеть места, связанные с земной жизнью Спасителя. «Вкупѣ же жалах (так!) видѣти святая мѣста и поклонитися честному гробу и животворящему Въскресению Господа нашего Исуса Христа и прочим святымъ мѣстом, в них же ходил Господь нашъ Исус Христос, свершаше своя страшная плотская смотрения»⁴³. Из Иерусалима Аммоний отправился на Синай, чтобы поклониться святым библейским местам. Сильным побудительным мотивом такого дальнего и опасного путешествия послужило желание наслаждаться «видѣния и бесѣдъ ангеловидных онѣхъ отець»⁴⁴. Таким образом, Повесть Аммония в «Соборнике» Нила Сорского служила прекрасным прологом к дальнейшему литератур-

Чернец (IV–V в.) и Нил Синайский (V или VI в.). Согласно агиографической традиции и по мнению некоторых ученых, Нил Синайский — одно лицо с преп. Нилом Постником (Нилом Анкирским); см. об этом: *Ткачев Е.В.* Нил Синайский // Православная энциклопедия. М., 2018. Т. 51. С. 178–187. Славянский Пролог краткой и пространной редакций под 12 ноября сообщает, что Нил Синайский, сириец по происхождению, был патриархом Константинополя, затем стал игуменом Синайской горы, «списал книги именем Золотострой», боролся против Евтихиевой ереси, «сверг с престола нечестивых», благовестил Христа «въ двою естеству» (*Прокопенко Л.В.* Состав и источники Пролога за сентябрьскую половину года по спискам XII — начала XV в. // Лингвистическое источниковедение и история русского языка. М.: Древлехранилище, 2010. С. 221; *Творогов О.В.* Описание состава Пространной редакции Пролога по спискам XIV–XV вв. Ч. 1: Пролог за сентябрь–февраль // ТОДРЛ. СПб.: Наука, 2014. Т. 62. С. 296). Но если судить по месяцесловам, во времена Нила Сорского как святой почитался только преп. Нил Синайский.

⁴¹ Нил Сорский также разделял двух писателей: Нила Синайского и Нила Постника. В своих главах «О мысленном делании» он трижды ссылается на сочинения Нила Синайского: цитирует молитву «Помилуй мя, Господи, и не даждь погибнути ми!..» (*Прохоров Г.М.* Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. С. 160–162), ссылается на «слова» преп. Нила: «Глаголетъ бо преподобный Ниль Синайский: “преже всѣх о пріятии слѣзнем молися» (Там же. С. 178); «И подвизатися подобает поставити умъ глух и нѣм въ время молитвы, якоже рех Ниль Синайский» (Там же. С. 108). Один раз Нил Сорский цитирует Нила Постника: «Такоже и Ниль Постник глаголет: “Велми завидит бѣсъ челоуѣку моляшуся и всякою кознию тшит-ся възбранити того разум» (Там же. С. 184).

⁴² Там же. С. 198.

⁴³ РНБ. Кир.-Бел., № 141 / 1218 Л. 3–3 об.

⁴⁴ Там же. 3 об.

ному путешествию по святым местам и приглашением к общению со святыми.

Первым пунктом паломничества иноков Нила и Иннокентия стал Константинополь. Для русских монахов это был город преп. Феодора Студита. Они побывали у стен Студийского монастыря: Нил Сорский упоминает об этом в своем сочинении «О мысленном делании»⁴⁵. Если судить по филиграням Нилова автографа жития Феодора Студита (РГБ. Унд., № 1173. Л. 25–94, 1486–1488 гг.), то можно сделать вывод, что это житие он переписал в числе первых по возвращении на Русь. Жизнь преп. Феодора (798–816) была неразрывно связана с Константинополем. Он родился в богатой и знатной семье. Родители святого, Фотин и Феоктиста, отличались христианским благочестием. На нижнем поле листа Жития Феодора Студита, где излагается рассказ о родителях святого, Нил Сорский сделал пометку с переводом их греческих имен на русский язык: «Фотин — свет, Феоктисти — Божие здание, Феодор — Божий дар»⁴⁶. По мысли преподобного, эти пояснения должны были помочь русским читателям лучше понять смысл житийного текста о том, что имена родителей и сына точно соответствовали их жизни: «Имя же отцу бе Фотин, матере же — Феоктисти: именам же подобно и житие стяжаста». Время возрастания преп. Феодора совпало с началом иконоборчества при императорах Константине V и Льве IV. После смерти Льва IV на престол взошла его супруга — императрица Ирина, которая повелела созвать 7-й Вселенский собор, восстановивший почитание святых икон. Собор состоялся в Никее в сентябре–октябре 787 г. Напротив рассказа о том, как императрица Ирина восстановила иконопочитание, Нил Сорский написал перевод имени императрицы: «греч Ирини — рус мир». Таким образом, книжник сделал для читателя максимально понятным текст жития, в котором говорилось, что императрица полностью оправдала свое имя, принеся мир в церковную жизнь⁴⁷.

Около 780 г. преп. Феодор с двумя братьями поселился в монастыре Саккудион, игуменом которого был его дядя преп. Платон. В 794 г., во

⁴⁵ Прохоров Г.М. Нил Сорский и Иннокентий Комельский. С. 98–100.

⁴⁶ РГБ. Троиц. I, № 684. Л. 116. Первым обратил на это внимание Г.М. Прохоров; см.: Прохоров Г.М. Автографы Нила Сорского. С. 38.

⁴⁷ Императрица Ирина таким «именем по вещи (по сути. — Е.Р.) наречена бысть, мятеж убо весь и печаль от церкви отгонит, мир же веселие той дарова»; подробнее об этом см.: Прохоров Г.М. Автографы Нила Сорского. С. 38; Романенко Е.В. Нил Сорский и традиции русского монашества. С. 77.

время тяжелой болезни преп. Платона, монахи выбрали преп. Феодора игуменом обители. Молодой игумен провел реформу в монастыре, запретил использование рабского труда на монастырских работах и для личных нужд иноков, а также «стяжания убо, иже имяху чрес потребу, сиа испразни»⁴⁸. Таким образом, в житии Феодора Студита дано определение стяжанию — это то, что сверх потребности. Такого же мнения придерживался и Нил Сорский: «Не токмо же злата и сребра имѣний подобает ошаатися намъ, но и всяких вещей, разве нужныа потребности и въ одежахъ, и въ обушах, и въ създаниихъ келиа, и в съсудѣхъ, и въ всяких орудиахъ»⁴⁹. Он также выступал против владения селами, где использовался труд зависимых крестьян, в котором видел, вероятно, аналогию рабскому труду, использовавшемуся в монастырях времени Феодора Студита⁵⁰. В 798 г. преп. Феодор стал игуменом Студийского монастыря, самого влиятельного в столице. Житие называет святого Феодора ревнителем нестяжания. Несмотря на игуменский сан, преподобный все время трудился: «...дѣлати руками самъ въсхотѣ, писаше убо книги и свой трудъ рукодѣльный внося ученикомъ»⁵¹.

В церковной истории Студийский монастырь и его настоятель стали символом верности православию. Период относительного церковного мира закончился с восшествием нового византийского императора — Льва V Армянина (813–820). Он запретил поклонение иконам, священные образы сжигались и уничтожались, а их почитателей — православных епископов, монахов и мирян преследовали и подвергали пыткам. Патриарх Никифор был низложен и отправлен в ссылку, его место занял иконоборческий патриарх Феодот. Запугиваниями и посулами император склонил на свою сторону большинство клира. Видя все это, преп. Феодор Студит повелел братии в праздник Входа Господня в Иерусалим обойти крестным ходом обитель. Студиты шли, высоко поднимая иконы, и пели: «Пречистому Твоему образу поклоняемся, Благий!»⁵²

Этот дерзкий поступок стал известен императору. Он повелел созвать иконоборческий Собор, куда Феодор Студит направил свое обли-

⁴⁸ РГБ. Троиц. I, № 684. Л. 122 об.

⁴⁹ Прохоров Г.М. Нил Сорский и Иннокентий Комельский. С. 144.

⁵⁰ См. подробнее о системе монашеского нестяжания в сочинениях Нила Сорского: Романенко Е.В. Нил Сорский и традиции русского монашества. С. 120–133.

⁵¹ РГБ. Троиц. I, № 684. Л. 134.

⁵² См. об этих событиях: Афиногенов Д.Е. Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784–847). М.: Индрик, 1997. С. 67–69.

чительное послание, в котором обнаружил корень еретических заблуждений императора. «Откуда ты, о царю, сие умышление наиде?» — вопрошал студийский игумен⁵³. И сам же отвечал: «Ниоткуда, точию от Ветхаго Закона писаний»⁵⁴. Продолжая свою аргументацию, преп. Феодор Студит, по версии жития, говорил, что следование нормам Ветхого Завета приведет к его полному принятию: тогда придется «обрезоваться и суботствовать». Текст жития преп. Феодора Студита звучал очень актуально на Руси в 90-х гг. XV — начале XVI в. В это время и в Новгороде, и в Москве распространялась ересь «жидовскаа мудрствующих», adeptы которой отрицали главные христианские догматы и иконопочитание. Нил Сорский был активно вовлечен в полемику с еретиками: он участвовал в Соборе 1490 г., осудившем ересь. Кроме того, старец Нил был одним из создателей древнейшего списка краткой редакции «Просветителя» преп. Иосифа Волоцкого⁵⁵.

Феодора Студита удалили из Константинополя и отправили в ссылку. Несмотря на то, что император строжайше запретил святому проповеди и переписку, он продолжал рассылать послания, призывая своих учеников, рассеянных по разным обителям и тюрьмам, быть твердыми в защите святых икон. О себе Феодор Студит говорил: «А еже молчати ми и не учити правей вере (православной вере. — *Е.Р.*), сие недостойно есть»⁵⁶. Около пяти лет преп. Феодор и последовавший за ним ученик Николай Студит, чье житие также находится в «Соборнике» Нила, провели в тюрьмах, подвергаясь пыткам и издевательствам.

После гибели императора Льва V в 820 г. Феодору Студиту не разрешили жить в Студийском монастыре, так как иконопочитание было в столице под запретом. Святой преставился 11 ноября 826 г., 18 лет спустя, при императоре Михаиле III, восстановившем иконопочитание, мощи святого перенесли в Константинополь и положили в Студийском монастыре. В своем сочинении «О мысленном делании» Нил Сорский упомянул и другого студийского монаха — Симеона Благоговейного. Более всего старца Нила восхищало в житии этого святого то, что жизнь

⁵³ РГБ. Троиц. I, № 684. Л. 143 об.

⁵⁴ Там же. Л. 144.

⁵⁵ РНБ. Солов., № 326/346. По определению Г.М. Прохорова, Нилом Сорским в этой рукописи переписаны л. 47–51 об. (начало «Сказания о новоявившейся ереси»), л. 67–103 об. (2 первых Слова «Просветителя» полностью), л. 215–287 об. (две трети 7-го, 8-е, 9-е, 10-е Слова полностью), см.: Прохоров Г.М. Автографы Нила Сорского. С. 52–53.

⁵⁶ Лёнгрен Т.П. Соборник Нила Сорского. Ч. 2. С. 281.

в таком большом и «многочеловечном» (многолюдном) городе не помешала ему стать великим молитвенником. Симеон Благоговейный был духовником Симеона Нового Богослова, творения которого преподобный Нил часто цитировал в своих сочинениях⁵⁷.

Следующей точкой паломничества стал Афон. Духовный опыт монахов Святой горы чрезвычайно интересовал русских паломников. Подробный рассказ о становлении монашеской жизни на Афоне и узловых моментах ее истории содержится в житиях преп. Афанасия Афонского и преп. Петра Афонского, которые Нил переписал в свой «Соборник». Русские монахи наверняка побывали в лавре Афанасия Афонского, а также посетили пещеру отшельника Петра.

Из жития Афанасия Афонского известно, что его наставник, преп. Михаил Малейн, игумен Киминского монастыря в Вифинии (провинция в Малой Азии), благословил любимого ученика носить власяницу (подобие короткой туники, связанной из колючей шерсти; надевалась на голое тело под монашеский подрясник), хотя монахи Киминского монастыря не имели такого обыкновения. Духовные старцы называли власяницу самым тяжелым («тяжчайшим») оружием в духовной битве с невидимым врагом. До настоящего времени сохранилась власяница из Нило-Сорского скита, которую монастырское предание прочно связывает с преп. Нилом⁵⁸. Возможно, что и в этом Нил также следовал опыту древних святых, почерпнутому из житий и собственного путешествия на Восток.

Преп. Афанасий поселился на Афоне в 958/959 г., здесь он встретил отшельников, которые жили в хижинах («колибах») из травы. Они не имели никаких житейских попечений. Если хотели обосноваться на новом месте, то взяв нехитрую поклажу, переходили туда и быстро со-

⁵⁷ «И понеже преже бывшии святии отци — не точию ошельници и въ внутренних пустынях жившии въ уединении — от всѣх съблюдаху умъ, и обретоша благодать, и в безстрастие и чистоту душевную приидоша, — но и иже в монастырех бывшеи, и не точию иже вдалѣ от мира пребывующих. Но иже и въ градѣх сущих, якоже Симеонъ Новый Богословъ и старецъ его Симеонъ Студийскій въ среди Царствующаго града въ Студии велицѣи обители, — в таковѣмъ многочеловѣчнѣмъ градѣ! — якоже свѣтила просиаша въ дарованихъ духовныхъ...» (Прохоров Г.М. Нил Сорский и Иннокентий Комельский. С. 98–100). По подсчетам Ф. фон Лилиенфельд, Нил Сорский 19 раз ссылается в своих сочинениях на творения Симеона Нового Богослова (Ф. фон Лилиенфельд. Преподобный Нил Сорский и его творения: Кризис традиции на Руси при Иване III / Пер. с нем. яз. свящ. Н.В. Солодова, М.В. Сорокина. Сергиев Посад: Издательство Московской Духовной академии, 2022. С. 141).

⁵⁸ Иоанн Калинин, инок. Описание Нило-Сорской мужской общежительной пустыни Новгородской епархии. М.: Печать А.И. Снегиревой, 1913. С. 34.

здавали себе жилище подобно прежнему. В то время афонские монахи не занимались земледелием, торговлей, не держали скот. Их пищей были «вершние дубное и инех древес плоды», а также овощи с огородов⁵⁹. Изредка, когда к Афону приставали корабли, они выменивали овощи на пшеницу или просо. Раз в три года, на праздник Рождества Христова, все иноки собирались на общее собрание (синакис), совершали общее богослужение, причащались Святых Христовых Таин, общались за братской трапезой. После недолгого пребывания инока Афанасия в келье с афонским старцем ему было разрешено жить в отдельной келье. Афанасий зарабатывал на жизнь книгописанием. Некий монах помогал ему выменивать книги на хлеб. За шесть дней Афанасий успевал переписать всю Псалтирь, не сокращая при этом своего молитвенного правила. Нил Сорский, как никто другой, вероятно, по достоинству оценил сообщение жития о книжном таланте преп. Афанасия. Будучи профессиональным книгописцем, он знал, сколько труда и умения требовала такая работа.

Через некоторое время преп. Афанасий отправился искать место, подходящее для основания монастыря. Он поселился на безлюдной и безводной стороне Афона в месте, именуемом Мелана, «иже по российскому языку», как заметил Нил Сорский, «черный нарицается»⁶⁰. Это уточнение русский книжник вставил в житие не случайно: он хотел подчеркнуть, насколько мрачное и неживописное место выбрал для себя Афанасий Афонский. Временами на преподобного нападало такое уныние, что он едва справлялся с желанием бежать. Как заметил автор жития, Господь учил преп. Афанасия искусству духовной брани, чтобы святой, научившись сам, смог потом помогать другим. Таким же неживописным и унылым оказалось место, выбранное старцем Нилом для основания своего скита после возвращения из паломничества.

Несомненно, что интерес Нила Сорского вызвал и другой житийный рассказ — о строительстве монастыря преп. Афанасием. Получив значительные средства от военачальника Никифора II Фоки (в 963–969 гг. император Византии), Афанасий построил храм во имя святого пророка Иоанна Предтечи, монастырский собор в честь Благовещения Пресвятой Богородицы, возвел братский корпус, трапезную, больницу с баней для лечения иноков, устроил мельницу и пристань, провел водо-

⁵⁹ Лёнигрен Т.П. Соборник Нила Сорского. Ч. 1. С. 288.

⁶⁰ Там же. С. 297.

провод. Вокруг горы расположились отдельные кельи и «молчальницы» для иноков, желавших предаваться уединенной молитве⁶¹. Образовался большой общежительный монастырь, который впоследствии назвали Великой Лаврой.

Деятельность преп. Афанасия вызвала раздражение у афонских отшельников. Они говорили, что Афанасий нарушает обычаи Святой горы, где никогда не было больших многолюдных монастырей. Воспользовавшись тем, что 10 декабря 969 г. покровитель преподобного император Никифор II Фока был убит, они отправили в столицу делегацию с жалобами на Афанасия. Однако новый император Иоанн I Цимисхий не только подтвердил все прежние хрисовулы, но приказал еще ежегодно выдавать Лавре по 244 золотых номисмы.

В Житии содержится описание монастырского устава, введенного преп. Афанасием. В церкви и на трапезе за порядком наблюдали иноки, поставленные игуменом. Святой не разрешал монахам собираться в кельях, разговаривать на монастырском дворе. Если монах терял какую-либо вещь (полотенце, иголку, нож или другое), он не должен был ходить по кельям и искать ее. Все потерянное обыкновенно помещали в церковном притворе на медной вешалке («поверзале»)⁶².

Для своей многочисленной братии преподобный ввел правило ежедневного исповедания помыслов. На утрени, после последнего чтения, иноки по одному входили в маленький церковный придел во имя Сорока мучеников Севастийских и открывали свои греховные помыслы за прошедшие сутки. В течение дня монахи также могли приходиться в келью к духовному отцу для исповеди и наставления. Неграмотные монахи обучались чтению и письму под руководством учителя, назначенного игуменом. После повечерия наступало время их занятий. Святой считал, что незнание Божественных Писаний является серьезным препятствием для духовного роста монахов. Стоит отметить, что эта тема чрезвычайно беспокоила и Нила Сорского: в своих сочинениях он неоднократно обращал внимание учеников и братии скита на необходимость постоянного изучения Божественных Писаний. В послании князю-иноку Васиану (Патрикееву) преподобный писал: «Буди же усердень къ послушанию божественных Писаний и сихъ глаголы, яко водою животною, напоай свою душу и тщися, елико по силѣ, по сих творити»⁶³. В послании Гурию

⁶¹ Там же. С. 305.

⁶² *Лёнингрен Т.П.* Соборник Нила Сорского. Ч. 1. С. 313.

⁶³ *Прохоров Г.М.* Нил Сорский и Иннокентий Комельский. С. 228.

(Тушину) он почти приказывает адресату: «Свяжи себе законы Божественныхъ Писаний и послѣдуй тѣмъ, — Писаниемъ же истиннымъ, божественнымъ»⁶⁴. Своему любимому другу Герману Подольному старецъ советовал: «И аще особнѣ вселение твое есть или в монастыри съ братіями еси, вѣнмай святымъ Писаниемъ и по стопамъ святыхъ отецъ шествуй»⁶⁵. Из «Повести о Нило-Сорскомъ ските», написанной в 1674 г., известно, что в скитъ преподобного неграмотныхъ вообще не принимали⁶⁶.

Преп. Афанасій часто обращался к своимъ ученикамъ с краткими духовными наставлениями: «Братія и чада, внимаемъ себе и языкъ удержимъ: лучше бо отъ высоты пасти (упасть. — Е. В.), неже отъ языка»⁶⁷. Однажды монахъ Феодоритъ спросилъ игумена, почему Господь не даетъ современнымъ инокамъ такихъ дарований, какихъ сподоблялись древніе подвижники. В качестве примера онъ привелъ житіе преподобной Евпраксії, где рассказывалось о томъ, что святая отроковица постилась (оставалась безъ пищи и питья) 45 дней. В ответъ преп. Афанасій улыбнулся и сказалъ: «Не глаголи, брате, яко не даетъ Богъ ныне такова дарованія. Яко не хожемъ ныне тако себе нудити, яко же святіи...»⁶⁸ Эти слова изъ житія Афанасія Афонскаго полностью совпадали съ убеждениями старца Нила. Онъ неоднократно повторялъ эту мысль, обращаясь к своимъ ученикамъ и читателямъ: «И отъ лѣности же и миролюбія и небреженія нашего глаголемъ, яко древнимъ святымъ же подобно бѣ, намъ же не требѣ, ни възможна суть сѣа. Но нѣсть тако, нѣсть!»⁶⁹

Великая Лавра, созданная святымъ Афанасіемъ, стала наиболее известнымъ и влиятельнымъ монастыремъ Афона. Составъ ея братіи традиціонно оставался интернаціональнымъ. В первой трети XV в., задолго до прихода старцевъ Нила и Иннокентія, здѣсь трудились русскіе книжники: Авраамій Русин переписалъ в 1432 г. сборникъ житій святыхъ⁷⁰, принесенный в 1437 г. в тверской Саввинъ монастырь, и Афанасій Русин, давший в Лавру в качестве вклада плащаницу русской работы⁷¹.

⁶⁴ Там же. С. 236.

⁶⁵ Там же. С. 242.

⁶⁶ «Но по единому брату в кѣлии живутъ, якоже древнихъ святыхъ богоносныхъ отецъ скитское жительство обдержитъ, и грамотѣ изучившіеся жительствуютъ тамо» (Там же. С. 396).

⁶⁷ Лёнгрен Т.П. Сборникъ Нила Сорскаго. Ч. 1. С. 372.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ Прохоров Г.М. Нилъ Сорскій и Иннокентій Комельскій. С. 122.

⁷⁰ РГБ. Егоръ, № 543.

⁷¹ См. объ этомъ: Максимовичъ К.А., Туриловъ А.А. Афонъ и Россія. Русскіе иноки на Афоне в XI–XVII вв. // Православная энциклопедія. М., 2002. Т. 4. С. 148.

Недалеко от лавры святого Афанасия находилась пещера Петра Афонского. Это первый святой, имя которого сохранило предание Святой горы. Житие Петра Афонского является яркой апологией отшельничества. Его герой решительно отвергает помыслы идти спасать мир, исправлять заблудившихся на греховных путях, быть наставником для других монахов. Его подвиг — одинокая молитва в пещере. Выбранный путь диктует крайне нестяжательный образ жизни: отшельник питается раз в 40 дней, спит на голой земле, не имеет даже обычной одежды. Именно в житии Петра Афонского, написанном в ранний период истории монашества, встречается, пожалуй, первое в агиографической литературе противопоставление идеологии нестяжателей и стяжателей. Автор жития называет стяжателями монахов, имеющих различные ценные сосуды, села и иные «стяжания» (движимое имущество)⁷². Именно эти стяжания отвергал и Нил Сорский, о чем говорил в своих сочинениях. Два афонских жития, святых Афанасия и Петра, демонстрируют диаметрально противоположные пути монашеской жизни. На небольшом пространстве Афона Нил Сорский имел возможность наблюдать жизнь больших общежительных монастырей и встречать одиноких отшельников. Он выбрал для себя третий, средний, путь — скитское житие.

Для биографа Нила Сорского существенным остается вопрос, посещал ли преподобный Палестину и Синай. Это было неблагоприятное время для паломничества в данный регион. Как показал в своих исследованиях К.А. Панченко, к концу XV в. многие монастыри Иудейской пустыни были покинуты их обитателями под давлением различных внешних и внутренних причин: «на монашескую жизнь не лучшим образом повлияли набеги бедуинских племен, регулярные жестокие гонения мусульманских властей, пандемия “Черной смерти”, депопуляция, общий экономический застой в регионе и другие обстоятельства». Исследователь назвал это время «темным веком» в истории палестинского монашества⁷³. Последние упоминания об

⁷² «Другая же невъздержно дѣлающе, сирѣчь имеюще съсуды различны и многоцѣнны, и сель, и стяжании и инѣх, иже миролюбцемъ и любопечалнымъ суть спѣшна. Имъ же ничимъ же себе ползевати, и зрящихъ и слышащихъ велми вредити, и хвалитися ими Божие устроятъ имя, много стяжатели, вмѣсто нестяжателей именуеми и земному богатству господие, а небеснаго богатства чюжи» (Лёнингрен Т.П. Сборник Нила Сорского. Ч. 1. С. 259).

⁷³ Панченко К.А. «Темный век» палестинского монашества: упадок и возрождение ближневосточных монастырей на рубеже Мамлюкской и Османской эпох // Вестник ПСТГУ (Православного Свято-Тихоновского государственного университета). Серия III: Филология. М., 2018. Вып. 57. С. 59–88.

обителях Евфимия Великого и Харитона Исповедника как о действующих монастырях относятся к 1250-м гг. В 1420–1421 гг. русский иеродиакон Зосима нашел уже заброшенным монастырь св. Герасима Иорданского, еще раньше — около 1370 г. смоленский архимандрит Агрефений увидел только руины на месте монастыря преподобного Феодосия Великого. «Дольше всех сопротивлялась натиску Пустыни лавра св. Саввы. Число ее насельников во время Зосимы составляло тридцать человек. В начале 1480-х гг., когда монастырь посещал Ф. Фабри, там жило всего шесть монахов»⁷⁴. Если паломничество Нила состоялось не позднее 1480–1483 гг., он еще мог застать монахов в лавре Саввы Освященного и отправиться дальше — на Синай, как немецкий пилигрим Ф. Фабри, посетивший Святую землю и гору Синай. Хорошо укрепленный Синайский монастырь сумел сохраниться, хотя неоднократно разорялся бедуинами.

В 11-й главе своего сочинения «О мысленном делании» Нил Сорский вспоминает о посещении Царьграда и Афона. Собственные впечатления становятся для него дополнительным аргументом в пользу скитского образа монашеской жизни (под ним он подразумевает пребывание духовного старца с 1–3 учениками⁷⁵): «И повсуду обрѣтается въ святыхъ Писаниих похваляемо еже съ единѣм или съ двѣма безмолвие, якоже и самовидци быхом въ Святѣй Горѣ Афонстѣй и в странах Цариграда. И по иных мѣстох многа суть такова пребываниа»⁷⁶. Упоминает старец Нил и Палестину. Размышляя о времени пищи, он говорит о том, что распорядок своего дня нужно соотносить с теми условиями, в которых живешь. «В лѣто бо и зиму въ странах сѣверных много день и ночь часы умножается и умалается, — не якоже въ Средоземии, въ Палестинѣ или в Константинѣградѣ. Того ради творити намъ подобаетъ противу времени, якоже лѣпо есть»⁷⁷. Это упоминание важно, поскольку Нил Сорский всегда говорил о том, что знал наверняка. Есть еще одно косвенное свидетельство в пользу посещения преп. Нилом Палестины. У сорского старца в келье был «крест большей», а в нем «камень страстей Господних». В завещании старец Нил передавал реликвию братии

⁷⁴ Там же. С. 67.

⁷⁵ «Аще обрящется гдѣ духовень старецъ, имѣа ученика единого или два и, аще имат потребу, когда — третиаго, и аще кьи близ безмолвствуют, в подобно время приходяще, просвѣщаются бесѣдами духовными» (*Прохоров Г.М.* Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. С. 198).

⁷⁶ Там же. С. 198.

⁷⁷ Там же. С. 136.

скита⁷⁸. Конечно, камень от Голгофы старец мог получить на Афоне и в Константинополе. Однако, учитывая стремление Нила Сорского ко всему подлинному, можно предположить, что он привез реликвию из Палестины. К этим аргументам можно добавить упомянутое выше свидетельство строителя Нилова скита Дионисия (Ярышкина) и текстологический аргумент — наличие Повести Аммония в предполагаемом авторском «Соборнике» Нила Сорского.

Если преп. Нил все-таки посетил Палестину, то он наверняка побывал в лавре Саввы Освященного, находившейся в 15 верстах от Иерусалима. Как и архимандрит Агрефений, на середине пути, «на горѣ, на прави» он мог видеть развалины монастыря святого Феодосия Великого⁷⁹. Жития этих преподобных Нил Сорский включил в свой «Соборник». Лавра Саввы Освященного в числе других обителей послужила для русского святого образцом монастыря скитского типа. Здесь не постригали «бельцов» — мирских людей и не принимали молодых «голоусых» и «безбрадых» иноков. Когда святой Савва, еще будучи юным, пришел в лавру Евфимия Великого, тот отправил его на возрастание в общежительный монастырь. Сам преп. Савва впоследствии направлял всех молодых иноков в монастырь Феодосия Великого. «Голоусу же не даати жити въ своей дружинѣ пакости деля диаволя»⁸⁰. Около 493 г. Иерусалимский патриарх Саллюстий осуществил административную реформу палестинских монастырей. Он поставил св. Савву настоятелем «всех отходник живущих разно в келиах», а преп. Феодосия Великого — «архимандритом» всех общежительных монастырей Палестины. Именно со времени Феодосия Великого киновия получила статус самостоятельного монастыря, однако ее важным предназначением была подготовка монахов для жизни в лаврах. Подчеркивая разницу между лаврскими и общежительными монахами, св. Савва говорил Феодосию Великому: «...ты, отче, дѣтем игумень еси, азъ же игуменом игумень есмь. Все бо сущии подо мною самовластни суть и коиждо своей келии игумень есть»⁸¹. Житие Саввы Освященного, написанное современником святого — выдающимся агиографом Кириллом Скифопольским, цитирует наставления преп. Саввы, обращенные к лаврским инокам: «...яко лѣпо есть иноку келийному (т. е. живущему в отдельной келье по скитскому

⁷⁸ Завещание Нила Сорского опубл.: Там же. С. 280.

⁷⁹ Малето. С. 275.

⁸⁰ РГБ. Троиц. I, № 684. Л. 224.

⁸¹ Там же. Л. 261.

уставу. — *Е.Р.*) быти разумичну и слѣшну и трудоположнику тшчаливну, тиху, учителну, самому научену, доволну сушу вся уды тѣлесныя обуздати и умъ сохранить твердѣ»⁸². Автор Жития называет святого «пустыннолюбцем и безименником» и сообщает, что Савва не принял денег от императора, но предложил использовать их на строительство больницы и храма в Константинополе.

В «Соборнике» Нила Сорского находится житие другого савваита — епископа Иоанна Безмолвника (Молчальника; † 8 янв. 559)⁸³. Оно было написано также Кириллом Скифопольским при жизни святого и отличается высокой степенью достоверности. Святитель Иоанн оставил епископскую кафедру в г. Колоний и тайно прибыл в Иерусалим. Сначала он поселился близ церкви великомученика Георгия, устроенной царицей Евдокией, но был огорчен большим числом приходящих сюда мирян. Тогда он отправился в лавру Саввы Освященного, скрыл свой епископский сан и работал вместе со всеми на тяжелых монастырских послушаниях. Он участвовал в строительстве монастырских зданий, в том числе в создании малой киновии близ лавры. Этот монастырь преп. Савва специально построил для того, чтобы опытные старцы обучали в нем новоначальных иноков чину пения псалтири и монастырскому уставу. Когда иноки овладевали уставом и искусством борьбы с мирскими помыслами, святой давал им кельи в лавре. При этом преп. Савва говорил: «Яко же цвѣтъ преже бывает плода, тако общаго житиа дом отшелничьскаго пребывания»⁸⁴. Описание местоположения этой малой обители находится в хождении архимандрита Агрефения: «От великаго же монастыря на полночь, въ малом потоци, была церковь и манастыркъ пустъ, гдѣ младых пострѣгали и до брать и тамо пребывали с великими старыци»⁸⁵. После нескольких лет пребывания в малом монастыре святой Савва дал Иоанну келью, где тот 3 года жил в безмолвии: монах выходил из кельи только ради посещения воскресного богослужения. Когда преп. Савва был вынужден отправиться в ссылку, Иоанн ушел в пустыню Рува, где провел 6 лет. Вернувшись из ссылки, преп. Савва убедил Иоанна поселиться в лавре. Здесь преподобный провел оставшиеся дни, безмолвствуя и не покидая кельи: «И оттолѣ безмолвствоваше чюдныи Иоаннѣ в келии, ни в церковь приходя. Никому же отнудъ бесѣда, развѣ служащаго

⁸² РГБ. Троиц. I, № 684. Л. 223 об.

⁸³ См. о нем: *Ванькова А.Б.* Иоанн Молчальник, преподобный // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 24. С. 450–451.

⁸⁴ *Лёнигрен Т.П.* Соборник Нила Сорского. Т. 2. С. 490.

⁸⁵ *Малето.* С. 276.

ему...»⁸⁶ Возможно, преп. Нил поднимался в келью Иоанна Безмолвника: она сохранилась до наших дней. Келья находится за пределами современной территории монастыря на восточной стороне ручья Кедрон и представляет собой башню, внутри которой на разных уровнях находятся собственно келья, цистерна и часовня. Келья была сооружена, а затем перестроена еще при жизни святого⁸⁷. Рассуждения Святых Отцов и конкретные примеры подвижничества из житий Саввы Освященного и Иоанна Безмолвника помогли Нилу Сорскому сформировать представление о монастыре скитского типа как обители более высокого уровня, предназначенной для жизни монахов, прошедших подготовку в киновиях. Скитское пребывание подразумевало жизнь в келье по одному (каждый инок — игумен своей кельи), свободу в определении меры поста и молитвенного правила. Собственно так впоследствии и была устроена жизнь в Ниловом ските в XVI–XVII вв., о чем известно из монастырских документов и «Повести о Нило-Сорском ските»⁸⁸. В лавре Саввы Освященного подвизались и другие святые, жития которых находятся в «Соборнике» Нила Сорского: преп. Иоанн Дамаскин († до 754)⁸⁹, Феодор Эдесский († 848). С лаврой Саввы Освященного связано имя преп. Феодора Сикеота († 613), подвижника из Галатии и епископа Анастасиополя, житие которого Нил Сорский в числе других переписал в «Соборник». Преп. Феодор трижды посещал Палестину и лавру, в свой последний визит, в конце 80-х гг. VI в., он прожил в лавре несколько месяцев и даже хотел остаться здесь простым отшельником. Таким образом, если мы посмотрим на оглавление «Соборника» Нила Сорского, то убедимся в том, что больше половины текстов (около 14) так или иначе связано с путешествием преподобного на Восток. Находясь долгое время «в странах Царьграда», старец Нил совершенствовался не только как делатель Иисусовой молитвы, но и как филолог. Знания, приобретенные им на Востоке, помогли ему в дальнейшем при редактировании житий. Под впечатлением паломничества — реального и литературного — сложилась нестяжательная концепция великого старца, он сформировался как будущий настоятель своего скита. За ворота Кирилло-Белозерского

⁸⁶ Лёнигрен Т.П. Соборник Нила Сорского. Т. 2. С. 493.

⁸⁷ Ванькова. С. 450–451.

⁸⁸ См. подробнее: Романенко Е.В. Нил Сорский и традиции русского монашества. С.133–178.

⁸⁹ Архимандрит Агрефений упоминал, что видел в лавре Саввы Освященного келью святого Иоанна Дамаскина: «И около церквь тоя кельи горы по листвицы, и тоу ест килиа Святого Иоанна Дамаскина» (цит. по: Малето. С. 276).

монастыря старец Нил вышел простым, мало кому известным монахом. По возвращении на Русь он основал скит, написал для его братии свои основные сочинения — Предание и главы «О мысленном делании», создал фундаментальную историю древнего монашества в житиях. Он стал тем, кем мы его знаем сегодня, — духовным писателем, богословом, преподобным — основоположником скитского монашества на Руси.





REFERENCES

1. *Alekseev A.I.* Nil (Polev), monah // Pravoslavnaja jenciklopedija. M., 2018. T. 51. S. 125–128.
2. *Afinogenov D.E.* Konstantinopol'skij patriarhat i ikonoborcheskij krizis v Vizantii (784–847). M.: Indrik, 1997. 221 s.
3. *Afinogenova O.N., Melikjan S.A.* Sinajskie i Raifskie prepodobnomucheniki // Pravoslavnaja jenciklopedija. M., 2021. T. 63. S. 743–745.
4. *Van'kova A.B.* Ioann Molchal'nik, prepodobnyj // Pravoslavnaja jenciklopedija. M., 2010. T. 24. S. 450–451.
5. *Gadalova G.S.* Savvatij, prepodobnyj Tverskoj, Orshinskij // Pravoslavnaja jenciklopedija. M., 2021. T. 61. S. 83–85.
6. *Denisov V.V., Kuz'min A.V.* Varlaam Ulejminskij, prepodobnyj // Pravoslavnaja jenciklopedija. M., 2003. T. 6. S. 634–635.
7. *Ioann Kalinin, inok.* Opisanie Nilo-Sorskoj muzhskoj obshhezhitel'noj pustyni Novgorodskoj eparhii. M.: pech. A. I. Snegirevoj, 1913. 54 s.
8. *Kazakova N.A.* Oчерки по истории русской обшhestvennoj mysli. Pervaja tret' XVI v. L.: Nauka, 1970. 297, [3] s.
9. *Kloss B.M.* Nil Sorskij i Nil Polev — «spisateli knig» // Drevnerusskoe iskusstvo: Rukopisnaja kniga. M., 1974. Sb. 2. S. 150–167.
10. *Ljonngren T.P.* Sobornik Nila Sorskogo. M.: Jazyki russkoj kul'tury, 2000. Ch. 1. 472 s.; 2002. Ch. 2. 512 s.; 2004. Ch. 3. 582 s.
11. *Ljonngren T.P.* Publikacija «Sobornika» Nila Sorskogo: Itogi i perspektivy // Nil Sorskij v kul'ture i knizhnosti Drevnej Rusi: IV Zagrebinskie chtenija, 12 maja 2008 goda. SPb., 2008. S. 71–82.
12. *Ljonngren T.P.* «Vol'noe pereložhenie» zhitija Feodora Studita // Poljarnyj vestnik. Tromsjo. 2011. № 14. S. 1–13.
13. *F. fon Lilienfel'd.* Prepodobnyj Nil Sorskij i ego tvorenija: Krizis tradicii na Rusi pri Ivane III / Per. s nem. jaz. svjashh. N.V. Solodova, M.V. Sorokina. Sergiev Posad: Izdatel'stvo Moskovskoj Duhovnoj akademii, 2022. 335 s.
14. *Maksimovich K.A., Turilov A.A.* Afon i Rossija. Russkie inoki na Afone v XI–XVII vv. // Pravoslavnaja jenciklopedija. M., 2002. T. 4. S. 146–149.

15. *Malety E.I.* Antologija hozhenij russkih puteshestvennikov XII–XV veka: Issledovanie. Teksty. Kommentarii. M.: Nauka, 2005. 438 s.
16. *Nikol'skij N.K.* Rech' tonkoslovija grecheskago. Russko-grecheskie razgovory XV–XVI vv. SPb.: Obshhestvo ljubitelej Drevnej pis'mennosti, 1896 (Pamjatniki drevnej pis'mennosti. T. 114). [2], XXVIII. 81 s.
17. *Obotnikova V.I.* Savva Krypeckij, prepodobnyj. M., 2021. T. 61. S. 20–22.
18. *Panchenko K.A.* «Tjomnyj vek» palestinskogo monashestva: upadok i vozrozhdenie blizhnevostochnyh monastyrej na rubezhe Mamljukskoj i Osmanskoj jepoh // Vestnik PSTGU (Pravoslavnogo Svjato-Tihonovskogo gosudarstvennogo universiteta). Serija III: Filologija. Vyp. 57. S. 59–88.
19. *Pomjalovskij I.V.* Ammonija mniha povesti o ubiennyh svjatyh otcah v Sinae i Raife po rukopisi XIV v. biblioteki Moskovskoj Duhovnoj Akademii. SPb.: Obshhestvo ljubitelej Drevnej pis'mennosti, 1890. [2], II. 29 s.
20. *Prokopenko L.V.* Sostav i istochniki Prologa za sentjabr'skuju polovinu goda po spiskam XII – nachala XV v. // Lingvisticheskoe istochnikovedenie i istorija russkogo jazyka. M.: Drevlehranilishhe, 2010. S. 158–312.
21. *Prokopenko L.V.* Sinajskie i Raifskie prepodobnomucheniki v slavjanskoj knizhnosti // Pravoslavnaja jenciklopedija. T. 63. S. 745–746.
22. *Prohorov G.M.* Avtografy Nila Sorskogo // Pamjatniki kul'tury. Novye otkrytija, 1974. M., 1975. S. 37–54.
23. *Prohorov G.M.* Prepodobnye Nil Sorskij i Innokentij Komel'skij: Sochinenija. SPb.: Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2005. 422 s.
24. *Romanenko E.V.* Nil Sorskij i tradicii russkogo monashestva. M.: «Pamjatniki istoricheskoy mysli», 2003. 253 s.
25. *Romanenko E.V.* Nil, prepodobnyj, Sorskij // Pravoslavnaja jenciklopedija. M., 2018. T. 51. S. 80–95.
26. *Romanenko E.V.* «Skitskoe pokajanie»: sud'ba i znachenie pamjatnika v istorii russkogo monashestva XV–XVII vv. // TODRL. SPb.: Nauka, 2019. S. 366–377.
27. *Romanova A.A.* Arsenij Konevskij, prepodobnyj // Pravoslavnaja jenciklopedija. M., 2001. T. 3. S. 433–435.
28. *Sevast'janova S.K.* Prepodobnyj Eleazar, osnovatel' Svjato-Troickogo Anzerskogo skita / Red. E.V. Krushel'nickaja. SPb.: Aletejja, 2001. 441 s.
29. *Tvorogov O.V.* Perevodnye zhitija v russkoj knizhnosti XI–XV v.: Katalog. M.; SPb., 2008. 141 s.

30. *Tvorogov O.V.* Opisanie sostava Prostrannoj redakcii Prologa po spiskam XIV– XV vekov. Ch. 1: Prolog za sentjabr'—fevral' // TODRL. SPb., 2014. T. 62. S. 269–342.
31. *Tkachev E.V.* Nil Sinajskij // Pravoslavnaja jenciklopedija. T. 51. M., 2018. S. 178–187.
32. *Turilov A.A.* Gurij (Tushin) // Pravoslavnaja jenciklopedija. M., 2006. T. 13. S. 482–483.
33. *Fedotova M.A.* Savva Visherskij, prepodobnyj // Pravoslavnaja jenciklopedija. M., 2021. T. 61. S. 14–17.
34. *Chernysheva M.I.* «Jazhe sut' neudob'razumna... na razum polagah» (zamechanija o tvorcheskom metode Nila Sorskogo) // Nil Sorskij v kul'ture i knizhnosti Drevnej Rusi / IV Zagrebinskie chtenija, 12 maja 2008 goda. SPb., 2008. S. 83–89
35. *Shamina I.N.* Innokentij, prepodobnyj // Pravoslavnaja jenciklopedija. M., 2009. T. 22. S. 729–731.
36. *Shevchenko E.Je.* Nilo-Sorskij skit kak centr knizhnosti / Avtoreferat dissertacii na soiskanie stepeni kandidata filologicheskikh nauk. SPb., 2009. 36 s.

**Ключевые слова:**

Нил Сорский, «Соборник», паломничество, жития древних святых.

Elena V. Romanenko

PILGRIMAGE OF NIL SORSKY TO THE CHRISTIAN EAST



The article reconstructs the pilgrimage route of Nil Sorsky to the East, which he undertook in the early 80s of the 15th century. In his essays, the Russian saint testified that he visited Constantinople and Athos. The author of the article gives a number of arguments in favor of the fact that Nil Sorsky may have visited Palestine and Sinai. Upon his return to Rus, he rewrote and edited more than 20 lives of ancient saints, and the experience of pilgrimage helped him in this work. He made many corrections and clarifications to the texts, based on realities already familiar to him. The lives collected together formed the famous «Sobornik» («Collection») of Nil Sorsky. The article raises the question of the author's structure of this fundamental work. Most likely, the original plan of Nil Sorsky was embodied in the manuscripts of Gury (Tushin), a monk of the Kirillo-Belozersky Monastery, who made copies of the «Sobornik» in 2 books in 1508/09, immediately after the death of Nil Sorsky. A distinctive feature of these copies is the inclusion in their composition of the «torment» and «Words» of the Holy Fathers. The Tale of the monk Ammonius about the murder of the Holy Fathers in Sinai and Raifa opens Tushin's collection of the Russian National Library. Kir.-Bel., №. 141/1218. Its presence in the original version of the «Sobornik» may be associated with the visit of the reverend Nil to these places.

Key Words: Nil Sorsky, «Sobornik» («Collection»), Pilgrimage, Lives of Old Saints.

Elena V. Romanenko – C.Sc. (History), Senior editor of the Church Research Center «Pravoslavnaya Enciclopedia».

 Романенко Елена Владимировна 

кандидат исторических наук, ведущий редактор
Церковно-научного центра «Православная энциклопедия»



DOI: 10.35549/HR.2024.2024.48.006

Е.Ю. Ковальская

НЕСБЫВШАЯСЯ МЕЧТА ВЕЛИКОЙ КНЯГИНИ ЕЛИЗАВЕТЫ ФЕДОРОВНЫ: К ВОПРОСУ О ПРОЕКТЕ РУССКОГО ПРИСУТСТВИЯ В ХРАМЕ ГРОБА ГОСПОДНЯ (1912–1917 гг.)

Вопрос русских алтарей в храме Гроба Господня

Храм Гроба Господня является главным сакральным местом христиан. Неоднократно он становился камнем преткновения политических и религиозных интересов различных государств, в том числе Российской империи. По международно-правовому *status quo*, определявшему в XIX — начале XX в. отношения между конфессиями, имеющими владения в храме Гроба Господня, православных христиан представляла Иерусалимская Православная Церковь, возглавлявшаяся, по традиции, греками. Греки разрешали русским служить в храме самостоятельно только в случае приезда в Святую землю высокопоставленных российских иерархов. Такое положение не устраивало председателя Императорского православного палестинского общества (ИППО) великую княгиню Елизавету Федоровну. В 1914 г. она на высочайшем уровне поставила вопрос о необходимости наличия алтарей Русской Православной Церкви в храме Гроба Господня для совершения собственных служб на церковнославянском языке.

Елизавета Федоровна при содействии своего многолетнего сотрудника М.П. Степанова, помощника председателя ИППО, стала продви-

гать этот проект с 1912 г.¹ Инициатором идеи создания русских участков в храме являлся отставной офицер Николай Николаевич Шедевр, который разрабатывал соответствующие планы еще с 1905 г. В конце 1912 г. ему удалось, вероятнее всего, через Степанова получить аудиенцию у великой княгини и убедить поддержать его проект. Как писал Н.Н. Шедевр в автобиографии: «Наконец в 1912 году я пришел к концу и сил своих и средств, которые еще нужнее, чем первые, для успеха на Востоке. Чтобы закончить все, так удачно шедшее до этого времени, я обратился к лицам высоко религиозным и верующим и глубоко понимающим, что будет составлять для истинно православных обладание хотя небольшой частью самого храма Гроба Господня. Лица эти были в Иерусалиме и воочию могли видеть, что значит для великой России не иметь даже маленького местечка, где бы русские могли молиться со своим священником, по своим обрядам. Великодушно, быстро и широко они пришли мне на помощь и дали возможность продолжать вести дело до конца. А это необходимо абсолютно потому, что все эти греки, армяне, латины и т.д. согласятся еще, пожалуй, не вмешиваться в распрю каких-то абиссинцев с какими-то коптами, но не переварят спокойно России, как самостоятельной владелицы части Храма Воскресенья»².

Проект Н.Н. Шедевра

Согласно проекту Н.Н. Шедевра, Россия смогла бы получить владения в храме Гроба Господня, если окажет финансовую и дипломатическую поддержку эфиопам в их многолетней борьбе с коптами за святые места в этом храме, и те одержат победу. Эфиопы утверждали, что копты под предлогом покровительства бедной эфиопской общине захватили силой или обманом целый ряд их часовен в храме Гроба Господня. Копты, со своей стороны, заявляли, что владеют этими участками по праву³. Для передачи святынь от коптов к эфиопам требовалось разрешение вла-

¹ Даты до 1 февраля 1918 г. приведены по старому стилю. В тех случаях, когда документ датирован по новому стилю, дата приводится по обоим стилям.

² Автобиография Н.Н. Шедевра, без даты (после 6 сентября 1914) // Институт восточных рукописей (ИВР) РАН, СПб. Разряд III. Оп. 1. Д. 34. Л. 48–49.

³ См. подробнее: Хренков А.В. К истории русско-эфиопских религиозных контактов // Страны и народы Востока. Вып. XXVII. Африка: география, история, культура, экономика. М., 1991. С. 194–198; Лисовой Н.Н. Святыни Иерусалима и русско-эфиопские отношения конца XIX — начала XX в. // Восточнохристианская цивилизация и проблемы межрегионального взаимодействия. М., 2004. С. 77–106.



Кувуклия в храме Гроба Господня. Нач. XX в.

стей — османского правительства. Османы заверяли эфиопов, что они признают их права, если те предъявят соответствующие документальные подтверждения. В 1905 г. сбором этих документов по поручению императора Эфиопии Менелика II стал заниматься Н.Н. Шедевр. После того, как необходимые документы будут подготовлены, предполагалось, что эфиопы отправят в Россию официальное посольство. Послы должны были передать Николаю II дарственные на часть святых мест и получить согласие российского императора быть посредником в переговорах Эфиопии с османским правительством. При наличии документальных подтверждений и поддержке сильной России османы должны были удовлетворить требования эфиопов. Очевидно, что при такой расстановке сил копты не могли рассчитывать на успех. После возвращения святынь эфиопы, согласно дарственной, должны были передать обещанные часовни Российской империи. Для завершения проекта Н.Н. Шедевр необходимы были средства как на приобретение документов, так и на отправление официального посольства Эфиопии в Россию. Так как эфиопы обещали ему выплатить гонорар только после успешного окончания проекта, то Николай Николаевич запрашивал средства в ИППО.

В доказательство того, что данный план выполним, Шедевр привел следующие аргументы.

1. Наличие документа, подтверждавшего его договоренность с Менеликом II об уступке России одной из часовен в храме Гроба Господня.

Таковым документом, по словам Шедевра, являлось предоставленное ему Обязательство частного секретаря Менелика II Афанасия Суриса от 5 июня 1910 г.⁴

2. Наличие у Шедевра оригинала фирмана халифа Умара ибн аль-Хаттаба (VII в.)⁵. По утверждению Николая Николаевича, этот документ являлся главным доказательством прав эфиопов на святые места.

3. Успешный опыт возвращения в 1906 г. эфиопами примыкающего к храму Гроба Господня монастыря Дейр-ас-Султан (Дебре Султан; «Царский монастырь»), когда на основании собранных Шедевром документов было получено соответствующее ираде султана Абдул Хамида и состоялась передача обители эфиопам.

Проект Н.Н. Шедевра: оценка реалистичности

Рассмотрим эти аргументы.

1. Документ, названный Шедевром как «Обязательство частного секретаря негуса Менелика II Афанасия Суриса от 5 июня 1910 г.», в действительности представлял собой частный договор Николая Николаевича с указанным чиновником об оказании им содействия в продвижении проекта Шедевра за определенную плату⁶. В этом документе при изложении содержания проекта было упомянуто о данном Н.Н. Шедевроу 2 июля 1906 г. устном обещании Менелика II об уступке России одной из часовен. Юридической силы эти слова не имели, как, впрочем, и сам документ. Очевидно, что Шедевр не показал великой княгине «Обязательство».

2. Обнаруженный Шедевром фирман Умара ибн аль-Хаттаба (VII в.), на подлинности которого было особо акцентировано, являлся средневековой подделкой. Это доказал в 1903 г. российский востоковед Н.А. Медников, исходя из присутствующих в тексте — давно известном в науке — фактологических и грамматических ошибок, а также

⁴ Записка о деятельности Н.Н. Шедевра, без даты (2-я пол. 1913) // ИВР РАН, СПб. Разряд III. Оп. 1. Д. 34. Л. 5 об.; Обязательство частного секретаря Менелика II Афанасия Суриса с Н.Н. Шедевром, 5 июня 1910 г. // ИВР РАН, СПб. Разряд III. Оп. 1. Д. 34. Л. 158–158 об. — на фр. яз.

⁵ Фирман Умара ибн аль-Хаттаба / Пер. на фр. яз. // Там же. Л. 70 об.

⁶ Обязательство частного секретаря Менелика II Афанасия Суриса с Н.Н. Шедевром, 5 июня 1910 г. // Там же. Л. 158–158 об. — на фр. яз.

несвойственных для VII в. оборотов и выражений⁷. Шедевр, конечно, мог не знать об исследованиях ученых и считать, что нашел аутентичный указ халифа Умара. Но он не мог не видеть, что из текста следует только то, что в VII в. эфиопы проживали в Иерусалиме. Теоретически в то время они могли иметь свои святые места, но какие именно — в документе об этом не говорится. Очевидно, если бы в 1912 г. была проведена научная экспертиза документов, собранных Шедевром, то вряд ли могла бы идти речь о поддержке этого проекта со стороны великой княгини.

3. Рассказывая о возвращении эфиопам монастыря Дейр-ас-Султан в 1906 г., Шедевр умолчал о том, что вскоре копты снова завладели этим монастырем.

Николай Николаевич не передал Елизавете Федоровне копии собранных им документов, что, на наш взгляд, свидетельствует, прежде всего, о его намерении до окончания дела оставаться самостоятельным игроком. В противном случае руководству ИППО, действительно, было несложно отстранить его от проекта, установив напрямую связь с эфиопским двором.

Н.Н. Шедевр настоятельно просил великую княгиню сохранять этот замысел в строгой тайне, так как информация о стремлении России вступить во владение святыми местами в храме Гроба Господня должна была вызвать сопротивление греков, армян, католиков, коптов, имевших свои участки в этом храме. Этот аргумент, на наш взгляд, весомый. Николай Николаевич также утверждал, что он не стал обращаться к русскому правительству, «боясь нарушить тайну дела», «решительно никто, из агентов русских, за границей, не [был] посвящен в тайну»⁸. Однако это не соответствует действительности. Шедевр дважды (в июле 1911 г. и летом 1912 г.) пытался получить средства для продолжения своего проекта в российском МИДе. Тогда из МИДа сделали запрос в Иерусалимское консульство, получили ответ: «Здания коптские»⁹; и решили, что проект Шедевра несостоятелен. Самого Шедевра восприняли как авантюриста,

⁷ Медников Н.А. Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов по арабским источникам // Православный палестинский сборник. СПб., 1903. Т. 1. С. 610–613.

⁸ Записка о деятельности Н.Н. Шедевра, без даты (2-я пол. 1913) // ИВР РАН, СПб. Разряд III. Оп. 1. Д. 34. Л. 6 об.

⁹ Лисовой Н.Н. Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX — начале XX в. М., 2006. С. 267.

и в средствах ему было отказано¹⁰. Николай Николаевич мог солгать великой княгине, исходя из предположения, что если МИД узнает о его шагах по продвижению проекта через ИППО, то будет ему противодействовать. Что, действительно, впоследствии и произошло.

Н.Н. Шедевр: биография

Поскольку Н.Н. Шедевр не входил в окружение Елизаветы Федоровны, ему пришлось предоставить ей сведения о себе. В разное время он составил и передал великой княгине две автобиографии¹¹. Анализ этих текстов показывает, что Шедевр сообщил далеко не все значимые факты из своей жизни, а те, которые привел, представил в выгодном для себя свете. Несомненно, биография Н.Н. Шедевра, полная самых неожиданных поворотов, заслуживает самостоятельного исследования. В настоящей статье ограничимся лишь краткой биографической справкой. Следует отметить, что мы знаем о нем недостаточно — неизвестен даже год его рождения.

Николай Николаевич Шедевр, русский дворянин, херсонский помещик, офицер в отставке, имел чин губернского секретаря. Выдавал себя за барона, однако прав на ношение этого титула не имел¹². В 1897 г. был приглашен в Эфиопию есаулом Н.С. Леонтьевым для участия в управлении вверенных тому императором Менеликом II Экваториальными провинциями (в этот период Леонтьев пользовался исключительным доверием негуса). В 1898 г. Шедевр в составе отряда Леонтьева участ-

¹⁰ Там же. С. 267–268; Секретная телеграмма первого секретаря миссии в Греции Б.А. Татищева, 26 июля / 8 августа 1911 г., Афины // АВПРИ. Ф. 142. Греческий стол. Оп. 497. Д. 5246. Л. 27; Справка МИД от 26 августа 1914 г. к письму Б.А. Чемерзина (12 июля 1914 г., Петроград) // Там же. Д. 5250. Л. 37 об. –38.

¹¹ Первая автобиография написана во второй половине 1913 г., не позднее декабря (Записка о деятельности Н.Н. Шедевра, без даты // ИВР РАН, СПб. Разряд III. Оп. 1. Д. 34. Л. 1–9). Вторая — после 6 сентября 1914 г., когда надо было оправдываться перед великой княгиней за наличие в первом тексте недостоверных сведений. Этот текст представляет собой отредактированный вариант первой автобиографии со следующими изменениями: изложение ведется от первого лица (от имени Шедевра), внесена значимая фактологическая правка, включено описание связанных с проектом событий с декабря 1913 г. до второй половины 1914 г. К тексту приложен список документов, подтверждавших приведенные в ней сведения. Вероятно, ИППО были предоставлены и сами документы (Автобиография Н.Н. Шедевра, без даты. Там же. Л. 37–69).

¹² Записка МИД о личности Н.Н. Шедевра и его деятельности в Абиссинии, 28 августа 1914 г. // ИВР РАН, СПб. Разряд III. Оп. 1. Д. 34. Л. 19 об.



Отряд Н.Н. Шедевра на берегу о. Рудольф. 1899 г.

вовал в войне Эфиопии с южными дикими племенами. В 1899 г., став заместителем Леонтьева, принял участие в его военной экспедиции на юг страны, где располагались Экваториальные провинции. На покоренных землях они создавали местные органы управления, устанавливали гарнизоны. По поручению Леонтьева отряд наемных сенегальских стрелков под командованием Шедевра направился на юг вдоль западного берега озера Рудольф (ныне — оз. Туркана). Немного не дойдя до южной оконечности озера, Николай Николаевич торжественно водрузил на берегу абиссинский флаг, назвав этот пункт «Пост Менелика»¹³. Шедевр составил описание своего маршрута, за что был избран членом Парижского географического общества (диплом от 6 апреля 1900 г. по н. ст.). В 1899 г. за военные заслуги Шедевр был награжден Менеликом II орденом Печати Соломона, наградным оружием, рубашкой (одна из высших эфиопских наград) и званием «фитуарари» — начальника авангарда¹⁴.

В 1902 г. Н.С. Леонтьев был уличен в попытке превышения своих полномочий, в том числе через подделку официальных документов негуса, в результате чего оказался в опале и был выслан навсегда из Эфиопии. Однако Шедевр сумел сохранить свое положение при эфиопском дворе. Вместе с полковником в отставке И.О. Евецким он разработал экономические и военно-политические проекты по привлечению русского капитала в Эфиопию. Получив поддержку со стороны Менелика II, Ше-

¹³ *Léontieff N. de. Exploration des provinces équatoriales d'Abyssinie. Paris, 1900. P. 32; Jeśman Czesław. The Russians in Ethiopia: An essay in futility. London, 1958. P. 121.*

¹⁴ Записка о деятельности Н.Н. Шедевра, без даты (2-я пол. 1913; автор текста — Н.Н. Шедевр) // ИВР РАН, СПб. Разряд III. Оп. 1. Д. 34. Л. 2–2 об.

девр обратился с соответствующими предложениями к российскому правительству. Проект был отклонен на начальной стадии Министерством финансов¹⁵.

Н.Н. Шедевр и эфиопские интересы в Иерусалиме

В 1905 г. Шедевр стал заниматься сбором документов, доказывающих права эфиопов на святые места в храме Гроба Господня. По его словам, он взялся за это дело по поручению Менелика II¹⁶. На наш взгляд, император вполне мог заключить с Шедевром устное соглашение об оказании услуг последним за вознаграждение, поскольку дипломатические миссии, ранее посланные негусом в Константинополь для решения вопросов об эфиопской собственности в Иерусалиме (в 1897 г. (ато Иосифа), 1902 г. (абуна Матеоса XI, митрополита Абиссинского в 1902–1926) и 1904 г. (деджазмача Мэшэши)), из-за отсутствия письменных доказательств потерпели неудачу¹⁷. В 1906 г. благодаря обнаруженным Шедевром документам и, прежде всего, так называемому фирману халифа Умара ибн аль-Хаттаба (VII в.), эфиопам удалось получить ираде султана Абдул Хамида о возврате ключей монастыря Дейр-ас-Султан коптами эфиопам¹⁸. Копты отказались добровольно отдать ключи, однако иерусалимский губернатор за 10 тыс. франков (400 ф. ст.), полученных от Шедевра, разрешил эфиопам, вопреки *status quo*, пробить новую дверь в Дейр-ас-Султан, что и было исполнено в марте 1906 г. За это Шедевр был награжден Менеликом II орденом Звезды Эфиопии 2-й степени и получил золотой щит, двух мулов с серебряными седлами и четыре концессии на разработку золотого прииска, производство хлопка и др.¹⁹

¹⁵ См. подробнее: Хренков А.В. Россия и Эфиопия: развитие двусторонних связей (от первых контактов до 1917 г.). М., 1992. С. 123–130.

¹⁶ Записка о деятельности Н.Н. Шедевра, без даты (2-я пол. 1913; автор текста — Н.Н. Шедевр) // ИВР РАН, СПб. Разряд III. Оп. 1. Д. 34. Л. 3.

¹⁷ См. подробнее: Хренков А.В. К истории русско-эфиопских религиозных контактов // Страны и народы Востока. Вып. XXVII. Африка: география, история, культура, экономика. М., 1991. С. 195–198; *он же*. Россия и Эфиопия: история отношений от Петра I до Николая II. М., 2022. С. 156–157.

¹⁸ Записка о деятельности Н.Н. Шедевра, составленная М.П. Степановым, представленная Николаю II (без даты) // ИВР РАН, СПб. Разряд III. Оп. 1. Д. 34. Л. 21 об.

¹⁹ Записка о деятельности Н.Н. Шедевра, без даты (2-я пол. 1913; автор текста — Н.Н. Шедевр) // ИВР РАН, СПб. Разряд III. Оп. 1. Д. 34. Л. 5.



Великий негус Эфиопии Менелик II

2 июля 1906 г. Менелик II в присутствии высокопоставленных чиновников заключил с Шедевром устный договор о продолжении сотрудничества. В случае возвращения святых мест эфиопам на основании собранных Шедевром документов негус пообещал ему, что одна из часовен в храме Гроба Господня будет передана России, а сам Шедевр будет щедро вознагражден²⁰. Таким образом, решение о привлечении Российской империи к этому проекту было принято за шесть лет до того, как Шедевр установил контакты с ИППО. По словам Николая Николаевича, он работал в архивах Константинополя, Каира, Иерусалима, Джидды, «платя, где надо, большие бакшиши»²¹. К 1910 г. он уже нашел «неоспоримые доказательства на принадлежность им (эфиопам. — Е.К.) еще 7 часовен в этом храме»²². Для продолжения дела ему требовались средства, поэтому он заключил сделку с александрийским греческим банкиром Ж. Зервудаки, согласно которой концессии, полученные Ше-

²⁰ Обязательство частного секретаря Менелика II Афанасия Суриса с Н.Н. Шедевром, 5 июня 1910 г. // Там же. Л. 158. — на фр. яз.

²¹ По поводу работы в архивах в автобиографиях Шедевра имеются разночтения. В первом тексте: он «был 6 раз в Константинополе и Иерусалиме; 2 раза в Каире и один раз в Джедде» (Там же. Л. 3 об.). Во втором тексте: он «был три раза в Константинополе и 5 раз в Иерусалиме; 2 раза в Каире и один раз в Джедде» (Там же. Л. 42).

²² Записка о деятельности Н.Н. Шедевра, без даты (2-я пол. 1913; автор текста — Н.Н. Шедевр) // ИВР РАН, СПб. Разряд III. Оп. 1. Д. 34. Л. 5 об.

девром от Менелика II, были переоформлены на имя Зервудаки с условием получения Шедевром половины с чистых доходов от эксплуатации концессий. Однако Зервудаки обманом выманил этот договор у поверенного Шедевра и присвоил себе концессии. В 1911 г. Николай Николаевич подал на него в суд, до окончания судебного процесса на все имущество Зервудаки был наложен арест, и Шедевр не мог вернуть себе концессии. Судебный процесс затянулся на несколько лет. В поисках средств Шедевр обратился в российский МИД, но ему было отказано.

Н.Н. Шедевр и ИППО

Обратим внимание, что Шедевр в автобиографиях, представленных Елизавете Федоровне, умолчал о том, что в 1899 г., во время военной экспедиции на юг Эфиопии, он являлся заместителем Леонтьева. Вероятно потому, что участников этой экспедиции впоследствии обвиняли в жестоком обращении с местными племенами и грабежах. Шедевр также не сказал о своих провалившихся экономических и военно-политических проектах 1902 г. Вероятно, за этим молчанием стоит стремление Шедевра произвести на великую княгиню впечатление человека из окружения Менелика II, поручения которого он неоднократно успешно выполнял.

Очевидно, что Шедевр выдавал Елизавете Федоровне и М.П. Степанову желаемое за действительное. Однако ему поверили. О крайней заинтересованности эфиопов в возвращении своих святынь руководству ИППО было ранее хорошо известно: эфиопы неоднократно обращались к России с просьбой оказать им официальное покровительство в разрешении спора с коптами из-за святых мест. Так, в 1897 г. в Россию была отправлена специальная миссия, которой было поручено в том числе просить российское правительство «помочь изъять» эфиопский монастырь Дейр-ас-Султан «из под покровительства Армянской Патриархии и поставить его под покровительство Русской духовной миссии»²³. Елизавета Федоровна сама, как глава ИППО, обладала текущей информацией о положении, интересах и конфликтах различных христианских конфессий в этом регионе. Для нее было очевидно, что

²³ Хренков А.В. К истории русско-эфиопских религиозных контактов // Страны и народы Востока. Вып. XXVII. Африка: география, история, культура, экономика. М., 1991. С. 196.



Великая княгиня Елизавета Федоровна (стоит в первом ряду, пятая слева) у храма св. равноап. Марии Магдалины в Гефсимании, 1 октября 1888 г.

обретение Россией алтарей в храме Гроба Господня станет настоящим торжеством русского православия. Как она писала Николаю II 15 июня 1914 г.: «Да благословит Господь это великое, великое событие!.. я сейчас в мучительном ожидании этого величайшего дня, когда нашим духовенством будет отслужена первая литургия на русском языке в нашей церкви у Гроба Господня! Воистину будет милость Господня, если этот великий день настанет!.. Представь только, какое будет колоссальное впечатление в России, когда станет известно, что мы совершили крестовый поход ко Гробу Господню — без войны, и даже не “*un achat*” («покупкой» — *фр.*), но “*un don de gratitude*” («благодарственным дарением» — *фр.*). Я в трепете от радости и страха — это такая бесконечная милость Божия!! ... Какой же великий день настанет для наших паломников! И как теперь разрастется наше Палестинское Общество, и оно должно расти непременно рука об руку с миссией²⁴. О, как мне хочется быть там!»²⁵

По мнению руководства ИППО, после официальной передачи эфиопами Николаю II одной или двух часовен в храме Гроба Господ-

²⁴ Имеется в виду Русская духовная миссия в Иерусалиме.

²⁵ См. Приложение к настоящей статье: письмо великой княгини Елизаветы Федоровны Николаю II, 15 июня 1914 г.

ня их должен был принять по описи российский генеральный консул в Иерусалиме; затем часовни должны были поступить в ведение начальника Русской духовной миссии в Иерусалиме, ктитором назначался российский генеральный консул в Иерусалиме²⁶.

Возможно, Елизавета Федоровна приняла решение о поддержке проекта приобретения русских алтарей под влиянием собственных впечатлений, пережитых ею в 1888 г. при посещении храма Гроба Господня. По словам сопровождавшего ее М.П. Степанова, великая княгиня, будучи тогда еще лютеранкой, вышла из кувуклии «вся в слезах» — в тот момент, по мнению Михаила Петровича, произошло обращение Елизаветы Федоровны к православной вере²⁷.

Наконец, немаловажным фактором, предопределившим доверие Н.Н. Шедевру, стало впечатление, которое тот смог произвести на великую княгиню. Она увидела в нем «патриота», который был «полон энергии», несмотря на «трудные времена»²⁸. Соответственно, в таком случае они были единомышленниками.

Елизавета Федоровна согласилась с доводами Шедевра о том, что проект необходимо держать в тайне. Переписка между М.П. Степановым и Н.Н. Шедевром велась шифром. О существовании проекта такие высокопоставленные сотрудники ИППО, как вице-председатель князь А.А. Ширинский-Шихматов и секретарь Ал.Аф. Дмитриевский, узнали только весной 1915 г., спустя три года.

Елизавета Федоровна через Степанова передала Шедевру из своих личных средств 50 тыс. руб. на поиск новых документов и подготовку посольства из Эфиопии в Россию²⁹. Шедевр заявлял, что срок окончания проекта — 1913 г.³⁰, следовательно, средства были даны ему максимум на один год. Помимо финансовой помощи, великая княгиня взяла на себя ведение переговоров с Николаем II.

²⁶ Запись М.П. Степанова на последней странице записки Н.Н. Шедевра о своей деятельности (ИВР РАН, СПб. Разряд III. Оп. 1. Д. 34. Л. 9).

²⁷ Великая княгиня Елизавета Федоровна и император Николай II. Документы и материалы (1884–1909 гг.) / Авт.-сост. А.Б. Ефимов, Е.Ю. Ковальская; коммент. Е.Ю. Ковальская. СПб., 2009. С. 110.

²⁸ См. Приложение к настоящей статье: письмо великой княгини Елизаветы Федоровны Николаю II, без даты (27 июня 1914 г.)

²⁹ Записка о деятельности Н.Н. Шедевра, без даты (2-я пол. 1913; автор текста — Н.Н. Шедевр) // ИВР РАН, СПб. Разряд III. Оп. 1. Д. 34. Л. 6 об.; Записка, излагающая содержание телеграмм, которыми обменивались Н.Н. Шедевр и М.П. Степанов в марте — апреле 1914 г. // Там же. Л. 13.

³⁰ Записка о деятельности Н.Н. Шедевра, без даты (2-я пол. 1913; автор текста — Н.Н. Шедевр) // Там же. Л. 8 об. —9.

Подготовка эфиопского посольства в Россию

По словам Н.Н. Шедевра, весь 1913 г. он занимался сбором новых документов и подготовкой эфиопской миссии. В Иерусалиме он провел промежуточные переговоры эфиопов и коптов, в результате которых была достигнута устная договоренность о том, что из семи владений, захваченных коптами, эфиопы получают три. В своем донесении в ИППО Шедевр утверждал, что эфиопы, как только подпишут с коптами акт о передаче владений, отправят миссию в Россию для принесения в дар обещанных двух часовен Николаю II, причем возглавить миссию должен был наследник негуса и на тот момент фактический правитель Эфиопии Лидж Иясу³¹. Однако этот план провалился, поскольку он изначально был нереалистичным. В действительности, вплоть до осени 1913 г. Шедевр не имел влияния при эфиопском дворе, он даже не владел информацией о реальной расстановке политических сил³². Тогда встает вопрос: имел ли право Шедевр вести переговоры с коптами от имени эфиопов в Иерусалиме в 1913 г.? На наш взгляд, это, скорее, похоже на блеф.

В конце 1913 г., прибыв в Аддис-Абебу, Н.Н. Шедевр установил тесные контакты с ближайшим окружением Лиджа Иясу. Несомненно, у Шедевра сохранялись и прежние связи в эфиопских правящих кругах. Известно, в частности, что он поддерживал переписку с министром Менелика II деджазмачем Мэшэшей (Машашей), представителем негуса в Константинополе ато Хайле Мариамом, личным секретарем Менелика II ато Иосифом³³. Как сообщали источники российского МИДа, по слухам, Шедевр удалось «путем данных обязательств сделать некоторых министров (в том числе алчного министра иностранных дел Нагади Раса Хайле Георгиса) участниками в дележе всех выгод»³⁴. 9 декабря³⁵, вскоре

³¹ Там же.

³² Записка российского поверенного в делах в Абиссинии Б.А. Чемерзина о Н.Н. Шедевре, 12 сентября 1914 г., Петроград // АВПРИ. Ф. 142. Греческий стол. Оп. 497. Д. 5250. Л. 53 об.

³³ Письмо Ато Иосифа Н.Н. Шедевр, 12 декабря 1913 г. // ИВР РАН, СПб. Разряд III. Оп. 1. Д. 34. Л. 216. — на фр. яз.; Копия письма Н.Н. Шедевра министру деджазмачу Мэшэше, без даты, ок. 1913 г. // Там же. Л. 217–218. — 2 экз., на фр. и греч. яз.; Копия письма Н.Н. Шедевра представителю негуса в Константинополе ато Хайле Мариаму, без даты, ок. 1913 г. // Там же. Л. 219–222. — 2 экз., на фр. и греч. яз.

³⁴ Записка Министерства иностранных дел о Н.Н. Шедевре и его деятельности в Абиссинии, 28 августа 1914 г. // ИВР РАН, СПб. Разряд III. Оп. 1. Д. 34. Л. 20.

³⁵ В автобиографии Шедевр указал, что прибыл в Аддис-Абебу 5/18 декабря 1913 г., а 22 декабря 1913 г. его принял Лидж Иясу, не указав при этом для второй даты календарный стиль (ИВР РАН, СПб. Разряд III. Оп. 1. Д. 34. Л. 55). В письме М.П. Сте-

после смерти Менелика II³⁶, Шедевр получил первую аудиенцию у нового правителя Лиджа Иясу³⁷. Николай Николаевич изложил ему суть проекта, выступив, по словам российского поверенного в делах в Абиссинии Б.А. Чемерзина, «в качестве доверительного лица великой княгини Елисаветы Феодоровны и высказал наследнику Эфиопии неперемное желание Ее Императорского Высочества, чтобы дело велось исключительно им в строгой тайне, вне осведомленности как Министерства иностранных дел, так и русского дипломатического представительства в Аддис-Абебе»³⁸. Напомним, Н.Н. Шедевр заверил великую княгиню, что инициатива передачи часовен исходила от эфиопской стороны.

4 января 1914 г. Шедевр предоставил эфиопскому правительству письменное обязательство о передаче им всех документов, доказывающих права Эфиопии на владение святыми местами Палестины, взамен их уступки России двух часовен у Гроба Господня во время вручения дарственной Николаю II³⁹. 21 января в местном кинотеатре на большом экране Шедевр продемонстрировал для Лиджа Иясу, министров и высшего духовенства 150 фотографических снимков с видами Палестины, Иерусалима и храма Гроба Господня, в том числе показал изображения всех часовен и мест, ранее принадлежавших эфиопам. По словам Н.Н. Шедевра, «виды эти произвели глубокое впечатление. Но особенно всех их тронуло, причем все старики плакали, это когда на экране показывались часовня за часовней, забранные у абиссинцев греками, армянами, коптами»⁴⁰. 27 марта Шедевр выступил на заседа-

панову от 1/14 июня 1914 г. Шедевр утверждал, что получил первую аудиенцию у нового правителя «через несколько дней, по приезде» (Там же. Л. 16 об.). Следовательно, Шедевр привел дату 22 декабря по н. ст., т. о. по ст. ст. — 9 декабря.

³⁶ Менелик II умер 12 декабря 1913 г. по н. ст.

³⁷ Автобиография Н.Н. Шедевра, без даты, после 6 сентября 1914 г. // ИВР РАН, СПб. Разряд III. Оп. 1. Д. 34. Л. 55.

³⁸ Записка Б.А. Чемерзина о Н.Н. Шедевре, 12 сентября 1914 г. Петроград // АВПРИ. Ф. 142. Греческий стол. Оп. 497. Д. 5250. Л. 52 об. — 53.

³⁹ Обязательство Н.Н. Шедевра о передаче документов Эфиопии 4/17 января 1914 г. Копия // ИВР РАН, СПб. Разряд III. Оп. 1. Д. 34. Л. 168.

⁴⁰ Автобиография Н.Н. Шедевра, без даты, после 6 сентября 1914 г. // ИВР РАН, СПб. Разряд III. Оп. 1. Д. 34. Л. 57.

Обратим внимание на разночтения этого фрагмента со сведениями из письма Шедевра М.П. Степанову от 1/14 июня 1914 г. Если в настоящем отрывке сказано, что показ фото происходил в местном кинематографе в специально отведенный для этого день, то в письме — во время заседания Совета министров. В первом случае Шедевр показал 150 фото, во втором — 250 фото. (Письмо Н.Н. Шедевра М.П. Степанову, 1 июня 1914 г., Иерусалим // Российско-эфиопские отношения в XIX — начале XX в.: Сборник документов. М., 1998. С. 550–551.)

нии министров, где было принято решение отправить в Россию миссию во главе с членом царствующего дома, министром земледелия кантибой Уольде-Тадиком (Уольде Тадеком). Поскольку на этом заседании Лидж Иясу отсутствовал по болезни, решение правительства являлось предварительным. 24 апреля прошло второе заседание министров, уже под председательством правителя, на котором присутствующие единогласно решили отправить посольство и уступить Николаю II две часовни «из принадлежавших им в Храме Гроба Господня по выбору Его Императорского Величества»⁴¹. 12 мая Шедевр «дал прощальный обед всем министрам и другим высокопоставленным лицам, способствовавшим успешному окончанию дела», затем уехал в Иерусалим⁴². Миссия стала готовиться к отправлению. Из донесения российского поверенного в делах в Абиссинии Б.А. Чемерзина, все три лица, входившие в состав миссии — министр земледелия кантиба Уольде-Тадик (Уольде Тадек), ликомакос («флигель-адъютант») Абаба и Такле Хауариат — пользовались «безупречной репутацией»⁴³. Миссия должна была отбыть в конце июля, причем сначала посетить Иерусалим, чтобы «проверить слова Н.Н. Шедевра на месте», затем направиться в Константинополь для получения одобрения османского правительства на свою поездку, и только тогда в Россию⁴⁴. Дважды назначался день отъезда миссии — сначала 16-го, затем 28 июля. В конечном итоге из-за начавшейся Первой мировой войны отправка посольства была отложена на неопределенный срок.

Великая княгиня Елизавета Федоровна и проблема финансирования проекта

Тем временем Елизавета Федоровна получала от Н.Н. Шедевра несколько иную информацию о происходившем в Эфиопии. 22 марта 1914 г. он сообщил, что посольство отправляется на днях, однако на тот момент не состоялось даже первое заседание Совета министров, на котором было принято предварительное решение об отправке миссии как тако-

⁴¹ Автобиография Н.Н. Шедевра, без даты, после 6 сентября 1914 г. // ИВР РАН, СПб. Разряд III. Оп. 1. Д. 34. Л. 58.

⁴² Там же. Л. 59.

⁴³ Письмо Б.А. Чемерзина министру иностранных дел С.Д. Сазонову, 12 июля 1914 г. // АВПРИ. Ф. 142. Греческий стол. Оп. 497. Д. 5250. Л. 44.

⁴⁴ Там же. Л. 42 об.

вой (27 марта). 26 марта Елизавета Федоровна, используя родственные связи, получила аудиенцию у Николая II, сообщила о донесении Шедевра и смогла убедить монарха поддержать этот проект⁴⁵. Затем Степанов телеграфировал Шедевру, что эфиопскому посольству следует приехать в Ливадию, где в это время будет император. Однако посольство не прибыло, так как не было и не могло быть отправленным. Задержку посольства Николай Николаевич объяснил великой княгине... отсутствием средств у эфиопов. 2 апреля Елизавета Федоровна через М.П. Степанова перевела ему очередной денежный транш (на этот раз 24 952 руб.). Шедевр сразу же запросил еще тысячу фунтов (10 тыс. руб.) за бумагу, по которой Россия получила бы, по его словам, церковь св. Константина и Елены, находившуюся в собственности армян, но на этот раз ему отказали⁴⁶. Из донесений Н.Н. Шедевра следовало, что России обещаны две часовни: примыкающая к Гробу Господню — придел Изголовья Гроба — и архангела Михаила⁴⁷. 12 апреля от Николая Николаевича было получено сообщение о том, что миссия выезжает через восемь дней, однако опять ничего не произошло. 26 июня, когда действительно началась подготовка к отправлению миссии, Шедевр снова запросил средства, на этот раз тысячу англ. фунтов (10 тыс. руб.), так как он дал эфиопам слово принять все расходы путешествия на себя⁴⁸. 27 июня великая княгиня попросила эту сумму у императора: «...Мне не хотелось упоминать об этом, но должна признаться, что на сегодня я дала ему (Н.Н. Шедевру. — Е.К.) 75.000 — и больше не могу. Кое-что я продала, наскребла... и больше, увы, ничего нет... Прости, что пишу тебе эти подробности, но просить у частного лица я не могу. И теперь, поскольку ты все знаешь, может быть, ты согласился бы послать 1.000 английских фунтов (это примерно 10.000 рублями) из Троицкого (именно так мы пересылаем деньги за подписью: “Троицкое”) на адрес: Иерусалим, Отель “Fast”, Шедевру, par la Banque Internationale du Commerce (Международный коммерческий банк (?). — Е.К.). Никто не узнает, кто послал деньги. Он подумает, что это от Степанова, а когда он вернет мне долг, я отдам тебе. Возможно,

⁴⁵ 26 марта во время беседы в поезде, шедшем из Москвы в Курск, великая княгиня Елизавета Федоровна передала Николаю II автобиографию Н.Н. Шедевра, написанную им от третьего лица (Записка о деятельности Н.Н. Шедевра, без даты (2-я пол. 1913; автор текста — Н.Н. Шедевр) // ИВР РАН, СПб. Разряд III. Оп. 1. Д. 34. Л. 1–9).

⁴⁶ Записка, излагающая содержание телеграмм, которыми обменивались Н.Н. Шедевр и М.П. Степанов в марте — апреле 1914 г. // Там же. Л. 13 об.

⁴⁷ Там же. Л. 15.

⁴⁸ Справка М.П. Степанова о переводе Н.Н. Шедевру 10 000 руб. // ИВР РАН, СПб. Разряд III. Оп. 1. Д. 34. Л. 18 об.

Сазонов сможет сделать это тайно. Большое дело — просто отправить из Троицкого 1.000 фунтов на адрес в Иерусалиме... Будь ангелом и дай мне телеграмму: “Я посыплю сахаром сладкое блюдо”, что будет означать: “Высылаю деньги Шедевру”. Они нужны ему немедленно, так как абиссинцы сидят и ждут обещанные им деньги, чтобы ехать в Россию, а перед тем — в Иерусалим, чтобы сделать все быстрее. Еще раз прости, я так надеялась, что уже не придется докучать тебе с деньгами, но, увь, это невозможно»⁴⁹. 4 июля 1914 г. император через подставных лиц перевел Н.Н. Шедевру 10 тыс. руб.⁵⁰ По словам великой княгини, посольство должно было прибыть в Россию к 10 августа, она испрашивала разрешение императора присутствовать на высочайшем приеме миссии, так как она хотела быть молитвенно рядом с царской семьей и разделить с ними радость⁵¹.

Н.Н. Шедевр против МИДа

Все это время Елизавета Федоровна через личную переписку и М.П. Степанова сообщала императору о ходе дела на основании донесений Н.Н. Шедевра, прилагая в качестве подтверждения своих слов его телеграммы и письма⁵². Вначале великая княгиня просила императора пока не вводить в курс дела министра иностранных дел С.Д. Сазонова (а речь идет об официальной эфиопской дипломатической миссии (!)): «Он верующий, но *craintif* (боязливый, робкий — *фр.*). Мне думается, это дело надо держать пока в секрете, чтобы оно не попало в газеты раньше до их приезда (эфиопов. — Е.К.), — тогда впечатление будет вдвойне прекраснее»⁵³. В итоге об истинной цели

⁴⁹ См. Приложение к настоящей статье: письмо великой княгини Елизаветы Федоровны Николаю II, без даты (27 июня 1914 г.).

⁵⁰ Справка М.П. Степанова о переводе Н.Н. Шедевру 10 000 руб. // ИВР РАН, СПб. Разряд III. Оп. 1. Д. 34. Л. 18 об.

⁵¹ См. Приложение к настоящей статье: письмо великой княгини Елизаветы Федоровны Николаю II, без даты (27 июня 1914 г.).

⁵² В том числе: к письму от 16 апреля 1914 г. была приложена записка, излагающая содержание телеграмм, которыми обменивался Н.Н. Шедевр с М.П. Степановым в марте—апреле 1914 г. (ИВР РАН, СПб. Разряд III. Оп. 1. Д. 34. Л. 13–15 об.); к письму от 27 июня 1914 г. было прикреплено письмо Н.Н. Шедевра М.П. Степанову от 1 июня 1914 г. (ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1254. Л. 195; ИВР РАН, СПб. Разряд III. Оп. 1. Д. 34. Л. 16).

⁵³ См. Приложение к настоящей статье: письмо великой княгини Елизаветы Федоровны Николаю II, 15 июня 1914 г.



Министр иностранных дел С.Д. Сазонов

эфиопской миссии С.Д. Сазонов узнал от императора только во второй половине июня; а российский поверенный в делах в Абиссинии Б.А. Чемерзин — в середине июля, вероятнее всего, получив информацию уже от российского МИДа. За это время Шедевр успел настроиться против Б.А. Чемерзина М.П. Степанова и великую княгиню, представив его как человека с тяжелым характером, испортившего отношения с эфиопским правительством. По словам Шедевра, он предпринял шаги, чтобы установить контакты с Б.А. Чемерзиным еще в декабре 1913 г., сразу же по приезде в Аддис-Абебу, однако тот сразу же отказал ему в своей поддержке и затем всячески ему противодействовал⁵⁴. Елизавета Федоровна передала отрицательный отзыв Шедевра о Чемерзине императору⁵⁵.

Получив от императора документы по проекту, российский МИД начал сбор сведений о Н.Н. Шедевре и его деятельности в Эфиопии. 28 августа 1914 г. Николаю II была подана записка, составленная главным

⁵⁴ Автобиография Н.Н. Шедевра, без даты, после 6 сентября 1914 г. // ИВР РАН, СПб. Разряд III. Оп. 1. Д. 34. Л. 59–60.

⁵⁵ Письмо Н.Н. Шедевра М.П. Степанову, 1 июня 1914 г., Иерусалим // ИВР РАН, СПб. Разряд III. Оп. 1. Д. 34. Л. 17 (опубл.: Российско-эфиопские отношения в XIX — начале XX в.: Сборник документов. М., 1998. С. 550); Письмо великой княгини Елизаветы Федоровны Николаю II, без даты (27 июня 1914 г.) (см. Приложение к настоящей статье).

образом на основании донесения Б.А. Чемерзина, в которой Шедевр был охарактеризован в негативном ключе: «человек без определенных занятий, с весьма сомнительной репутацией и замеченный в темных предприятиях Леонтьева и полковника Евецкого», «искатель приключений», говорилось, что он представляет себя эфиопам как «Государственный Секретарь» (так он переводил на французский свой чин губернского секретаря). По сведениям МИДа, по монастырю Дейр-ас-Султан «никакого осязательного результата ему достигнуть» не удалось⁵⁶. Эта записка МИДа по высочайшему повелению была отправлена Елизавете Федоровне.

Великая княгиня и М.П. Степанов заступились за Н.Н. Шедевра и проект. По их мнению, во-первых, «никаких положительных доказательств о “весьма сомнительной репутации” г. Шедевра... не приводится». Во-вторых, главное то, что Николай Николаевич пользовался доверием Менелика II и выполнял его различные распоряжения. В-третьих, Шедевр располагал подлинными документами, указывающими «на неоспоримое право абиссинцев на часовни в Храме Гроба Господня»⁵⁷. Елизавета Федоровна предоставила Шедедру возможность лично ответить на обвинения МИДа, выдвинутые в его адрес. Он представил свой ответ с опровержением положений, изложенных в записке МИДа, и вторую автобиографию (уже с учетом замечаний МИДа)⁵⁸. Эти материалы были переданы МИДу, с чьей стороны снова последовали замечания, однако на этот раз несущественные⁵⁹. В полемику с МИДом Елизавета Федоровна не вступила, а только попросила в письме от 12 сентября 1914 г.: «...Продолжайте хранить все в секрете, и если еще будут какие-либо подробности, отправьте их мне напрямую, потому что никто из моего окружения не знает об этом деле»⁶⁰.

⁵⁶ Записка МИД о личности Н.Н. Шедевра и его деятельности в Эфиопии, 28 августа 1914 г. // ИВР РАН, СПб. Разряд III. Оп. 1. Д. 34. Л. 19–20; То же // АВПРИ. Ф. 142. Греческий стол. Оп. 497. Д. 5250. Л. 58–61 об.

⁵⁷ Записка М.П. Степанова о деятельности Н.Н. Шедевра, без даты // ИВР РАН, СПб. Разряд III. Оп. 1. Д. 34. Л. 21–21 об.

⁵⁸ Записка Н.Н. Шедевра с опровержением положений, изложенных в записке МИД от 28 августа 1914 г. (без даты) // ИВР РАН, СПб. Разряд III. Оп. 1. Д. 34. Л. 22–36; Автобиография Н.Н. Шедевра, без даты, после 6 сентября 1914 г. // Там же. Л. 37–69.

⁵⁹ Записка Б.А. Чемерзина о Н.Н. Шедевре, 12 сентября 1914 г. Петроград // АВПРИ. Ф. 142. Греческий стол. Оп. 497. Д. 5250. Л. 50–53 об.

⁶⁰ Телеграмма великой княгини Елизаветы Федоровны министру иностранных дел С.Д. Сазонову, 12 сентября 1914 г., Петроград // АВПРИ. Ф. 142. Греческий стол. Оп. 497. Д. 5250. Л. 45.

Следующим шагом МИДа была проверка документов, собранных Н.Н. Шедевром, который 6 сентября выехал из Иерусалима и вернулся в Россию. Вероятно, Николай Николаевич был вынужден пойти на сотрудничество с МИДом, поскольку от этого зависела дальнейшая судьба проекта. Однако он предоставил МИДу только часть документов, объяснив это тем, что другие хранятся в некоем банке (каком именно — он не сказал), при этом банковская ячейка не могла быть открыта им «помимо какого-то второго лица, не то абиссинца, не то турка, которому при этом следует выплатить некоторую сумму денег». Шедевр умолчал о том, «какие именно документы хранятся в этом ящике»⁶¹.

Проверка документов было поручена первому секретарю Российского посольства в Константинополе Евреинову, на тот момент находившемуся в Петрограде. Он разделил бумаги на две группы: 1) «фотографические снимки с документов на аравийском и турецком языках» и 2) «Выписки из различных сочинений, касающихся Св. Земли, и приложенные к ним планы и карты». Евреинов обратил внимание, что в фирмане Умара ибн аль-Хаттаба не говорится о правах эфиопов на конкретные святые места, а «лишь подтверждается их право на поклонение, наравне с прочими христианами, св. местам». В то же время, согласно выводам Евреинова, «из весьма доверительного письма Заведывающего консульской частью в Оттоманском Министерстве иностранных дел Мехмед Али на имя заинтересованного в деле абиссинских претензий Константинопольского адвоката Россолато Бея от 17/30 сентября 1905 года... явствует, что Турецкое Правительство готово было удовлетворить абиссинские требования по предоставлении ими документов, удостоверяющих их права и в частности подлинной копии фирмана Халифа Омара, являющегося по мнению абиссинцев письменным подтверждением их прав»⁶². Это означало, что содержание фирмана для османов имело второстепенное значение, главное, наличие как такового фирмана. МИД пришел к выводам, что предоставленные документы (в том числе копия фирмана Умара ибн аль-Хаттаба) «не имеют никакого юридического значения и никоим образом не могут служить основанием для поддержки абиссинских претензий»⁶³. Результаты про-

⁶¹ Докладная записка первого секретаря Российского посольства в Константинополе Евреинова министру иностранных дел С.Д. Сазонову, 6 ноября 1914 г. // АВПРИ. Ф. 142. Греческий стол. Оп. 497. Д. 5250. Л. 7 об.

⁶² Там же. Л. 7-7 об., 12.

⁶³ Там же.

верки документов Евреинов в ноябре 1914 г. доложил М.П. Степанову, который, по его словам, «выразил глубокое сожаление, как по поводу доверия, оказанного Г[осподину] Шедевр, так и по поводу невозможности осуществить заветную мечту Ее Императорского Высочества Великой Княгини Елизаветы Феодоровны приобрести для России святыню в храме Св. Гроба Господня»⁶⁴. Однако, как показали дальнейшие события, несмотря на веские аргументы МИДа, Степанов и, соответственно, стоявшая за ним великая княгиня не отказались от продолжения проекта.

Н.Н. Шедевр: последние планы

В августе 1915 г. Н.Н. Шедевр сообщил Степанову, что эфиопы хотят «теперь же иметь доказательства своих прав»⁶⁵. Эти опасения эфиопской стороны были вполне объяснимы: в случае поражения Турции в войне она утратит власть над Палестиной, и тогда эфиопам придется иметь дело с новыми хозяевами Святой земли, скорее всего, англичанами, и потому сразу по окончании войны следует начать переговоры о возвращении святынь. Эфиопы были готовы возместить Шедевр все его расходы по приобретению документов. В связи с этим он поставил руководство ИППО перед выбором: или он примет новые условия эфиопов и вернет Елизавете Феодоровне свой долг, или же передаст эфиопам документы только тогда, когда это будет разрешено ему российской стороной при условии возврата эфиопами всех расходов и дарения двух часовен. Во втором случае Шедевр запрашивал деньги для существования, поскольку он и его дочь Нина Николаевна Шедевр оказались на грани нищеты: «все вещи наши распроданы, заложены»⁶⁶. Через Степанова он безуспешно запросил аудиенцию у великой княгини. В итоге было принято решение, что Н.Н. Шедевр надо самому ехать в Аддис-Абебу. 21 сентября ему было выдано на дорогу 5000 руб. (таким образом, всего Шедевр получил 89 994 р. 55 к., из них 10 000 руб. — от «Их Вели-

⁶⁴ Письмо первого секретаря Российского императорского посольства в Константинополе Евреинова министру иностранных дел С.Д. Сазонову, 18 ноября 1914 г. // АВПРИ. Ф. 142. Греческий стол. Оп. 497. Д. 5250. Л. 5.

⁶⁵ Письмо Н.Н. Шедевра М.П. Степанову, 25 августа 1915 г. // ИВР РАН, СПб. Разряд III. Оп. 1. Д. 34. Л. 145.

⁶⁶ Там же. Л. 145 об.

честв»)⁶⁷. В эти же дни Шедевр получил депешу из Аддис-Абебы от своего помощника И.Ф. Бабичева, в которой говорилось, что эфиопы хотят предъявить турецкому правительству найденные Шедевром документы и потребовать возвращения святынь. В случае отказа турок Эфиопия готова вступить в войну против них и выслать «в Джиду экспедиционный отряд в 30/т. для наступления на Мекку»⁶⁸. Эфиопы подтвердили свое обещание передать России две часовни в храме Гроба Господня и уплатить Шедевр у все его расходы. Николай Николаевич решил показать эту депешу министру С.Д. Сазонову, однако того не было на месте. Его принял некий чиновник МИДа, пожелавший остаться инкогнито, который выразил мнение, что обращение к С.Д. Сазонову приведет к очередному запросу у Б.А. Чемерзина, и тот «наверняка опять воспользуется случаем насолить Шедевр у, распускающему как бы ложные слухи»⁶⁹. По настоятельному совету этого чиновника Н.Н. Шедевр отправился к главнокомандующему Кавказской армией великому князю Николаю Николаевичу в Тифлис. Великий князь «очень горячо принял доклад Шедевра; два раза подробно с ним беседовал и направил его в Ставку Верхов[ного] Глав[нокомандующего] к английскому ген. Вильсону переговорить с ним о планах абиссинцев и действовать за тех, стоворившись с ним»⁷⁰. 17 или 18 ноября Шедевр прибыл в ставку в Могилев (проездом через Москву, где имел возможность встретиться с М.П. Степановым). Там, в гостинице «Брюссель», 25 ноября Н.Н. Шедевр умер, «по свидетельству врачей от грудной жабы»⁷¹.

Русское присутствие у Святых мест: дискуссии 1915–1916 гг.

Внезапная смерть Н.Н. Шедевра не привела к провалу проекта. Обе стороны, эфиопская и российская в лице великой княгини Елизаветы Федоровны, были глубоко заинтересованы в его осуществлении. Если в 1915 г. эфиопы готовы были оказать давление на турок, вплоть

⁶⁷ Справка М.П. Степанова о денежных суммах, выданных в различное время Н.Н. Шедевр у // ИВР РАН, СПб. Разряд III. Оп. 1. Д. 34. Л. 152–153.

⁶⁸ Записка М.П. Степанова со сведениями о пребывании Н.Н. Шедевра в России в период с 25 августа по 12 ноября 1915 г. // ИВР РАН, СПб. Разряд III. Оп. 1. Д. 34. Л. 147 об. –148.

⁶⁹ Там же. Л. 149.

⁷⁰ Там же. Л. 150.

⁷¹ Справка о смерти Н.Н. Шедевра 25 ноября 1915 г. в Могилеве // ИВР РАН, СПб. Разряд III. Оп. 1. Д. 34. Л. 151.



М.П. Степанов (сидит в первом ряду, третий справа)

до угрозы войны, то великая княгиня и М.П. Степанов постепенно стали готовить российское общественное мнение, вводя в курс дела выдающихся общественных деятелей. В марте 1915 г. Степанов сообщил о проекте вице-председателю ИППО князю А.А. Ширинскому-Шихматову. Тогда причиной для разглашения проекта стал доклад управляющего подворьями ИППО П.И. Ряжского о политическом и правовом устройстве Святой земли и перспективах «русского дела» в Палестине по окончании войны. Доклад представлял собой официальные рекомендации со стороны ИППО российскому МИДу, который в тот момент вел переговоры с союзниками о послевоенном статусе Ближнего Востока⁷². В докладе утверждалось, что Россия должна отказаться от идеи приобретения собственных алтарей в храме Гроба Господня, так как *status quo* следует охранять, а не нарушать. Приобретение же русскими часовен будет воспринято католиками как прецедент к расширению своих владений у святых мест. Вполне достаточно поэтому договориться с иерусалимским патриархом и Святогробским братством о предоставлении русским права служить на их алтарях в определенное время. В целом же надо признать за Россией, «как первенствующей православной держа-

⁷² [Ряжский П.И.] Вопросы, связанные с восстановлением деятельности Императорского Православного Палестинского Общества в Святой Земле по окончании войны с Турцией, 28 февраля 1915 г. / Подг. текста, вступ. ст. и коммент. Н.Н. Лисового // Православный палестинский сборник. Вып. 111. М., 2015. С. 117–166.

вой и покровительницей православия, преимущественное право на охрану Св. мест, принадлежащих Православной Церкви, на приведение их в должный порядок...»⁷³. Такой подход в корне противоречил взглядам великой княгини Елизаветы Федоровны и М.П. Степанова. В письме князю А.А. Ширинскому-Шихматову Михаил Петрович, в общих чертах изложив проект о передаче двух часовен в храме Гроба Господня в собственность России, эмоционально спросил: «мы, по мнению П. Ив. [Ряжского] должны будем от сего отказаться??!!», на что сам же ответил: «Сомневаюсь»⁷⁴. Однако позиция М.П. Степанова (фактически — великой княгини) не была учтена Петроградским руководством ИППО. В окончательный вариант текста П.И. Ряжского, утвержденный на совещании ИППО 29 мая 1915 г., изменения не были внесены. Таким образом, великая княгиня и М.П. Степанов неожиданно встретили оппонентов в числе своих же подчиненных — ключевых сотрудников ИППО.

Надо сказать, что Елизавета Федоровна и М.П. Степанов были далеко не одиноки в своих представлениях об интересах России. Буквально в это же время заявления о необходимости наличия у России собственных алтарей в главных палестинских храмах звучали с трибуны Государственной думы⁷⁵. В апреле 1915 г. видный специалист по церковной истории Византии и поствизантийского Востока, член совета ИППО и многолетний редактор издания «Сообщения ИППО» И.И. Соколов по поручению Святейшего Синода также подготовил секретный доклад для российского МИДа, посвященный послевоенному устройству Ближнего Востока. В отличие от П.И. Ряжского, И.И. Соколов считал вполне возможным пересмотр status quo святых мест с включением «в состав его участников нового представительства — от имени Русской Церкви». По его мнению, «это участие Русской Церкви и должно выразиться не в чем ином, как в равночестном ее праве совершать богослужения у Гроба Господня на одинаковом с иными Церквями положении»⁷⁶. Очевидно, что взгляды И. Соколова (и, соответственно, стоявшего за ним

⁷³ Там же. С. 137.

⁷⁴ Письмо М.П. Степанова князю А.А. Ширинскому-Шихматову, 8 марта 1915 г. // Там же. С. 168.

⁷⁵ Герд Л.А. Русские проекты будущего Палестины после окончания Первой мировой войны // Религии мира: История и современность. 2006–2010. М.; СПб., 2012. С. 555.

⁷⁶ Соколов И.И. Константинополь, Палестина и Русская Церковь // Религии мира: История и современность, М., 2002. С. 192.

Святейшего Синода) были значительно ближе позиции великой княгини и М.П. Степанова, чем взглядам П.И. Ряжского.

В случае реализации заключенного в апреле—мае 1916 г. Соглашения Сайкса—Пико—Сазонова, предусматривавшего раздел Османской империи, при котором Палестина должна была перейти под международное управление, у России появились бы новые возможности для осуществления проекта русских алтарей в храме Гроба Господня. Союзникам было объявлено, что российские интересы в Палестине — главным образом, духовные, поскольку здесь располагаются святые места. В своих воспоминаниях о ходе переговоров министр иностранных дел С.Д. Сазонов посчитал необходимым указать, что ИППО, «в силу общего правила, что на Востоке все так или иначе связано с политикой, не было лишено некоторого политического значения, являясь показателями русского влияния»⁷⁷, иными словами, российскому МИДу при ведении переговоров с союзниками приходилось учитывать интересы и позицию ИППО.

Палестинские совещания в ИППО в январе 1917 г.

19–24 января 1917 г. ИППО, ввиду приближавшегося окончания войны и необходимости обеспечения правого положения своих учреждений в Палестине и Сирии при заключении мирного договора, созвало шесть совещаний для выработки новых рекомендаций для МИДа. На этот раз в совещаниях участвовали не только члены ИППО, но и представители РПЦ (архиеп. Арсений (Стадницкий), архиеп. Сергей (Страгородский)), государственные и общественные деятели (А.Ф. Круглов, П.Б. Мансуров и др.), авторитетные ученые — востоковеды, византилисты, археологи, историки Церкви (Ф.И. Успенский, Б.А. Тураев, Н.Я. Марр, Я.И. Смирнов, И.И. Соколов, И.Г. Троицкий, Н.Н. Глубоковский, С.С. Аверкиев, Г.Д. Батюшков, В.Н. Бенешевич, А.И. Бриллиантов, М.А. Дьяконов, С.А. Жебелев, Н.Ч. Зайончковский, И.С. Пальмов, Н.Л. Окунев, Б.Ф. Фармаковский и др.). Таким образом, само мероприятие носило публичный характер. Одним из обсуждавшихся вопросов был проект о самостоятельных русских алтарях у святых мест. Были высказаны две противоположные позиции, одна отражала взгляды П.И. Ряжского, другая — М.П. Степанова (в действительности, великой княгини Елизаветы Федоровны). Разгорелась дискуссия.

⁷⁷ Сазонов С.Д. Воспоминания. Париж, 1927. С. 317.



Придел изголовья Гроба Господня у западной стены кувуклии.
Современная фотография

Против устройства русских алтарей у главных христианских святынь был выдвинут целый ряд аргументов, в большинстве своем сводившихся к необходимости соблюдения status quo: 1) русские и до войны имели право пользоваться общими алтарями, при этом богослужение частично совершалось на славянском языке; 2) алтари, не принадлежавшие всем христианским исповеданиям, являются собственностью вероисповедания, а не народа. Устройство русских алтарей означает нарушение status quo и станет прецедентом для других православных поместных церквей и католиков; 3) появление русских алтарей может быть воспринято как раскол среди православных. Россия, претендующая на статус покровительницы вселенского православия в Святой земле, понесет репутационный ущерб; 4) нет физической возможности поставить новые алтари в самых главных святых местах; 5) для охраны русских алтарей в храме Гроба Господня необходимо установить постоянную русскую стражу, что означало бы нарушение status quo и потребовало бы международных переговоров; 6) можно устроить алтари в других святых местах Палестины, при этом status quo не будет нарушен; 7) для России важно было бы иметь часовню у самого Гроба Господня или Голгофы, но эти места являются общим достоянием всех христиан; другие же места

в храме Гроба Господня имеют второстепенное значение. По мнению тех, кто отстаивал необходимость соблюдения status quo, Россия вполне может довольствоваться назначением «отдельных дней и часов для совершения славянского богослужения русским духовенством» в храме Гроба Господня⁷⁸.

Аргументы М.П. Степанова строились на том, что дарственный договор о передаче Эфиопией России часовен в храме Гроба Господня касается только этих двух стран и потому не требует утверждения на международном уровне, соответственно, не ведет к обсуждению status quo. По мнению Михаила Петровича, «следует на [международной] конференции лишь добиться, предъявлением документов, восстановления прав Абиссинии (Эфиопии. — Е.К.)»⁷⁹. Участники совещания также узнали от Степанова, что «абиссинское правительство официально обязалось уступить два престола в храме Воскресения России (часовня коптов, прислоненная к западной стене Кувуклии⁸⁰, и часовня коптов, Архангела Михаила)⁸¹. «В подкрепление законности и правильности» приобретения Россией своих алтарей было «указано на значительные размеры паломнического движения из России в Св. Землю и необходимость правильного, надлежащего удовлетворения духовных нужд русских паломников»⁸².

Здесь столкнулись два мировоззрения — одно исходило из представлений о том, что миссия России должна соответствовать вселенскому характеру православия, другое отстаивало национальные религиозные интересы.

Собственно, на этом история участия ИППО в реализации проекта русского присутствия в храме Гроба Господня заканчивается. Февральская революция 1917 г. перечеркнула все планы, все мечты великой княгини Елизаветы Федоровны. 12 декабря 1917 г. умер М.П. Степанов, 17 июля 1918 г. был убит Николай II, 18 июля — великая княгиня. Советской России часовни в храме Гроба Господня были не нужны.

⁷⁸ Палестинские совещания в ИППО, 19–24 января 1917 г. // АВПРИ. Ф. 337/2. Оп. 873/1. Д. 6. Т. 2. Л. 1084 об. –1085 об.

⁷⁹ Там же. Л. 1085 об.

⁸⁰ Имеется в виду коптский придел Изголовья Гроба. См.: *Король М. Храм Гроба Господня*. М., 2013. С. 104–106.

⁸¹ Палестинские совещания в ИППО, 19–24 января 1917 г. // АВПРИ. Ф. 337/2. Оп. 873/1. Д. 6. Т. 2. Л. 1085 об.

⁸² Там же. Л. 1084 об.

Эфиопский эпилог

Однако, несмотря на выход России из проекта, Эфиопия продолжила заниматься возвращением своих святынь. Прежде всего, эфиопам надо было получить собранные Н.Н. Шедевром документы. Эти бумаги находились в руках бывшего русского чиновника в Константинополе (имя его не установлено), который был согласен отдать их только в распоряжение члена Дома Романовых, как наследника и правопреемника царской семьи.

В 1925 г. представитель Эфиопии абуна Матеос⁸³ обратился за помощью к проживавшему в Европе великому князю Александру Михайловичу, введя его в курс дела. В частности, он сообщил, что, во-первых, деньги на приобретение документов предоставила великая княгиня Елизавета Федоровна; во-вторых, среди бумаг находится подлинный фирман халифа Умара ибн аль-Хаттаба; в-третьих, из документов следует, что эфиопы имеют права на двенадцать участков в Святой земле; в-четвертых, летом 1914 г. в Россию было отправлено эфиопское посольство, но в связи с началом Первой мировой войны оно доехало только до Джибути. Абуна Матеос также сообщил великому князю, что «когда Абиссиния вступит во владение двенадцатью спорными участками, она тут же передаст два из них Русской Православной Церкви для возведения часовни»⁸⁴.

Великий князь выполнил просьбу эфиопов. Получив собранные Н.Н. Шедевром документы, он отвез их в Аддис-Абебу и лично передал расу Тэфэри Мэконнну (будущему императору Хайле Селассие I). Затем эфиопы обратились в Лигу Наций. По словам великого князя Александра Михайловича, документы были отданы на экспертизу профессору Нольду⁸⁵ из Парижа и профессору Шарлю де Виссеру из Брюсселя. Во вступительной части их отчета говорилось: «Написано на основании документов, собранных Его Императорским Высочеством русским великим князем Александром и переданных им Его Императорскому Высочеству Таффари Меконнну (Тэфэри Мэконнну. — Е.К.), наследнику Трона Эфиопии»⁸⁶. По сведениям ве-

⁸³ Вероятнее всего, имеется в виду абуна Матеос (Матфей) XI, 110-й митрополит Абиссинский (1902–1926).

⁸⁴ Александр Михайлович, великий князь. Воспоминания. М., 2004. С. 429.

⁸⁵ Очевидно, имеется в виду профессор Борис Эммануилович Нольде (1876–1948), специалист в области международного права, историк, юрист.

⁸⁶ Александр Михайлович, великий князь. Воспоминания. С. 432.

ликого князя, летом 1932 г. «подкомиссия по мандатам» [Лиги Наций] все еще обещала вынести «быстрое и справедливое» решение»⁸⁷. По сведениям историка Ч. Джесмана, занимавшегося темой русско-эфиопских связей, в 1925 г. великий князь Алексей Михайлович (допущена ошибка, имеется в виду великий князь Александр Михайлович. — Е.К.), посетил Эфиопию и пожертвовал от имени России некую земельную собственность в Иерусалиме в дар Эфиопии⁸⁸. Очевидно, эта информация почерпнута историком не из первоисточников, тем не менее она подтверждает факт поездки великого князя Александра Михайловича.

В феврале 1961 г. Эфиопии удалось на непродолжительное время (всего на 40 дней) забрать у коптов две часовни — часовню Четырех животных (с панно, на котором изображена царица Савская со свитой, подносящая подарки царю Соломону) и часовню архангела Михаила. Наконец, в 1970 г., через три года после установления израильского контроля над Старым городом Иерусалима, новые власти вернули эфиопам две указанные часовни. Копты подали в суд, который постановил, что участки следует вернуть коптам, но окончательное решение должно принять правительство Израиля. Соответствующее решение до сих пор не принято, поэтому ключи от часовен находятся у эфиопов. На сегодняшний день монастырь Дейр-ас-Султан также принадлежит эфиопам⁸⁹.

Приложение

Письма великой княгини Елизаветы Федоровны Николаю II о русском присутствии на Святой земле

Для продвижения проектов ИППО, нуждавшихся в высочайшем покровительстве, великая княгиня Елизавета Федоровна регулярно использовала свои близкие родственные связи с Николаем II. Основной темой публикуемых ниже ее писем императору является проект русского присутствия в храме Гроба Господня в 1914 г. Также затрагиваются проблема

⁸⁷ Там же. С. 438.

⁸⁸ *Jesman C.* The Russians in Ethiopia: An essay in futility. London, 1958. P. 146–147.

⁸⁹ *Соколовский В.* Эфиопское присутствие на Святой Земле в свете пребывания императора Хайле Селассие I в Иерусалиме в 1936 г. // Иерусалимский православный семинар. Вып. 2. М., 2011. С. 115–118.



Великая княгиня Елизавета Федоровна (не ранее 1910 г.)

взаимоотношений ИППО с Русской духовной миссией в Иерусалиме⁹⁰ и другие насущные вопросы.

Переводы писем на русский язык впервые были опубликованы в 2011 г. в сборнике «Письма преподобномученицы великой княгини Елизаветы Феодоровны» (М., 2011; 2-е изд., испр. и доп. М., 2019. С. 251–254) в составе группы документов «Письма к императору Николаю II». Публикация, не лишенная фактических ошибок, сопровождалась минимальным комментарием ввиду того, что переводчики не были знакомы с литературой по настоящей теме.

Письма впервые публикуются на языке оригинала. Документы приводятся в хронологическом порядке. Даты приведены по старому стилю. Авторские подчеркивания сохранены. В остальном документы приведены в соответствии с современной орфографией и пунктуацией. Для настоящего издания письма были заново переведены Л.В. Кузнецовой, комментарии написаны Е.Ю. Ковальской.

⁹⁰ Данная тема подробно рассмотрена в статье Е.Ю. Ковальской «Конфликт Императорского Православного Палестинского Общества и Русской духовной миссии в Иерусалиме в 1909–1914 гг.: новое прочтение» (Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2024. Вып. 116. С. 64–78).

1. Письмо от 15 июня 1914 г.

15 June 1914

+ day of St. John metrop. of Moscow

Darling Nicky

May God's blessings be on the great great event! To you I come to pour out my full heart and beg you darling to read these lines with indulgence as I will put into my letter all I feel simply not thinking out my phrases and hope they won't seem without tact or pushy or meddling in what is not my concern.

Two years I have borne my precious secret about Jerusalem like a mother carries her precious one and when the moment comes and it has to appear before the world she fears and is joyful and wishes to prepare all for its comfort and that others should partake in her joy. But in her joy there is fear how will all succeed, will everything be ready and perfect to accept the precious Darling.

I now am in an anguish until the day of days when the first mass will be said in Russian in our church near Christ's tomb by our clergy! God is indeed merciful if this great day will be.

Dear! did the Abyssinians only ask to present themselves keeping their mission a secret? I know they must pass Constantinople for the affirmation of their affair; it is a formality they must go through but I suppose simple to do when they say his Majesty the Emperor of all Russia will receive us. How about Sazonoff? he is religious, but is he craintif — it seems to me the affair must be kept still secret not get into the newspapers before they appear and the effect will be then doubly beautiful and then with energy send yours to take possession before the jealousy and envy of other countries come into play — they have no rights — once given you legally and full of love and gratitude from the Abyssinians what is their own, nobody may discuss. Chefdoeuvre is in Jerusalem for the moment when he had terminated all the affair — all the details you have in Stepanoff's доклад.

I telegraphed about the change of the archimandrite Leonide whom our ex-metropolitain Vladimir protects, because Sabler told me there is a great disorder in his affaires in the mission. Sabler wanted the Arch. Ювеналий of Novgorod but bishop Arseni wants to keep him, else certainly he would be good. There is a friend of his and higher as strength of character and brains and a deep deep religious man the Arch. German as the head of the Seminary near st. Serguis (Gefsimania). Sabler admires him immensely, he is young, energetic and I should say could «tenir tete aux affaires politiques et de l'eglise entre les greques et tous les autres chretiens arabes...» I am afraid if one does not name the new archimandrite now, Leonide won't leave if he

hears there is a question of having our church at Jerusalem. Then it seems to me one could consecrate the new candidate as bishop and have our bishop there. Think of the colossal impression in Russia when they hear we enter the Sepulchre a crusade without a war, not either «un achat» mais «un don de gratitude». I tremble with joy and fear it is all so infinitely kind of God!!

Today I took the Holy Communion, my soul overflowing. Oh how happy Serge would have been!! how happy your father!! — Did I ever tell you that directly after his death Xenia and I were the only ones who saw him in our dreams? I had three:

1/ In the garden of Gatchina Xenia and I stood near Papa's armchair he was ill and yet we understood he was dead and marveled to see him.

2/ At Kranichstein we all all were in the narrow corridor with stag heads the little rooms opened doors: Papa in one in an armchair Xenia and I on each side and we watched you passing us to go out and I turned to him «Oh you although dead have the possibility to be amongst us, why do you not help Nicky it is so difficult for him to reign».

3/ All at once I found myself alone with him in the church of Jerusalem and we silently (always he was silent with a calm calm expression) looked from the top chapel onto the Sepulchre, it was peaceful and cool and through a narrow window below I saw a sunny bright garden in which you all — especially Mama — were talking merrily. I thought — oh why are they out there in the noise when here with him it is so peaceful — is that not strange and the dream has remained clear in my brain and soul.

What a great day it will be for our pilgrims, how our Palestine society now will grow and must grow hand in hand with the mission — oh how I long to be there! Won't you go for the autumn. Do you allow me to say some combinations I have — or you just write me: «Old goose shut up I know what I want to do, you just sit still». God bless you all in prayers ever near.

Your sister Ella.

ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 1254. Л. 111–116 об.

15 июня 1914 г.

+ день свт. Ионы, митрополита Московского

Милый Ники!

Да благословит Господь это великое, великое событие! К тебе прибегаю, чтобы излить душу свою. Умоляю, милый мой, прочти эти строки со снисхождением, ибо я вкладываю в них все, что чувствую, — просто,

не заботясь о фразах и надеюсь, тебе это не покажется неделикатным и навязчивым, и что я вмешиваюсь в дело, которое меня не касается.

Два года втайне я вынашивала драгоценное для меня дело об Иерусалиме⁹¹, как мать вынашивает свое драгоценное дитя. А когда приходит время ему появиться на свет, она и боится, и радуется, и старается приготовить все для его удобства, и хочет поделиться с другими своей радостью. Но в этой радости таится и опасение: удачно ли все пройдет, все ли готово, все ли предусмотрено для приема ее драгоценного младенца.

И вот я сейчас в мучительном ожидании этого величайшего дня, когда нашим духовенством будет отслужена первая литургия на русском языке в нашей церкви у Гроба Господня! Воистину будет милость Господня, если этот великий день настанет!

Дорогой! Верно ли, что абиссинцы ходатайствовали только об аудиенции, держа в секрете свою миссию? Я знаю, им необходимо разрешение Константинополя на поездку — это формальность, ее им придется пройти, но, думаю, это будет легко, когда они скажут, что их примет Его Величество Император Всероссийский.

Что насчет Сазонова⁹²? Он верующий, но *crainitif* (бояливый, робкий — *фр.*). Мне думается, это дело надо держать пока в секрете, чтобы оно не попало в газеты раньше до их приезда (абиссинцев. — *Е.К.*), — тогда впечатление будет вдвойне прекраснее. Затем, не мешкая, отправь своих людей вступить во владение, прежде чем в игру вмешаются ревность и зависть других стран. У них же нет прав: законным образом переданную тебе, в знак любви и благодарности, собственность абиссинцев после уже никто не посмеет оспаривать. Шедевр сейчас в Иерусалиме, до тех пор, пока не закончит все дело (все подробности в докладе Степанова⁹³).

Я телеграфировала о смене архимандрита Леонида⁹⁴, которому покровительствует наш бывший митрополит Владимир⁹⁵, поскольку Саб-

⁹¹ Речь идет о проекте приобретения Россией часовен в храме Гроба Господня. Первые переговоры великой княгини Елизаветы Федоровны и Н.Н. Шедевра прошли в конце 1912 г.

⁹² *Сергей Дмитриевич Сазонов* (1860–1927), министр иностранных дел.

⁹³ *Михаил Петрович Степанов* (1853–1917) — генерал от кавалерии, состоял при великой княгине Елизавете Федоровне (1905–1917), секретарь (1882–1889) и помощник председателя (1889–1917) ИППО.

⁹⁴ *Леонид (Сенцов; 1858–1918)* — архимандрит, начальник Русской духовной миссии в Иерусалиме (1903–1918).

⁹⁵ *Владимир (Богоявленский; 1848–1918)* — смчч., митрополит Московский и Коломенский (1898–1912), митрополит Санкт-Петербургский (Петроградский) и Ладожский (1912–1915), митрополит Киевский и Галицкий (1915–1918).

лер⁹⁶ сказал, что в делах миссии⁹⁷ у него большой беспорядок. Саблер хотел назначить арх[имандрита] Ювеналия⁹⁸ из Новгорода, но его не хочет отпускать епископ Арсений⁹⁹. А так, конечно, он бы очень подошел. Есть у него еще один друг — с более сильным характером и умом, глубоко верующий, арх[имандрит] Герман¹⁰⁰ — ректор семинарии близ [Лавры] св. Сергия¹⁰¹ (Гефсимания)¹⁰². Саблер от него в полном восторге — он молод, энергичен, и, надо сказать, смог бы «*tenir tete aux affaires politique et de l'eglise entre les greques et tous les autres chretiens arabes...*» («вести все политические и церковные дела, [балансируя] между греками и всеми остальными арабами христианами...» — *фр.*). Боюсь, если не назначить нового архимандрита сейчас, Леонид не уйдет, если услышит, что встал вопрос о нашей церкви в Иерусалиме. Кроме того, мне думается, нового кандидата можно бы поставить во епископы, и тогда у нас будет там свой епископ. Представь только, какое будет колоссальное впечатление в России, когда станет известно, что мы совершили крестовый поход ко Гробу Господню — без войны, и даже не «un achat» («покупкой» — *фр.*), но «*un don de gratitude*» («благодарственным дарением» — *фр.*). Я в трепете от радости и страха — это такая бесконечная милость Божия!!

Сегодня я приняла Святое Причастие, и душа моя переполнена. О, как счастлив был бы Сергей¹⁰³, как счастлив был бы твой отец¹⁰⁴!! Говорила ли я тебе, что сразу после его смерти только Ксения¹⁰⁵ и я видели его во сне? Я видела его трижды...

⁹⁶ Владимир Карлович Саблер (1845–1929) — обер-прокурор Святейшего синода (1911–1915).

⁹⁷ Имеется в виду Русская духовная миссия в Иерусалиме.

⁹⁸ Ювеналий (Масловский; 1878–1937) — сщмч., архимандрит, настоятель Юрьева мужского монастыря Новгородской епархии (1910–24.08.1914), епископ Каширский (1914–1917), архиепископ (1923).

⁹⁹ Арсений (Стадницкий; 1862–1936) — архиепископ Новгородский (1910–1933), митрополит (1917).

¹⁰⁰ Герман (Ряшенцев; 1883–1937) — сщмч., архимандрит (1912), ректор Вифанской духовной семинарии (1912–1915), епископ (1919).

¹⁰¹ Имеется в виду Свято-Троицкая Сергиева лавра, где покоятся мощи ее основателя прп. Сергия Радонежского.

¹⁰² Вифанская духовная семинария находилась в Сергиевом Посаде недалеко от Гефсиманского Черниговского скита Свято-Троицкой Сергиевой лавры.

¹⁰³ Сергей Александрович (1857–1905) — великий князь, сын Александра II, супруг великой княгини Елизаветы Федоровны (1884).

¹⁰⁴ Александр II (1818–1881) — император.

¹⁰⁵ Ксения Александровна (1875–1960) — великая княгиня, сестра Николая II, жена великого князя Александра Михайловича.

1) В саду в Гатчине¹⁰⁶ мы с Ксенией стояли возле кресла Рарá. Он был болен, но мы уже понимали, что он умер, и дивились, что видим его...

2) В Кранихштайне¹⁰⁷ мы, все-все, были в узком коридоре, где олени головы на стенах; маленькие покои, открытые двери. Рарá сидел в кресле, Ксения и я по обеим его сторонам, и мы видели, как ты шел мимо нас к выходу. Я повернулась к Рарá: «О, даже мертвый, ты имеешь возможность присутствовать с нами. Отчего же ты не помогаешь Ники? Ему так трудно царствовать».

3) Неожиданно я очутилась с ним в церкви в Иерусалиме¹⁰⁸, мы были одни, и мы молча (он был всегда молчалив и со спокойным-спокойным лицом) смотрели с верхней часовни на Гроб Господень. Было тихо, прохладно, и сквозь узкое оконце внизу я видела сад, залитый солнечным светом, где вы все, особенно Мамá¹⁰⁹, весело о чем-то разговаривали. Я подумала: «О, почему они там, снаружи, в этом шуме, в то время как здесь, с ним, так покойно...» Не странно ли? И сон этот так явственно запечатлелся в моей памяти и душе.

Какой же великий день настанет для наших паломников! И как теперь разрастется наше Палестинское Общество, и оно должно расти непременно рука об руку с миссией¹¹⁰. О, как мне хочется быть там! Не поедешь ли ты осенью?

Позволишь ли ты мне высказать кое-какие свои соображения или напишешь просто: «Замолчи, старая гусыня! Сам знаю, что мне делать. Сиди тихо!»

Храни вас всех Господь! В молитвах всегда с вами.

Твоя сестра Элла.

2. Письмо без даты (27 июня 1914 г.)

Darling Nicky,

I am sending you a copy of a most interesting letter which you can keep to add to your other documents. It gives a complete picture of the situation in Abyssinia and seems to me they are truly to be pitied and the noble part

¹⁰⁶ Гатчина — резиденция Александра III.

¹⁰⁷ Кранихштайн — до 1917 г. летняя резиденция гессенских правителей, находится около Дармштадта, Гессен, Германия.

¹⁰⁸ Речь идет о храме Гроба Господня.

¹⁰⁹ Мария Федоровна (1847–1928) — императрица, мать Николая II.

¹¹⁰ Имеется в виду Русская духовная миссия в Иерусалиме.

which Russia before played in protecting this little country would be a joy if was repeated. It seems to me good Sazonoff should also know this as one sees our уполномоченный Чемерзин treats them with contempt, alas this is so often the case with white men to look on the dark races as their inferior and nowhere as you well know is this so developed as in England. I even read very humanitarian and Christian books by English authors showing up the brutality of the English for their black colonies and a lovely story of a vision of Christ's love shown them which opens the eyes of a white man to the understanding that all souls belong to Him and if we want to be Christlike, in the real sense Christians, we must be ready to live and die for them as our fellow creatures.

Chefdoeuvre may God help and protect – he is a patriot and full of energy and has had a difficult time which now with Stepanoff we had found out alas is not yet smoothened down. You see I said to him he must look out – there should be no bloodshed or quarrels, scandals, in consequence he has to be tipping (*des pourboires*) them constantly so as to make those lazy southerners move with more energy, he told me many amusing anecdotes of their laziness, but this has cost him many days of worry and being active, quick and firm, he has always to be pushing them along.

He is in Jerusalem to be there when they arrive and poor man has been ill and had his moments of melancholy hoping so he could do all quicker. Now there is again a stop, wishing to hurry up the affair he promised them a sum of 13,000 for their journey now – three he could give and the 10,000 alas he cannot get, so again he addressed himself by telegraph to Stepanoff in treating to help – up to now the source, unknown to him, where Stepanoff gets the money from to lend him is I, I hoped not to mention this, but must acknowledge having given up to now 75, 000 I cannot anymore. I have sold and scraped up ... and get alas no more, as my year is marked out and nothing remains, and debts I cannot make as it is the 75,000 he will return when his debts will be paid. I would have given to my last farthing for the cause, saying the debt does not exist but my Home must live after my death and I am morally bound to put every saving into it, as my capital I little by little form is still too small to make it live on the footing of the present time.

Forgive my writing these details, but I can't ask some private person and now that you know perhaps you would consent to send the 1,000 pounds English money (that makes about 10,000 roubles) to the address from Troitskoe (that is how we send money and sign Troitskoe) Jerusalem Hotel Fast Chefdoeuvre par la banque internationale du Commerce. Nobody will know who has sent the money, he will think it comes from Stepanoff and when he returns his

debt I will give it you to back. Perhaps Sazonoff might do this secretly, the great thing — simply send from Troitskoe 1,000 pounds to the address of Jerusalem.

The day all is finished and Abyssinia receives its chapels they have written a document promising to give him a big sum and... as recompense for his work, he will pay then his debts to Stepanoff, but as that will leave him with nearly nothing, I mentioned in my first paper, you have, perhaps except the decorations... Russia would pay his debts which seems normal, don't you think? As it is I would have said he has no debts and secret source gives all as a present if my Home was rich, but I pray God may let me live long so as to give little by little to my home a capital to entertain it.

Be an angel and telegraph to me «I shall put sugar on the sweet dish», that will mean «I am sending the money to Chefdoeuvre». He wants it directly as the Abyssinians are sitting and awaiting their money promised from him to go to Russia and before Jerusalem so as to do all quicker.

Forgive me again, I do so hoped not to bore you with money but alas it is impossible.

Just two more questions. May I remind you — perhaps one ought for the moment to leave the Arch. Leonide! His affairs being in a mess, maybe it is an awkward moment to get rid of him? And when the great day comes name a person at the height of the situation which is so delicate — to be well with the Greeks, uphold our mission and join in that with the Palestine Society. Maybe if you have a candidate you will let me know. Until now one always asked the president of the Palestine Society, for us it is so important and Sabler when there was a question about the Arch. Youvenalii directly telephoned to me.

If God grants we can come with Victoria in August after our trip as Alix proposed for the 10th August. What joy if the deputation then arrived, not to see them so much as to be near in prayers that day and partake in your joy.

Apropos of the Synodalnii school, did you speak with Shirinski? Knowing you have such heaps to remember I allow myself to remind you — I sent a paper to Livadia. I am glad you appreciate us giving Costia's boy work and Shirinski is forming the clever little fellow with interest and love, he has the fibre of a father and educator! Clever man!

Forgive this endless letter, remember me please in your prayers, mine so feeble as they are always near you.

God bless you.

Your loving old Sister

Ella.

[P.S.]The branch is from Jerusalem.

ГА РФ. Ф. 601. Оп. 1. Д, 1254. Л. 195–200 об.

Без даты (27 июня 1914 г.)¹¹¹

Милый Ники!

Посылаю тебе копию одного довольно интересного письма¹¹² — ты можешь оставить у себя и приложить к другим бумагам. Оно дает полную картину ситуации в Абиссинии. Мне кажется, их действительно можно пожалеть. И как было бы отрадно, если бы Россия вновь сыграла благородную роль в защите этой маленькой страны, как бывало прежде. Мне кажется, добрый Сазонов тоже должен это знать, так как все видят, что наш уполномоченный Чемерзин¹¹³ обращается с местными презрительно. Увы, часто белые люди смотрят на темнокожие расы как на людей второго сорта. И, как тебе известно, нигде это так не развито, как в Англии. Мне приходилось читать очень человеколюбивые и христианские книги английских авторов, изобличающих жестокость англичан в их черных колониях. Там была одна чудесная история о проявлении любви Христа к этим людям — она раскрывает глаза белого человека к пониманию того, что все души принадлежат Ему; и если мы хотим уподобиться Христу, то должны быть готовы жить с ними и умереть за них как за своих ближних.

Шедевр — помоги и сохрани его Господь, — патриот и полон энергии. Он пережил трудные времена, и у него, как мы со Степановым узнали, увы, пока еще все не улажено. Видишь ли, я велела ему быть осторожным и не допускать кровопролитных стычек, ссор, скандалов и, как следствие, он должен постоянно давать чаевые (*des pourboires* (чаевые — *фр.*)), чтобы заставить этих ленивых южан действовать энергич-

¹¹¹ В письме великая княгиня Елизавета Федоровна указала, что о текущей ситуации в Эфиопии подробно рассказано в одном «интересном письме», которое она предлагает. Великая княгиня также привела сведения о российском поверенном в делах в Абиссинии Б.А. Чемерзине, которые, очевидно, были взяты ею из письма Н.Н. Шедевра М.П. Степанову от 1/14 июня 1914 г. (ИВР РАН, СПб. Разряд III. Оп. 1. Д. 34. Л. 16–18 об.). На первой странице данного письма сделана приписка, вероятнее всего, М.П. Степановым: «Препровождено Его Величеству к письму В[еликой] Княгини 27/VI». Соответственно, 27 июня 1914 г. — дата публикуемого нами письма. Оно было отправлено на следующий день после получения телеграммы от Н.Н. Шедевра из Иерусалима (26 июня), в которой тот сообщал, что все приготовления эфиопского посольства закончены, и просил срочно прислать ему деньги, так как дал слово эфиопам взять на себя расходы по их путешествию (ИВР РАН, СПб. Разряд III. Оп. 1. Д. 34. Л. 18 об.).

¹¹² Речь идет о письме Н.Н. Шедевра М.П. Степанову от 1/14 июня 1914 г.

¹¹³ *Борис Александрович Чемерзин* (1874–1942) — российский поверенный в делах в Абиссинии (1910–1917).

нее. Он рассказывал мне много забавных анекдотов про их лень, но ему она стоила многих дней беспокойства, а сам он — деятельный, стремительный и упорный. Ему приходится постоянно поторапливать их.

Сейчас он в Иерусалиме, чтобы встретить их, когда придут. Бедняга в последнее время болеет и временами хандрил, переживая, что не удастся устроить все это быстрее. И вот, опять все застопорилось. Желая ускорить дело, он пообещал им 13.000 на их нынешнюю поездку. Три [тысячи] он отдал, а 10.000, увы, не смог достать. Так что снова он телеграфировал Степанову с просьбой помочь. До сих пор неизвестным для него источником, из которого Степанов одалживал ему деньги, — была я. Мне не хотелось упоминать об этом, но должна признаться, что на сегодня я дала ему 75.000 — и больше не могу. Кое-что я продала, наскребла... и больше, увы, ничего нет. Мои расходы на год расписаны, и ничего не остается, а долги я делать не могу. Итак, это те 75.000, которые он вернет, когда будет выплачен ему долг. На это дело я отдала бы последний грош, сказав ему, что нет долга, но моя Обитель должна жить и после моей смерти, и я морально обязана вкладывать в нее все свои сбережения¹¹⁴. Ведь мой капитал, который я мало-помалу собираю, пока еще очень мал, чтобы поставить жизнь обители на твердое основание в настоящий момент.

Прости, что пишу тебе эти подробности, но просить у частного лица я не могу. И теперь, поскольку ты все знаешь, может быть, ты согласишься бы послать 1.000 английских фунтов (это примерно 10.000 рублями) из Троицкого (именно так мы пересылаем деньги за подписью: «Троицкое») на адрес: Иерусалим, Отель «Fast», Шедевру, par la Banque Internationale du Commerce (Международный коммерческий банк (?). — Е.К.). Никто не узнает, кто послал деньги. Он подумает, что это от Степанова, а когда он вернет мне долг, я отдам тебе. Возможно, Сазонов сможет сделать это тайно. Большое дело — просто отправить из Троицкого 1.000 фунтов на адрес в Иерусалиме.

В тот день, когда все завершится, и Абиссиния получит назад свои часовни, — они уже составят документ, обещающий выдать ему боль-

¹¹⁴ Великая княгиня Елизавета Федоровна основала Марфо-Мариинскую обитель милосердия в феврале 1909 г. в Москве. В 1914 г. приход денежных средств обители составил 233 528 руб., в том числе пожертвования великой княгини — 108 295 руб. (46,4%). Всего в 1909–1914 гг. Елизавета Федоровна передала обители более 523 105 руб. (55,1% от общей суммы прихода). См. подробнее: Ковальская Е.Ю. Благотворительные организации великой княгини Елизаветы Федоровны: руководство, структура, источники финансирования, жертвователи (1884–1918). Дис. ... к.и.н. М., 2022. С. 277–281.

шую сумму и проч. в качестве компенсации за его труды¹¹⁵, — тогда он выплатит свои долги Степанову. Но, поскольку у него после этого почти ничего не останется (я упоминала об этом в первом письме, оно у тебя), может быть, кроме наград и проч., Россия выплатит его долги? Ведь это вполне естественно, как по-твоему? Я бы и так сказала ему, что у него нет долгов, и тайный источник дает ему все в дар, будь моя обитель богата. Но я молю Бога даровать мне долгую жизнь, чтобы мне удалось мало-помалу собрать капитал для содержания обители.

Будь ангелом и дай мне телеграмму: «Я посыплю сахаром сладкое блюдо», что будет означать: «Высылаю деньги Шедевр». Они нужны ему немедленно, так как абиссинцы сидят и ждут обещанные им деньги, чтобы ехать в Россию, а перед тем — в Иерусалим, чтобы сделать все быстрее.

Еще раз прости, я так надеялась, что уже не придется докучать тебе с деньгами, но, увы, это невозможно.

И еще всего два вопроса. Позволь тебе напомнить — пожалуй, сейчас надо оставить архимандрита Леонида¹¹⁶! Дела у него в беспорядке, может быть, сейчас не самый удобный момент, чтобы избавиться от него? А когда настанет великий день, назначь человека, который был бы на высоте ситуации, столь деликатной — чтобы он имел хорошие отношения с греками, поддерживал нашу миссию¹¹⁷ и мог сплотить ее с Палестинским Обществом. Может быть, дашь мне знать, если найдешь кандидата. До сих пор всегда спрашивали у председателя Палестинского Общества, для нас это так важно. И Саблер, когда встал вопрос об архимандрите Ювеналии, телефонировал мне напрямую.

Даст Бог, мы с Викторией¹¹⁸ приедем в августе, после нашей поездки¹¹⁹, как и предлагала Аликс¹²⁰, к 10 августа. Вот будет радости, если уже

¹¹⁵ Из текста не вполне ясно, идет ли речь об уже составленном документе (он неизвестен) или о том, что он будет составлен к указанному времени.

¹¹⁶ Леонид (Сенцов) — архимандрит, начальник Русской духовной миссии в Иерусалиме.

¹¹⁷ Имеется в виду Русская духовная миссия в Иерусалиме.

¹¹⁸ Виктория (1863–1950) — урожденная принцесса Гессенская и Рейнская, принцесса Баттенбергская (1884–1917), родная сестра великой княгини Елизаветы Федоровны.

¹¹⁹ В июле 1914 г. великая княгиня Елизавета Федоровна вместе с принцессой Баттенбергской Викторией и ее дочерью принцессой Баттенбергской Луизой посетили Нижегородскую, Казанскую, Уфимскую и Пермскую губернии. Поездка была прервана 20 июля из-за начавшейся Первой мировой войны. См. подробнее: Великая княгиня Елисавета Феодоровна. Документы и материалы (1905–1918): В 2 т. / Авт.-сост. Е.Ю. Ковальская. М., 2016. Т. 2. С. 30–35.

¹²⁰ Александра Федоровна (1872–1918) — императрица, урожденная принцесса Гессен-Дармштадтская, супруга Николая II, родная сестра великой княгини Елизаветы Федоровны.

прибудет делегация; не для того, чтобы посмотреть на них — но чтобы быть рядом с вами молитвенно в этот день и разделить вашу радость.

Кстати, о Синодальной школе¹²¹, ты говорил с Ширинским¹²²? Знаю, тебе приходится помнить уйму всего, поэтому позволю себе напомнить, что я выслала бумагу в Ливадию¹²³. Рада, что ты одобряешь нас за то, что мы взяли на работу Костиного сына¹²⁴. Ширинский наставляет умного юношу внимательно и с любовью; в нем есть отцовская жилка и дар педагога. Умнейший человек!

Прости за нескончаемое письмо, поминай меня, пожалуйста, в своих молитвах; мои, пусть и слабы, но всегда с тобой.

Храни тебя Бог.

Твоя любящая старая сестра

Элла.

[P.S.] Эта веточка из Иерусалима¹²⁵.



¹²¹ Имеется в виду Московское синодальное училище церковного пения.

¹²² *Алексей Александрович Ширинский-Шихматов* (1862–1930) — д.с.с., прокурор Московской синодальной конторы (1894–1903), вице-председатель ИППО (1909–1917), председатель Барградского комитета ИППО (с 1911), председатель Православного палестинского общества (ППО; с 6 апреля 1917), председатель заграничной ветви ИППО (1918).

¹²³ В 1913 г. Государственная дума утвердила проект о преобразовании Московского синодального училища церковного пения, однако против этих изменений выступила великая княгиня Елизавета Федоровна. В результате Николай II передал дело на пересмотр Святейшему синоду, который в 1914 г. разработал проект нового устава синодального училища и представил его в Совет министров для одобрения и высочайшего утверждения. См. подробнее: Великая княгиня Елизавета Федоровна. Документы и материалы (1905–1918): В 2 т. / Авт.-сост. Е.Ю. Ковальская. М., 2016. Т. 1. С. 793–795.

¹²⁴ *Олег Константинович* (1892–1914) — князь императорской крови, сын великого князя Константина Константиновича, корнет лейб-гвардии Гусарского полка (1913), пожизненный член ИППО. В июле 1914 г. по поручению великой княгини Елизаветы Федоровны и с разрешения Николая II был командирован в г. Бари для осмотра строительства Барградского подворья ИППО.

¹²⁵ Великая княгиня Елизавета Федоровна нередко посылала Николаю II вместе со своими письмами христианские реликвии.



REFERENCES

1. AVPRI (Archive of Foreign Policy of Russian Empire). F. 142. Op. 497. D. 5246, 5250.
2. AVPRI (Archive of Foreign Policy of Russian Empire). F. 337/2. Op. 873/1. D. 6. Vol. 2.
3. GA RF (State Archive of Russian Federation). F. 601. Op. 1. D. 1254.
4. Institute of oriental manuscripts of the Russian Academy of Sciences (RAS), St. Petersburg. R. III. Op. 1. D. 34.
5. *Ješman C.* The Russians in Ethiopia: An essay in futility. London, 1958.
6. *Léontieff N. de.* Exploration des provinces équatoriales d'Abyssinie. Paris, 1900.
7. Aleksandr Mixajlovich, velikij knyaz`. *Vospominaniya.* Moscow, 2004.
8. Velikaya knyaginya Elisaveta Feodorovna i imperator Nikolaj II. *Dokumenty` i materialy` (1884–1909 gg.) / Author-compilers A.B. Efimov, E.Yu. Kovalskaya; comments E.Yu. Kovalskaya.* St. Petersburg, 2009.
9. *Gerd L.A.* Russkie proekty` budushhego Palestiny` posle okonchaniya Pervoj mirovoj vojny` // *Religii mira: Istoriya i sovremennost`*, 2006–2010. Moscow; Saint Petersburg, 2012. P. 551–578.
10. *Korol` M.* *Xram Groba Gospodnya.* Moscow, 2013.
11. *Lisovoj N.N.* Svyaty`ni Ierusalima i rusko-e`fiopskie otnosheniya koncza XIX — nachala XX v. // *Vostochnoxristianskaya civilizaciya i problemy` mezhregional`nogo vzaimodejstviya.* Moscow, 2004. P. 77–106.
12. *Lisovoj N.N.* Russkoe duxovnoe i politicheskoe prisutstvie v Svyatoj Zemle i na Blizhnem Vostoke v XIX — nachale XX v. Moscow, 2006.
13. *Mednikov N.A.* Palestina ot zavoevaniya ee arabami do krestovy`x poxodov po arabskim istochnikam // *Pravoslavny`j palestinskij sbornik.* St. Petersburg, 1903. Vol. 1.
14. Rossijsko-e`fiopskie otnosheniya v XIX — nachale XX v.: *Sbornik dokumentov.* Moscow, 1998.
15. *Voprosy` obustrojstva Palestiny` posle Pervoj mirovoj vojny` v Sovete IPPO (1915): k 100-letiyu diskussii / Text preparation, introductory*

- article and comments N.N. Lisovoy // Pravoslavny`j palestinskij sbornik. Issue 111. Moscow, 2015. P. 113–215.
16. *Sazonov S.D.* Vospominaniya. Paris, 1927.
 17. *Sokolov I.I.* Konstantinopol`, Palestina i Russkaya Cerkov` // Religii mira: Istoriya i sovremennost. Moscow, 2002. P. 156–196.
 18. *Sokolovskij V.E.* E`fiopskoe prisutstvie na Svyatoj Zemle v svete preby`vaniya imperatora Xajle Selassie I v Ierusalime v 1936 g. // Ierusalimskij pravoslavny`j seminar. Issue 2. Moscow, 2011. P. 109–148.
 19. *Xrenkov A.V.* K istorii russko-e`fiopskix religiozny`x kontaktov // Strany` i narody` Vostoka. Issue XXVII. Afrika: Geografiya, istoriya, kul`tura, e`konomika. Moscow, 1991. P. 180–207.
 20. *Xrenkov A.V.* Rossiya i E`fiopiya: istoriya otnoshenij ot Petra I do Nikolaya II. Moscow, 2022.
 21. *Xrenkov A.V.* Rossiya i E`fiopiya: razvitie dvustoronnix svyazej (ot pervy`x kontaktov do 1917 g.). Moscow, 1992.



Ключевые слова:

храм Гроба Господня, Иерусалим, Эфиопия, Императорское православное палестинское общество, великая княгиня Елизавета Федоровна.

Elena Y. Kovalskaya

THE UNFULFILLED DREAM OF GRAND DUCHESS ELIZABETH FEODOROVNA: THE PROJECT OF RUSSIAN PRESENCE IN THE CHURCH OF THE HOLY SEPULCHRE (1912–1917)



The article discusses Russia's project to acquire ownership of two altars in the Church of the Holy Sepulchre, which would have allowed for permanent Slavic-language services at Christianity's most significant shrine. The project was initiated by retired officer N.N. Shedevr, an adventurous man, who had briefly served for a period under Ethiopian Emperor Menelik II. N. Shedevr proposed that Russia support Ethiopia in a dispute over the return of several chapels in the Church of the Holy Sepulchre that had been seized by the Copts. An agreement was reached that, should the Ethiopians prevail, they would transfer two chapels to Russia. In need of funds and high-level patrons for the project, N. Shedevr in 1912 sought assistance from Grand Duchess Elizabeth Feodorovna. She enthusiastically endorsed the idea, funding it from her personal finances, and also involved Emperor Nicholas II, who contributed a substantial sum to the initiative. In the summer of 1914, the Ethiopian court was preparing to send envoys to Russia to formalize these agreements, but the trip was canceled due to the outbreak of World War I. Despite N. Shedevr's death in 1915, Elizabeth Feodorovna did not abandon her plans, and the issue of Russian presence in the Church of the Holy Sepulchre was frequently discussed at Imperial Orthodox Palestine Society meetings and in diplomatic circles from 1915 to 1917. The February Revolution of 1917 resulted in Russia's withdrawal from the project.

Key Words: Church of the Holy Sepulcher, Jerusalem, Ethiopia, Imperial Orthodox Palestine Society, Grand Duchess Elizabeth Feodorovna.

Elena Y. Kovalskaya – C.Sc. (History), Head of the Library Services of Church Research Center «Orthodox Encyclopedia».

 Ковальская Елена Юрьевна 

кандидат исторических наук, заведующая библиотечной службой
Церковно-научного центра «Православная энциклопедия»



DOI: 10.35549/HR.2024.2024.48.007

С.А. Кириллина

ЕГИПЕТСКИЙ ПАЛОМНИЧЕСКИЙ МАРШРУТ (ДАРЬ АЛ-ХАДЖ АЛ-МИСРИЙ) — КЛЮЧЕВОЕ ЗВЕНО САКРАЛЬНОЙ ГЕОГРАФИИ МИРА ИСЛАМА (XVII–XVIII вв.)



депты мировых религий издавна воспринимали свои святыни как центры мироздания. Для последователей христианства таковым являлся Святой град Иерусалим с храмом Гроба Господня¹, а для мусульман это была Мекка с главным святилищем ислама Каабой, которую мусульманские картографы помещали в центр мира. Это наглядно демонстрируют круглые карты — *tarrae mundi* прославленного арабского географа XII в., уроженца дальнего Магриба Мухаммада ал-Идриси² и его собрата из Сирии, арабского ученого первой половины XIV в. Ибн ал-Варди³. Именно в святыне места Западной Аравии ежегодно устрем-

¹ Ярким примером этому служит Эбсторфская карта мира (ок. 1234 г.), авторство которой приписывается Гервасию Тильберийскому, настоятелю Эбсторфского монастыря близ г. Люнебург (Германия). В самой сердцевине карты располагается Иерусалим с изображением восстающего из Гроба Иисуса Христа.

² Мухаммад ал-Идриси (ок. 1100–1165) — автор географического сочинения «Нузхат ал-муштак фи ихтирак ал-афак» («Отрада страстно желающего пересечь мир»), заказанного королем Сицилии Роджером II (правил в 1130–1154 гг.).

³ В центре круглой *tarra mundi* из географического трактата Ибн ал-Варди (ум. в 1349 г.) «Харидат ал-аджаиб ва фаридат ал-гараиб» («Жемчужина чудес и перл диковин») помещены *Макка Мукаррама* (Мекка Благородная) и *Мадина Мунав-*

ляются массы правоверных для совершения ритуалов хаджа — одного из пяти столпов ислама.

Чтобы представить традиционное восприятие сердцевины картины мира ислама, воспользуемся ее вербальным, насыщенным символикой изображением, принадлежащим перу мединского богослова и неутомимого путешественника первой половины XVII в. Мухаммада Кибрита. Аравийскому теологу мир ислама виделся как птица в полете. Ее голова маркирует Мекку и Медину, правое крыло устремлено в сторону Ирака, левое — Индии и Китая, дугообразный хвост простирается до Магриба, сердце же находится в Сирии и Египте⁴. Эта яркая метафора выводит нас на значимость египетского паломнического маршрута (*дарб ал-хадж ал-мисрий*), который на протяжении столетий представлял собой одно из ключевых звеньев сакральной географии мусульманского мира.

В Средние века сложилась разветвленная сеть паломнических путей — *дуруб ал-хадж*, которые с четырех сторон света вели к *ал-харамайн аш-шарифайн* — «двум священным запретным городам» Мекке и Медине. Среди сухопутных паломнических треков выделялись пять: иракский, или «пути Зубайды» (*дарб Зубайда*)⁵, сирийский, известный как «путь султана» (*ад-дарб ас-султаний*), йеменский, оманский, а также египетский (*дарб ал-хадж ал-мисрий*).

Удобное географическое расположение Египта на перекрестке торговых путей в Хиджаз⁶ благоприятствовало развитию паломнического движения. Начало оформления египетского паломнического маршрута со стартовым пунктом в Каире относится к ранним исламским временам, когда на нем появились первые караванные стоянки. Однако

вара (Медина Пресветлая). На картах ал-Идриси и Ибн ал-Варди юг находится сверху, а север — снизу, и чтобы адаптировать их для европейского восприятия, их нужно перевернуть.

⁴ Данное символическое описание мироздания, содержащееся в трактате Мухаммада Кибрита (ум. в 1659 г.) «Рихлат аш-шита' ва-с-сайф» («Путешествие зимой и летом»), почерпнуто из: Краюшкин Н.Р. Система культурно-интеллектуального обмена в арабо-мусульманском мире XVII — начала XVIII в. (на примере творчества 'Абд ал-Гани ан-Наблуси). Дисс. на соискание уч. ст. канд. ист. наук. М., 2020. С. 134.

⁵ Назван так в честь Зубайды бинт Джа'фар (ум. в 831 г.) — жены аббасидского халифа Харуна ар-Рашида (правил в 786–809 гг.), которая прославилась своей благотворительностью и прежде всего финансированием обустройства паломнического маршрута из Багдада в святые земли ислама путем строительства караван-сараяв и улучшения организации водоснабжения паломников.

⁶ Хиджаз — горная цепь и одноименная историческая область на западе Аравии.



«Перевернутая» карта мира Мухаммада ал-Идриси (ок. 1100–1165). Реконструкция

большинство опорных пунктов (*маназил*, ед. ч. *манзил*) были основаны в эпоху мамлюков (1250–1517 гг.). К началу XIII в., когда еще на сирийском пути хаджа паломники довольствовались защитой и комфортом лишь в нескольких укрепленных пунктах, египетский маршрут был уже оснащен жизненно важными форпостами с хранилищами запасов воды.

В 1267/68 г. мамлюкский султан аз-Захир Бейбарс из династии Бахритов (на престоле с 1260 по 1277 г.) провел реорганизацию и упорядочивание египетского паломнического каравана (*ракб ал-хадж ал-мисрийй*), двигавшегося в Мекку через Синайский полуостров. Ему также приписывается установление в 1272 или 1277 г. традиции посылки из Каира в Мекку специального ритуального атрибута — *махмала* (араб. паланкин, носилки), который воспринимался как своеобразная эмблема султанской власти.

По другой версии, этот обычай восходит к периоду правления Шаджарат ад-Дурр (ум. в 1257 г.), любимой жены аййубидского султана ас-Салиха Наджм ад-Дина (правил в 1240–1249 гг.), патронессы зодчества и единственной женщины, занимавшей египетский трон, правда всего в течение трех месяцев (1250 г.)⁷. Согласно легенде, она совершила хадж в роскошном *худаге* — крытом паланкине, затем в течение не-

⁷ О ней см.: *Ruggles D.F. Tree of Pearls: The Extraordinary Architectural Patronage of the 13th-Century Egyptian Slave-Queen Shajar al-Durr*. Oxford: Oxford University Press, 2020.



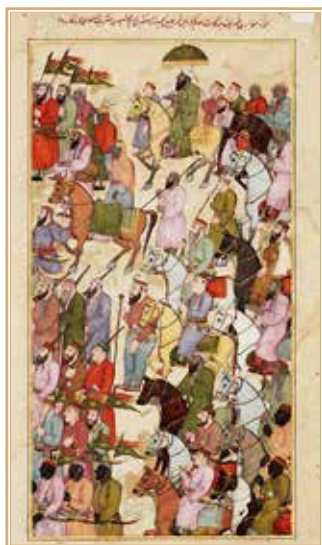
Карта мира Ибн ал-Варди (ум. в 1349 г.). Копия XVII в.

скольких лет ее пустой паланкин отправляли с паломническим караваном в Хиджаз от имени государства, а последующие правители Египта продолжили посылку в Мекку крытых носилок (*махмал*)⁸. Для рядовых египтян он символизировал Каабу, и считалось, что прикосновение к этой своеобразной святыне приносит благословение Аллаха.

Для сильных мира сего *махмал* означал нечто большее: акт посылки этого ритуального атрибута в святыне земли ислама воплощал их притязания на суверенитет над священными городами — Меккой и Мединой. Не случайно один из стихотворцев османской поры цветисто воспедал непреходящую значимость *махмала* для египтян: «Счастливым Египет, ему нет подобного; здесь три наслаждения и удовольствия: шествия султана, разлив Нила и *махмал* с дарами в день, когда его несут»⁹. Всего

⁸ Лэйн Э.У. Нравы и обычаи египтян в первой половине XIX века / Пер. с англ. А.С. Рапопорт. М.: Наука, 1982. С. 344, 430–431. Согласно описанию египетского историка, знатока обычаев египтян Ахмада Амина (1886–1954), *махмал* османского образца представлял собой деревянное сооружение пирамидальной формы, установленное на квадратной раме. Он покрывался чехлом из шелка, богато расшитым золотом и окаймленным бахромой. На ткань наносились коранические надписи и изысканные орнаменты. По углам *махмала* были установлены четыре шпилья из позолоченного серебра. Спереди на верхней части полотнища обычно помещалась *тугра* (персональный знак) султана. Подробнее см.: Амин Ахмад. Камус ал-‘адат ва-т-такалид ва-т-та‘бир ал-мисрийя (Словарь египетских нравов и обычаев). Ал-Кахира: Матба‘ат Ладжна ат-та‘риф ва-т-тарджам ва-н-нашр, 1953. С. 360, 391.

⁹ Ал-Джабарти Абд ар-Рахман. Египет под властью Мухаммада Али (1806–1821) / Пер. с араб. Х.И. Кильберг. М.: Наука, 1963. С. 511.



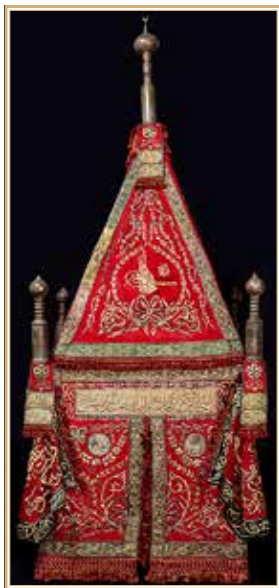
Амир ал-хадж египетского каравана на пути из Мекки в Медину.
Индийская миниатюра, между 1677 и 1680 г.

в разные периоды в Мекку отправляли 4 *махмала* — из Багдада, Халеба (Алеппо) (в османскую эпоху из Дамаска), Каира и Йемена.

Изготовление *махмала* поручалось искусным египетским ремесленникам, которые трудились над ним несколько месяцев в каирской Цитадели под контролем уполномоченного чиновника — *махмалдара*. Точно так же на протяжении столетий почетной обязанностью египетских профессиональных корпораций было производство *кисвы* — священного покрывала для главной святыни ислама Каабы. В Египте *кисву* начали изготавливать еще в VII в. при втором «праведном халифе» Умаре ибн ал-Хаттабе (634–644 гг.). Заведенная им традиция продолжилась при Аййубидах (1174–1250 гг.), мамлюках и османах. Готовый полог на Каабу переправлялся в Мекку с паломническим караваном под неусыпным надзором его предводителя — *амир ал-хаджа*. Лишь в 1927 г. по инициативе саудовского правителя Абд ал-Азиза (Ибн Сауда)¹⁰ производство *кисвы* перевели в Мекку.

Обязанности, ложившиеся на плечи *амир ал-хаджа*, были сколь многообразными, столь и непростыми. Он отвечал за комплектование и безопасность египетского паломнического каравана, обеспечивал сохранность *махмала*, *кисвы* и *суррат ал-харамайн* — денежных сумм, посылаемых в святые места ислама во время хаджа. После утвержде-

¹⁰ Абд ал-Азиз (Ибн Сауд) (1875–1953) — эмир Неджда в 1902–1926 гг.; король Неджда и Хиджаза в 1926–1932 гг.; первый король Саудовской Аравии в 1932–1953 гг.



Махмал. Каир, Египет

ния османов на египетской земле выполнение почетных функций *амир ал-хаджа* возлагалось на представителей османской знати. Однако уже к началу XVII столетия права на этот престижный и доходный пост перешли к египетским мамлюкским эмирам, хорошо зарекомендовавшим себя перед Портой¹¹ в качестве умелых военачальников. К исходу XVIII в. должность *амир ал-хаджа* прочно заняла вторую позицию в египетской мамлюкской иерархии (после ее главы — *шайх ал-балада*) и гарантировала ее обладателю практически неограниченное могущество в одной из богатейших провинций Османской империи¹².

Будучи самым популярным паломническим маршрутом в доосманское время, поскольку он аккумулировал массы паломников из Магриба, центральных районов и восточного побережья Африки, с островов Занзибар и Мадагаскар, в османскую эпоху египетский *дарб ал-хадж* обрел соперника в лице сирийского паломнического пути, связывавшего по суше Стамбул с Меккой и Мединой. Однако это никоим образом не сказалось на его значимости и востребованности.

Приняв почетный титул «хранителей двух священных городов» (*хурддам ал-харамайн аш-шарифайн*), османские султаны уделяли осо-

¹¹ Высокая Порта (араб. *ал-баб ал-‘али*) — наиболее часто использующееся наименование центрального аппарата власти Османской империи.

¹² Детали см.: Фахми Самира. Имара ал-хадж фи Миср ал-‘усманиййа, 923–1213 / 1517–1798 (Хадж в Османском Египте, 923–1213 по хиджре / 1517–1798). Ал-Кахира: ал-Хаййа ал-мисриййа ал-‘амма ли-л-китаб, 2001. С. 68–119.

бое внимание организации хаджа по обоим маршрутам. Они ощущали неотвратимую притягательность Мекки и Медины, поскольку контроль над священными городами ислама в международном плане служил им основанием для притязаний на духовную власть над всеми мусульманами-суннитами и для присвоения титула халифа. Не менее актуальным был внутривосточный аспект «паломнической темы»: османскими падишахами хадж заслуженно воспринимался как важный механизм поддержания внутривосточной стабильности, поскольку любые существенные проблемы при его подготовке и проведении могли вылиться в народные беспорядки¹³.

Понятно, почему османские правители неустанно пеклись о поддержании жизнедеятельности арабийских святых мест, задействовав для этого весомую часть ресурсов империи. При этом по устоявшейся традиции ключевая роль в безвозмездном снабжении священных городов всем необходимым отводилась Египетскому пашалыку¹⁴. Связи Египта и Аравии, апробированные почти тысячелетием, предопределили вполне четкие границы египетско-арабийского субрегиона, которые не нарушались в рамках любых государственных образований Ближнего Востока, в том числе и Османской империи. Именно «исламский фактор» играл первостепенную роль в поддержании жизнеспособности этого географического и политико-духовного образования. Не случайно Египет по причине его близости к Мекке и Медине пышно величали «вторым ключом к священной Каабе»¹⁵.

Имеющиеся в нашем распоряжении сведения о численности паломников, отправлявшихся в составе египетского каравана хаджа в земли Западной Аравии в XVIII в., отрывочны и с трудом поддаются верификации. Так, британский путешественник Ричард Покок (1704–1765) в своем «Описании Востока 1743 и 1745 гг.» определял число пилигримов, объединенных в египетский караван, в 40 тыс. человек¹⁶. Патриарх

¹³ См.: *Barbir K.K. Ottoman Rule in Damascus, 1708–1758*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980. P. 175–176; *The Hajj: Pilgrimage in Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. P. 102.

¹⁴ Пашалык — территория, управляемая пашой, здесь — провинция Османской империи.

¹⁵ *Наполеон*. Избранные произведения / Пер. с фр. М.: Воениздат, 1956. С. 619. Подробнее об уходящей в глубь веков теснейшей связи Египта и Аравии, которая была прежде всего основана на исламском факторе, см.: *Кириллина С.А., Родригес А.М.* Ислам в судьбах египетско-арабийского субрегиона (XVIII — первая треть XIX века). М.: Изд-во МГПУ им. В.И. Ленина, 1995. С. 74–107.

¹⁶ *Pococke R. A Description of the East and Some Other Countries*. 2 vols. Vol. 1. *Observations on Egypt*. London: Printed for the Author by W. Bowyer, 1743. P. 186.



Маршруты хаджа с Африканского континента

французских арабистов-османистов Андре Рэмон и его коллега Жан-Жозель Брежон, говоря о конце XVIII в., предлагают ориентироваться на цифры от 30 до 40 тыс.¹⁷

Как выезд паломников из Каира, так и их возвращение из святых земель ислама обставлялись с необычайной торжественностью и пышностью. Ставший свидетелем отбытия каравана хаджа из египетской столицы шведский натуралист и врач Фредрик Хассельквист (1722–1752) назвал эту процессию «самым великолепным зрелищем, которое только можно наблюдать на Востоке»¹⁸. С ним солидаризировался польский литератор и путешественник Ян Потоцкий (1761–1815), для которого шествие каравана хаджа по каирским улицам также стало одним из самых незабываемых впечатлений, полученных во время посещения Египта в 1784 г.¹⁹ Неменьший восторг и воодушевление жителей Каира и его предместий вызывало прибытие каравана паломников. «Некоторые египтяне, — отмечал известный британский востоковед Э.У. Лэйн (1801–1876), наблюдавший караван пилигримов на подступах к Каиру, — выезжают... чтобы встретить своих друзей, возвращающихся после паломничества... Мно-

¹⁷ Raymond A. *Grandes villes arabes à l'époque ottomane*. Paris: Éditions Sindbad, 1985. P. 47; Bréjeon J.-J. *L'Égypte française au jour le jour 1798–1801*. Paris: Librairie Académique Perrin, 1991. P. 36.

¹⁸ Hasselquist F. *Voyages and Travels in the Levant in the Years 1749, 50, 51, 52 containing Observations in Natural History, Physick, Agriculture, and Commerce: Particularly on the Holy Land, and the Natural History of the Scriptures*. London: Printed for L. Davis and C. Reymers, 1766. P. 123.

¹⁹ Потоцкий Я. *Путешествие в Турцию и Египет, совершенное в 1784 году* / Пер. с фр. И.И. Кузнецовой // *Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации*. Вып. 2. М.: Наука, 1985. С. 72–73.

гочисленные отряды всадников, которые движутся навстречу каравану с барабанами и трубами, чтобы встретить прибывших из святых мест друзей и сопровождать их при возвращении в столицу, образуют зрелище весьма волнующее»²⁰.

Начинавшийся в Каире маршрут египетского каравана хаджа проходил через Суэцкий перешеек, Синайский полуостров, порт 'Акаба до Мекки. Форпостами на этом пути служили крепости или укрепленные населенные пункты, где дислоцировались небольшие воинские гарнизоны. В них заранее доставлялось продовольствие и накапливались запасы питьевой воды.

Паломники последовательно двигались через расположенный в 20 км от Суэца населенный пункт Аджруд, через форт Нахл (местоположение — в центре Синайской пустыни на полпути от Суэца до 'Акабы), затем через 'Акабу, расположенную на северо-восточной оконечности Красного моря. Потом уже в пределах Аравии они перемещались в южном направлении через форт ал-Мувайлих на аравийском берегу Красного моря, находившийся примерно в 200 км южнее 'Акабы. Затем следовал один из узловых перевалочных пунктов каравана паломников на аравийской территории ал-Азлам, находившийся примерно на полпути от 'Акабы до Янбу и на полпути от Каира до Мекки, за ним ал-Ваджх — место остановки каравана на аравийском побережье Красного моря напротив египетского порта ал-Кусайр, а также порты Янбу и Джидда²¹. Миновав все эти населенные пункты, пилигримы, наконец, добирались до священных городов ислама²².

Альтернативой сухопутного маршрута из Египта в «колыбель ислама» служил морской — из Суэца до главного портового города Хиджаза — Джидды, которую прославленный немецкий путешественник XVIII в. Карстен Нибур метко окрестил «проходным двором паломников»²³. Некоторые партии богомольцев, собиравшиеся в Верхнем Египте, предпочитали добираться до Аравии, следуя по пустынной местности до египетского красноморского порта Кусайр, а оттуда морем в Джидду.

²⁰ Лэйн Э.У. Нравы и обычаи египтян в первой половине XIX века. С. 341.

²¹ О ряде перечисленных населенных пунктов и их оснащенности для удовлетворения нужд пилигримов подробнее см.: Jomier J. Le machmal et la caravane égyptienne des pèlerins de la Mecque (XIII–XX siècles). Le Caire: Publications de l'Institut Français d'Archéologie du Caire, 1953. P. 180–187; 195–198.

²² Для удобства маршрут египетского каравана хаджа традиционно делили на четверти (*арба'*, ед.ч. *руб'*) (каждая протяженностью по 360–400 км): от Каира до 'Акабы, а затем до ал-Азлама, Янбу и Мекки.

²³ Niebuhr C. Voyage de m. Niebuhr en Arabie et en d'autres pays de l'Orient. 2 vols. Vol. 1. En Suisse: Libraires Associés, 1780. P. 147.



Египетский махмал на пути в Мекку. Эстамп, Германия, ок. 1880 г.

Оба варианта — морское путешествие и многодневный караванный поход — были для пилигримов испытаниями на грани человеческих возможностей. Опасностями грозило плавание по акватории Красного моря с его рифами, отмелями и подводными скалами²⁴. В то же время монотонное продвижение по плоскогорью Синайского полуострова и безлюдному засушливому побережью Аравии изматывало до предела, к чему добавлялась нестерпимая жара, если сезон хаджа приходился на знойные летние месяцы. Не случайно Хиджаз был прозван народом «страной солнечного удара» (*балад ал-бакла*). Отмеченная швейцарским исламоведом Адамом Мецем часто встречающаяся в жизнеописаниях средневековых паломников фраза «он умер во время хаджа»²⁵ постоянно возникает и в арабских летописях Нового времени.

Всё же многие пилигримы отдавали предпочтение сухопутному маршруту, руководствуясь зафиксированной в Коране установкой. Согласно аяту 27 суры 22 «ал-Хадж» («Паломничество»), Аллах наказывал Мухаммаду: «Возвести людям о хадже, и они будут прибывать к тебе пешком и на всех поджарых верблюдах с самых отдаленных дорог»²⁶.

Странствие в святые земли ислама с благой религиозной целью было сопряжено не только со значительными, порой непредвиденными расходами, но и с неизбежными опасностями, связанными с негативными

²⁴ См.: Крол А.А. Маршруты хаджа из Египта в Хиджаз через Восточную пустыню и порт Айзаб в IX–XV вв. // Восток (Oriens). 2018. № 2. С. 20–31.

²⁵ Мец А. Мусульманский Ренессанс/ Пер. с нем. Д.Е. Бертельса. 2-е изд. М.: Наука, 1973. С. 259.

²⁶ Коран/ Пер. смыслов и коммент. Э.Р. Кулиева. М.: Издательский дом «Умма», 2004.

факторами, которые деструктивно влияли на хадж. Бичом паломников были эпидемии, обрушивавшиеся на Хиджаз и прилегающие территории с завидной регулярностью. Более или менее интенсивные вспышки острых инфекционных заболеваний, в том числе чумы и холеры, происходили в Западной Аравии чуть ли не ежегодно и уносили тысячи жизней. Неменьшие беды приносили поражавшие паломнический караван эпизоотии. Так, массовый падеж верблюдов во время хаджа 1708/09 г. привел к тому, что многие пилигримы с превеликим трудом добрались до Египта, застревая по пути и бросая свои пожитки²⁷.

Непредсказуемыми последствиями были чреватые контакты с кочевниками, контролировавшими аравийские отрезки *дарб ал-хаджа*. Во избежание нежелательных инцидентов Порты и местные османские власти установили систему выплаты вождям бедуинских племен значительных сумм за право беспрепятственного прохода караванов по ареалам их кочевий²⁸. Однако щедрые дары с целью сдерживания беспредела бедуинской вольницы не всегда служили залогом успешного хаджа. Всё же трагические инциденты, связанные с грабительскими набегами номадов на караваны хаджа, чаще всего случались по причине невыплаты денег за протекцию или непогашение соответствующих неустоек, что в XVIII в. происходило с достаточной регулярностью²⁹.

Хотя возможности воинских гарнизонов, дислоцированных в крепостях (*хисар*) и укрепленных населенных пунктах, расположенных на всем протяжении *дарб ал-хаджа*, по отражению нападения номадов были ограничены³⁰, сыны пустыни предпочитали заставить паломников

²⁷ *Al-Damurdashi Ahmad Katkhuda Azaban*. Al-Damurdashi's Chronicle of Egypt 1688–1755. Al-Durra al-Musana fi Akhbar al-Kinana (The Protected Pearl in the History of Egypt). Transl. and annotated by D. Crecelius and Abd al-Wahhab Bakr. Leiden; New York: E.J. Brill, 1991. P. 136–137.

²⁸ На начало XIX в., по свидетельству швейцарского исследователя Ближнего Востока И.А. Буркхардта (1784–1817), они ежегодно составляли 50–60 тыс. ф.ст. (*Burckhardt J.L. Notes on the Bedouins and Wahábys collected during His Travels in the East*. 2 vols. London: H. Colburn and R. Bentley, 1831. Vol. 1. P. 194; Vol. 2. P. 9, 34).

²⁹ См., напр.: *Al-Damurdashi Ahmad Katkhuda Azaban*. Al-Damurdashi's Chronicle of Egypt. С. 359; *Ал-Джабарти Абд ар-Рахман*. Египет в канун экспедиции Бонапарта (1776–1798) / Пер. с араб. Х.И. Кильберг. М.: Наука, 1978. С. 212–214.

³⁰ Вот как описывал один из опорных пунктов на египетском маршруте хаджа — порт Янбу английский капеллан Джон Овингтон (1653–1731): «Фортификационные сооружения города служат более для того, чтобы пресекать мелкие проявления дерзости и наглости аравитян, чем для защиты от мощного и воинственного противника» (*The Red Sea and Adjacent Countries at the Close of the Seventeenth Century as described by Joseph Pitts, William Daniel and Charles Jacques Poncet*. Ed. by W. Foster. London: Printed for the Hakluyt Society, 1949. P. 180).

врасплох в пустынной местности, устраивая засады в самых неожиданных местах.

Защиту каравана хаджа от бедуинской угрозы мог обеспечить боеспособный подконтрольный *амир ал-хаджу* воинский эскорт во главе с военачальником — *сердаром*, что на поверку не гарантировало благополучный исход стычки с бедуинами. При всех сопутствующих обстоятельствах каждая успешная атака на караван хаджа и захват имущества паломников в качестве «законной» компенсации за невыплаченные дотации «за гарантию безопасности» представляли собой ощутимый удар по устоям османской государственности и ущемляли престиж полномочных представителей властных структур, ответственных за безопасность жизни и собственности султанских подданных.

В Египте на связанные с организацией и проведением хаджа масштабные мероприятия пагубно влияли те занимавшие пост *амир ал-хаджа* мамлюкские предводители, чьи личные выгоды и безудержное стремление к обогащению зачастую превалировали над «священными обязательствами веры» и общегосударственными интересами. Пользуясь отсутствием действенного контроля со стороны османских наместников (*вали*), они нередко с головой погружались в нескончаемые интриги и борьбу со своими политическими соперниками или предпочитали предаваться праздности в ущерб своим обязанностям. Таким образом, именно «паломническая проблема» наиболее явственно высветила многие пороки и изъяны властных структур Египетского пашалыка.

На излете XVIII столетия на смену «мамлюкскому фактору» пришел не менее губительный «фактор внешнего вторжения» в лице восточной экспедиции Бонапарта (1798–1801 гг.). Развертывание французами военных операций в Египте и Сирии, так же как и превращение Аравии в арену затяжных вооруженных столкновений, спровоцированных Саудидами³¹, самым неблагоприятным образом сказывались на паломничестве в «колыбель ислама». Во время сирийского похода Бонапарта (февраль–май 1799 г.), сопровождавшегося оккупацией Синая, египетский *дарб ал-хадж* на участке Суэц–Акаба был полностью блокирован. В этой патовой ситуации вряд ли кто-либо мог отважиться отправиться в паломничество, опасаясь стать жертвой кровопролитий, быть обо-

³¹ На рубеже XVIII–XIX вв. хадж встал перед лицом ваххабитской угрозы. Разрушительная как в политико-идеологическом, так и экономическом плане изоляционистская политика Саудилов, направленная на ограничение паломничества в святые земли ислама, привела к тому, что в начале XIX столетия доступ в Аравию крупных партий паломников из османских владений был закрыт.

бранным французскими солдатами, опальными мамлюками или бесчинствующими бедуинами и вернуться домой на пепелище. В результате в период французской экспедиции в Египет *дарб ал-хадж ал-мисрий* так и остался практически невостребованным³².

Таким образом, хадж не только представлял собой одно из кульминационных событий в жизни мусульман, но и выступал в качестве барометра, мгновенно реагиовавшего на соотношение сил и пертурбации в исламском и, более конкретно, арабо-османском мире и отражавшего уровень дееспособности властителей всех мастей в вопросах организации управления подвластных им территорий.

Обращаясь к идейно-культурному аспекту хаджа, следует особо подчеркнуть, что установление контроля властей над ключевыми паломническими маршрутами, в том числе над египетским, служило делу идеологического единения всемирного сообщества мусульман — *уммы*.

Унаследованный османами от классической эпохи ислама культ знаний, выступавший в роли катализатора феномена «путешествия в поисках знаний» (*рихла фи талаб ал-'илм*), и воспринятая ими от их предшественников — мамлюков-бурджитов и впоследствии усовершенствованная система интенсивного культурно-интеллектуального взаимодействия предстают перед нами в качестве действенного фактора идейного сплочения последователей ислама. В этом отношении значимость паломнических путей — *дуруб ал-хадж* — как важнейших составляющих инфраструктуры интеллектуального обмена в арабо-османском мире трудно переоценить. На пути в святые земли ислама пилигримы охотно посещали центры учености. В *мадрасах*³³, расположенных на *дарб ал-хадже*, им предоставлялась прекрасная возможность заниматься благочестивыми религиозными науками, готовясь к главному событию в жизни.

Нередко пилигримы из числа '*улама*'³⁴ приезжали в исходную точку египетского каравана хаджа — Каир — заблаговременно, порой за год до планируемого паломничества, чтобы с пользой для себя провести это время. Для повышения культурно-образовательного уровня они посещали лекции видных ученых в главной схоластической академии

³² См.: *Ал-Джабарти Абд ар-Рахман*. Египет в период экспедиции Бонапарта (1798–1801) / Пер. с араб. И.М. Фильштинского. М.: Наука, 1962. С. 182, 294; *Jomier J. Le machmal et la caravane égyptienne des pèlerins de la Mecque*. P. 139–141.

³³ *Мадраса* (араб.; тур. *медресе*) — мусульманское духовное училище.

³⁴ '*Улама*' (ед.ч. '*алим*') — мусульманские теологи, хранители религиозной традиции, блюстители канонического права.



Караван хаджа отбывает из Каира в Мекку. Иллюстрация к: *Troisième voyage du sieur Paul Lucas, fait en 1714. Vol. 3. Rouen, 1719.*

Египта — ал-Азхаре³⁵ и других учебных заведений высшего звена, пользовавшихся заслуженной славой в османскую эпоху. Они охотно делились опытом и знаниями со своими собратьями — теологами, законоведами, наставниками молодой поросли, сами вели занятия в *мадрасах* или инициировали ученые дискуссии, расширяя круг своих единомышленников, для взаимного подтверждения уровня профессиональной компетентности обменивались *иджазами* (дипломами, дающими право на преподавание определенного трактата, учения или дисциплины). На книжных рынках споро шла торговля новинками и редкими старинными рукописями, которые пополняли личные библиотечные собрания паломников.

Уже добравшись до аравийских святынь и совершив обряд хаджа, высокообразованные паломники могли надолго оставаться в Мекке или Медине, примыкая к сообществу хиджазских служителей ислама и внося посильный вклад в их многогранную деятельность. Вся эта мыслительная активность, несомненно, содействовала свободной миграции идей и плодотворности интеллектуального взаимодействия. Таким образом, сохранялась традиция путешествия в поисках знания, когда путешественник выступал одновременно в двух ипостасях — и как учитель, и как ученик, а сам хадж способствовал формированию разветвленной сети контактов между выходцами из различных частей мира ислама.

По пути в святые земли ислама и обратно, параллельно с совершением *рихли* — «путешествия в поисках знания» паломники стремились

³⁵ Построенный в конце правления фатимидского халифа ал-Му'изза (953–975 гг.) и первоначально готовивший пропагандистов шиизма, в XII в. при Аййубидах ал-Азхар превратился в суннитскую академию, за которой закрепился высокий статус «кузницы кадров» для многих государств мусульманского мира и «хранителя схоластической учености и оплота суннитского ислама».

насладиться природными и рукотворными красотами, осмотреть исторические достопримечательности (что определяется термином *сийаха*³⁶), а также поклониться святыням ислама, в том числе захоронениям мусульманских «святых» (*аулийа*) для снискания «божественной благодати» — *бараки* (что вписывается в понятие *зийара*), даже если это вело к изменению устоявшегося паломнического пути.

Хотя традиционный маршрут египетского каравана хаджа пролегал через Синайский полуостров, где находится одна из важнейших точек сакральной географии Ближнего Востока — не раз упомянутая в Коране гора Синай³⁷, проход через его пустынную гористую местность был настолько изнурительным, что гора Моисея из египетского *дарб ал-хаджа* была исключена. Тем не менее время от времени паломники решались отделиться от основного шествия богомольцев и совершить на свой страх и риск марш-бросок до горы Моисея. В этом случае смельчаки могли достичь священной горы за полутора суток, двигаясь напрямую из 'Акабы. К числу таких храбрецов относился неутомимый турецкий путешественник Эвлия Челеби (1611–1682), который, по его словам, самостоятельно добрался до Синайской горы, откуда вернулся в Суэц, где влился в египетский караван хаджа³⁸.

Таким образом, вокруг хаджа в зависимости от культурных предпочтений и идейных устремлений, финансовых возможностей и социального статуса того или иного паломника могли группироваться другие типы странствий, как то *рихла*, *сийаха* и *зийара*. Их синтез, который произошел задолго до воцарения династии Османов на Ближнем Востоке, как совершенно справедливо отмечает Н.Р. Краюшкин (Волькенштейн), «в османский период работал, как отлаженный механизм, и способствовал более глубокому погружению паломников в культуру и историю ислама, ... [что] позволяло институту хаджа эффективно выполнять традиционные для него функции по сплочению и просвещению мусульманской общины»³⁹.

³⁶ Араб. путешествие, в современном прочтении — туризм.

³⁷ Гора Синай (*тур Сина*), или гора Моисея (*джабал Муса*) — гора на юге Синайского полуострова, почитаемая приверженцами трех монотеистических религий, в том числе ислама, числящего пророка Мусу (Моисея), которому Аллахом было ниспослано Священное Писание — *Таура* (Тора, Пятикнижие), одним из «стойких» пророков (*улу-л-‘азм*, араб. твердые духом).

³⁸ An Ottoman Traveller: Selections from the Book of Travels of Evliya Çelebi. Transl. by R. Dankoff and S. Kim. London: Eland, 2011. P. 351.

³⁹ Краюшкин Н.Р. Система культурно-интеллектуального обмена в арабо-мусульманском мире XVII — начала XVIII в. С. 196.



Возвращение каравана хаджа в Каир. *Немецкая гравюра с картины К.Е. Маковского «Возвращение священного ковра из Мекки в Каир» (1876 г.)*

На протяжении столетий, в том числе при османах, *дарб ал-хадж ал-мисрий* совершенствовался и модернизировался. На траектории продвижения паломников появлялись новые места для отдыха и водопоя, ремонтировались и расширялись старые. Некоторые стоянки на пути хаджа представляли собой укрепленные пункты с крепостными сооружениями, защитными и сигнальными башнями, каменными водотоками, колодцами и резервуарами (*бирак*, ед.ч. *бирка*) с питьевой водой, небольшими мечетями, постоялыми дворами — *ханами*, загонами для животных, складами и рынками. В сезон хаджа они трансформировались в бурлящие жизнью процветающие селения.

Однако с развитием и модификацией современной инфраструктуры традиционные «паломнические тропы» стали неминуемо приходить в упадок. Заброшенные бастионы, казармы, караван-сарай, каменные цистерны для питьевой воды и иные строения в местах стоянок египетского каравана хаджа постепенно превратились из утилитарных построек в памятники истории и объекты изучения археологов, специалистов по материальной культуре и экспертов по архитектуре, а фотографии и планы полуразрушенных фортов переключивались на страницы научных публикаций, альбомов и путеводителей.





REFERENCES

1. *Amin Ahmed*. Dictionary of Egyptian Customs, Traditions and Expressions [Qamus al-‘Adat wa al-Taqalid wa al-Ta‘bir al-Misriyya]. Cairo: Matba‘at Lajnat al-Ta‘lif wa al-Tarjama wa al-Nashr, 1953. 363 p. (in Arabic).
2. *An Ottoman Traveller: Selections from the Book of Travels of Evliya Çelebi*. Transl. by R. Dankoff and S. Kim. London: Eland, 2011. 520 p.
3. *Barbir K.K.* Ottoman Rule in Damascus, 1708–1758. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980. 235 p.
4. *Brégeon J.-J.* L’Égypte française au jour le jour 1798–1801. Paris: Librairie Academique Perrin, 1991. 442 p.
5. *Burckhardt J.L.* Notes on the Bedouins and Wahábys collected during His Travels in the East. 2 vols. London: H. Colburn and R. Bentley, 1831. 382; 391 p.
6. *Al-Damurdashi Ahmad Katkhuda Azaban*. Al-Damurdashi’s Chronicle of Egypt 1688–1755. Al-Durra al-Musana fi Akhbar al-Kinana (The Protected Pearl in the History of Egypt). Transl. and annotated by D. Crecelius and Abd al-Wahhab Bakr. Leiden; New York: E.J. Brill, 1991. 399 p.
7. *Fabmi Samira*. Imarat al-Hajj fi Misr al-‘Uthmaniyya, 923–1213 / 1517–1798 (The Hajj Mission in Ottoman Egypt, 923–1213 AH / 1517–1798). Cairo: Al-Hayy’a al-Misriyya al-‘amma li al-Kitab, 2001. 436 p. (in Arabic).
8. *Hasselquist F.* Voyages and Travels in the Levant in the Years 1749, 50, 51, 52 containing Observations in Natural History, Physick, Agriculture, and Commerce: Particularly on the Holy Land, and the Natural History of the Scriptures. London: Printed for L. Davis and C. Reymers, 1766. 456 p.
9. *Al-Jabarti Abd al-Rahman*. Egypt before Bonaparte’s Expedition (1776–1798) [Egipet v kanun jekspedicii Bonaparta (1776–1798)]. Transl. from Arabic by H.I. Kilberg. Moscow: Nauka, 1978. 498 p. (in Russ.).
10. *Al-Jabarti Abd al-Rahman*. Egypt during the Expedition of Bonaparte (1798–1801) [Egipet v period jekspedicii Bonaparta (1798–1801)]. Transl. from Arabic by I.M. Filshtinsky. Moscow: Nauka, 1962. 539 p. (in Russ.).

11. *Al-Jabarti Abd al-Rahman*. Egypt under the Rule of Muhammad Ali (1806–1821) [Египет под власт'ю Muhammada Ali (1806–1821)]. Transl. from Arabic by H.I. Kilberg. Moscow: Nauka, 1963. 790 p. (in Russ.).
12. *Jomier J.* Le machmal et la caravane égyptienne des pèlerins de la Mecque (XIII–XX siècles). Le Caire: Publications de l'Institut Français d'Archéologie du Caire, 1953. 240 p.
13. *Kirillina S.A., Rodrigues A.M.* Islam in the Fate of the Egyptian-Arabian Subregion (18th – First Decades of the 19th Century) [Islam v sud'bah egipetsko-aravijskogo subregiona (XVIII – pervaja tret' XIX veka)]. Moscow: Izdatel'stvo MGPU imeni V.I. Lenina, 1995. 194 p. (in Russ.).
14. Qur'an. Translation of Meanings and Comments by E.R. Quliyev [Koran. Perevod smyslov i kommentarii E.R. Quliyeva]. Moscow: Printing House «Umma», 2004. 798 p. (in Russ.).
15. *Krajushkin N.R.* The System of Cultural and Intellectual Exchange in the Arab-Muslim World of the 17th – Early 18th Centuries (based on the Legacy of 'Abdal-Ghaniel-Nablusi) [Sistema kul'turno-intellektual'nogo obmena v arabo-musul'manskom mire XVII – nachala XVIII v. (na primere tvorchestva 'Abd al-Gani an-Nablusi)]. PhD Thesis (History). Moscow, 2020. 249 p. (in Russ.).
16. *Krol A.A.* Hajj Routes from Egypt to Hijaz through the Eastern Desert and the Port of Ajzab in the 9th–15th centuries [Marshruty hadzha iz Egipta v Hidzhaz cherez Vostochnuju pustynju i port Ajzab v IX–XV vv.] // Vostok (Oriens). 2018. № 2. P. 20–31 (in Russ.).
17. *Lane E.W.* Manners and Customs of the Egyptians in the First Half of the 19th Century [Nrav i obychai egiptjan v pervoj polovine XIX veka]. Transl. from English by A.S. Rapoport. Moscow: Nauka, 1982. 436 p. (in Russ.).
18. *Mez A.* Renaissance of Islam [Musul'manskij Renessans]. Transl. from German by D.E. Bertels. Second edition. Moscow: Nauka, 1973. 476 p. (in Russ.).
19. *Napoleon.* Selected works [Izbrannye proizvedenija]. Transl. from French. Moscow: Voenizdat, 1956. 778 p. (in Russ.).
20. *Niebuhr C.* Voyage de m. Niebuhr en Arabie et en d'autres pays de l'Orient. 2 vols. Vol. 1. En Suisse: Libraires Associés, 1780. 464 p.
21. *Pococke R.* A Description of the East and Some Other Countries. 2 vols. Vol. 1. Observations on Egypt. London: Printed for the Author by W. Bowyer, 1743. 310 p.
22. *Potocki J.* A Trip to Turkey and Egypt, made in 1784 [Puteshestvie v Turciju i Egipt, sovershennoe v 1784 godu]. Transl. from French by

- I.I. Kuznetsova // East–West. Researches. Translations. Publications [Vostok – Zapad. Issledovanija. Perevody. Publikacii]. Issue 2. Moscow: Nauka, 1985. P. 35–82.
23. *Raymond A.* Grandes villes arabes à l'époque ottomane. Paris: Éditions Sindbad, 1985. 389 p.
24. *Ruggles D.F.* Tree of Pearls: The Extraordinary Architectural Patronage of the 13th-Century Egyptian Slave-Queen Shajar al-Durr. Oxford: Oxford University Press, 2020. 204 p.
25. The Hajj: Pilgrimage in Islam/ Ed. by E. Tagliacozzo, Sh.M. Toorawa. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. 358 p.
26. The Red Sea and Adjacent Countries at the Close of the Seventeenth Century as described by Joseph Pitts, William Daniel and Charles Jacques Poncet/ Ed. by W. Foster. London: Printed for the Hakluyt Society, 1949. 192 p.

**Ключевые слова:**

Османская империя, Египет, хадж, паломнический путь.

Svetlana A. Kirillina

EGYPTIAN PILGRIMAGE ROUTE (DARB AL-HAJJ AL-MISRIY). A KEY LINK IN THE SACRED GEOGRAPHY OF THE ISLAMIC WORLD (17th–18th CENTURIES)



In the Middle Ages, the Islamic world developed an extensive network of pilgrimage routes to the holy lands of Arabia. The Egyptian Hajj caravan route played a special role, drawing large numbers of pilgrims from the Maghreb, central regions, and the eastern coast of Africa. It traversed the Isthmus of Suez, the Sinai Peninsula, and the port of Aqaba en route to Mecca. As the most popular pilgrimage route in the pre-Ottoman era, the darb al-hajj al-misriy remained significant and in high demand during the Ottoman period. In Egypt, as in other parts of the Arab-Ottoman world, the institution of pilgrimage and its various associated activities demonstrated the effectiveness of local governance. Moreover, the Ottoman sultans' control over key pilgrimage routes, including the Egyptian one, reinforced the ideological unity of the Muslim community, the Ummah.

Under the Ottomans, the darb Al-Hajj Al-Misriy was improved and modernized. New rest stops and watering spots emerged along the pilgrims' route, while old ones were renovated and expanded. Key stops on the Hajj route featured fortified posts with defensive and signal towers, wells, stone water reservoirs, small mosques, inns (khans), animal pens, warehouses, and markets. However, with the development and modification of modern infrastructure, traditional «pilgrimage trails» inevitably began to decline, gradually transforming into historical monuments.

Key Words: Ottoman Empire, Egypt, Hajj, Pilgrimage Route.

Svetlana A. Kirillina – D.Sc. (History), Professor, Head of Department of Middle and Near East History, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University.



Кириллина Светлана Алексеевна



доктор исторических наук, профессор, зав. кафедрой истории стран Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова



DOI: 10.35549/HR.2024.2024.48.008

Д.Р. Жангиев

«ВРАТА КААБЫ»: ДАМАСК И СИРИЙСКИЙ МАРШРУТ ХАДЖА В САКРАЛЬНОЙ ГЕОГРАФИИ ОСМАНСКОЙ СИРИИ В XVI–XIX вв.



эпоху османского господства (1516–1918) Сирия (включая Ливан и Палестину) занимала особенно важное стратегическое положение в системе владений султанов и представляла собой своего рода ключевое связующее звено между Анатолией, Ираком, Хиджазом и Египтом. Наземный путь от османской столицы — Константинополя (Стамбула) до Дамаска среди современников именовался «Султанской дорогой» (*ат-тарик ас-султаний*). Поездка по этому маршруту занимала около сорока дней, и проходил он от Ускюдара (пригорода Стамбула на азиатском берегу Босфора) через Изник, Конью, Адану, Антиохию, Хаму и Хомс¹. В Дамаске «Султанская дорога» переходила в сирийский маршрут хаджа (*дарб ал-хадж аш-шамий*), по которому многочисленные мусульманские паломники направлялись к исламским святыням Мекки и Медины через пустынные пространства к востоку от реки Иордан, а затем через пустыни Хиджаза.

¹ Petersen A. The medieval and Ottoman hajj route in Jordan: an archaeological and historical study. Oxford: Oxbow Books, 2012. P. 52–53.



Дамаск. Фото конца XIX — начала XX в.

Дамаск (наряду с Каиром) служил одним из двух главных пунктов сбора караванов паломников, направлявшихся в хадж. В этой связи сам Дамаск воспринимался как своего рода «преддверие» Мекки и носил почетный эпитет «Врата Каабы» (*Баб ал-Кааба*)². Претендуя на верховную духовную власть и доминирующее политическое влияние в исламском мире, османские султаны уделяли приоритетное внимание проведению хаджа с символами султанской власти («священным знаменем» и *махмалом*³) и защите паломников на всем протяжении пути от Дамаска до Медины и Мекки. Со времени завоевания Сирии и Египта (1516–1517) османским султаном Селимом I в титулатуре правителей обширной империи важное место занимали почетные титулы «Султан ислама» (*Султан ал-ислам*) и «Хранитель Двух Благородных Святынь» (*хадим ал-харамайн аш-шарифайн*) — Мекки и Медины⁴. Ежегодная организация сирийского каравана хаджа, в составе которого из Дамаска в Мекку отправлялись тысячи паломников, приобретала в этой связи

² *Аш-Шихаб, ал-Амир Хайдар Ахмад*. Тарих Ахмад баша ал-Джаззар (История Ахмад-паши ал-Джаззара). Бейрут: Мактабат Антуан, 1955. С. 408.

³ «Священное знамя» (*санджак-и шериф*) — османское церемониальное знамя, символизировало знамя пророка Мухаммада; *махмал* — богато украшенный паланкин, символ покровительства правителя над исламскими святынями Мекки и Медины. Традиция отправки *махмала* в Мекку во время хаджа восходит к XIII в.

⁴ Появление указанного титула в исламской традиции связывается с правлением Салах ад-Дина (1174–1193).

особый религиозный и политический смысл⁵. Покровительство, оказываемое османскими султанами двум священным городам Хиджаза, дополнялось также контролем и попечением в отношении третьей важнейшей исламской святыни — Иерусалима (*Ал-Кудс аш-Шариф*).

Как османские должностные лица, так и простые паломники традиционно воспринимали хадж в качестве гораздо более масштабного и длительного события, нежели набор обязательных обрядов (*манасик ал-хадж*), совершаемых в Мекке. На протяжении четырех веков османского господства над Сирией хадж организовывался и проводился как грандиозное мероприятие государственного масштаба. Обеспечение безопасности паломников с помощью многочисленного вооруженного эскорта и снабжение их водой и продовольствием являлось для османских властей важным средством для демонстрации законности и прочности султанского суверенитета над сирийскими провинциями.

Интересы мусульманских паломников, прибывавших в Дамаск из различных османских владений — от Балкан и Анатолии до Ирака, далеко не ограничивались подготовкой к совершению хаджа. Сам город фактически представлял собой сакральное пространство⁶ благодаря наличию многочисленных исламских святынь и памятных мест, посещение которых было освящено традицией и поощрялось властями. Омейядская мечеть (*джамии бани Умайя*) неизменно оставалась центром религиозной жизни для мусульманского населения города и приезжих мусульман и, кроме того, служила важнейшим образовательным учреждением. Функционирование комплекса мечети в XVI в. обеспечивалось многочисленным штатом *улама* и других служителей ислама, в числе которых было семь имамов и 73 чтеца Корана. При мечети функционировали 14 групп (*халка*) по изучению исламских наук и восемь медресе (*мадраса*, мн. ч. *мадарис*), в которых учащимся предоставлялась возможность как для учебы, так и для проживания⁷.

⁵ *Shafir N.* In an Ottoman Holy Land: The Hajj and the Road from Damascus, 1500–1800 // *History of Religions*. Volume 60. Number 1. August 2020. Chicago: The University of Chicago, 2020. P. 17.

⁶ О различных теоретико-методологических подходах к понятиям «сакральное пространство» (*sacred space*) и пространственном (*spatial*) аспекте изучения религиозной традиции см.: *Knott K.* Religion, Space, and Place (The Spatial Turn in Research on Religion) // *Religion and Society: Advances in Research*. 2010. № 1. P. 29–43.

⁷ *Tamari S.* Ottoman Madrasas: the Multiple Lives of Educational Institutions in Eighteenth-Century Syria // *Journal of Early Modern History*. 2001. № 5 (2). P. 110–111.



Могила Ибн Араби. Дамаск. Современная фотография

Уже вскоре после возвращения в Дамаск из египетского похода в 1517 г. султан Селим I внес личный весомый вклад в формирование османского сакрального пространства Дамаска: по личному распоряжению падишаха в квартале Салихия была возведена купольная мечеть над могилой знаменитого суфийского шейха Мухьи ад-Дина Ибн Араби⁸. Султан относился к его памяти с особым почтением, веря в приписываемое Ибн Араби предсказание о грядущем возвышении и победах османской династии. Мечеть Ибн Араби стала первым важным архитектурным символом османского господства в Дамаске и пользовалась особым почетом и вниманием со стороны должностных лиц. Строительство мечети и учреждение вакфа⁹, который также включал благотворительную кухню (*имарет*), имело двойное символическое значение: победив мамлюков и покорив Сирию и Египет, Селим I одновременно выказывал подчеркнутое уважение к памяти Ибн Араби и утверждал начало новой эпохи османского правления в своих новых владениях.

⁸ *Абу Бакр Мухьи ад-Дин Мухаммад ибн Али ибн Мухаммад ибн Ахмад ибн Абдалла ат-Таи (1165–1240), известный в исламской литературной традиции как Ибн Араби, — мистик и поэт, одна из ключевых фигур в становлении исламского мистицизма (суфизма), среди современников получил почетный титул «Величайший шейх». С 1223 г. постоянно жил в Дамаске, где и был похоронен после своей кончины в 1240 г.*

⁹ Вакф (мн. ч. *аукаф*) — один из важнейших социально-экономических институтов в исламском праве, имущество (как правило, недвижимое), переданное дарителем на религиозные и благотворительные нужды.

В данном контексте важно отметить продолжение традиции почитания могил известных своим благочестием мусульман, которая в Дамаске сложилась задолго до османского завоевания¹⁰.

Султан Сулейман Кануни¹¹, в отличие от своего отца Селима I, не посещал Сирию лично, но при этом повелел построить в Дамаске величественный комплекс культовых и благотворительных зданий, известный как *Ат-Такийя ас-Сулейманийя*¹², включавший мечеть, *мадрасу*, *имарет* и караван-сарай. Дамасский комплекс Сулеймания предназначался в первую очередь для обеспечения нужд паломников. Его строительство, как и его одноименного столичного прототипа, было поручено великому османскому архитектору Синану и началось в 1554 г., т.е. еще до завершения строительства громадной мечети Сулеймания в Стамбуле. По примеру этого масштабного султанского проекта османские наместники Дамаска Ахмед Шемси-паша, Лала Мустафа-паша, Мурад-паша, Дервиш-паша и Коджа Синан-паша¹³ во второй половине XVI в. также учреждали вакфы (*аукаф*) для возведения и содержания крупных комплексов мечетей и благотворительных построек. Особым размахом и величием отличалась построенная по повелению Коджа Синан-паши в центре города около «Султанской дороги» мечеть Синания с прилегающими к ней *мадрасой* и крытым рынком Сук ас-Синанийя¹⁴.

¹⁰ *Shafir N.* In an Ottoman Holy Land: The Hajj and the Road from Damascus, 1500–1800. P. 7.

¹¹ *Сулейман I Кануни* (в европейской традиции — Сулейман Великолепный) — правил с 1520 по 1566 г. Продолжал активную завоевательную политику, упорядочил законодательную и административную системы Османской империи.

¹² *Такийя* (от тур. *текийе*, арабский аналог — *завийя*) — в арабо-мусульманской традиции — обитель суфиев, комплекс построек, включающий, как правило, мечеть (*масджид*), а также помещения для проживания и совершения коллективного *зикра*.

¹³ *Лала Мустафа-паша* (ум. 1580 г.) — османский военачальник боснийского происхождения, в 1563–1568 гг. занимал пост бейлербея Дамаска, в 1570–1571 гг. руководил завоеванием Кипра, в 1580 г. незадолго до своей смерти был удостоен должности садразама. *Ахмед Шемси-паша* (1492–1580) — османский государственный деятель албанского происхождения, бейлербей Дамаска в 1552–1555 гг., в 1579–1580 гг. занимал пост садразама. *Мурад-паша* (ум. 1570 г.) — бейлербей Дамаска в 1568–1570 гг. *Дервиш-паша* — занимал пост бейлербея Дамаска в 1571–1573 гг. *Коджа Синан-паша* (ок. 1506–1596) — османский государственный деятель албанского происхождения, бейлербей Дамаска в 1586–1588 гг., несколько раз занимал пост садразама.

¹⁴ *Kafescioğlu Çiğdem* «In the Image of Rûm»: Ottoman Architectural Patronage in Sixteenth-Century Damascus and Aleppo // Necipoğlu Gülru (ed.). *Muqarnas: An Annual on the Visual Culture of the Islamic World*. Volume 16. Leiden: Brill, 1999. P. 78.



Мечеть Сулеймания. Дамаск. Современная фотография

К югу от центральной части Дамаска, обнесенной крепостными стенами, находится исторический район Ал-Мейдан. Он протянулся более чем на пять километров вдоль маршрута хаджа (*дарб ал-хадж*) и насыщен множеством религиозных построек, включая 21 мечеть и 17 купольных гробниц (*кубба*, мн. ч. *кубаб*). Все эти здания, а также сама топография Ал-Мейдана, широкая центральная улица которого служила продолжением «Султанской дороги», подчеркивали ориентацию османского Дамаска по отношению к маршруту хаджа¹⁵. Таким образом, османские вакуфные комплексы XVI в. в Дамаске органично соседствовали с более старинными постройками и сыграли особо важную роль в «османизации» сакрального пространства города как в институциональном, так и в пространственно-визуальном плане. Традиция посещения Омейядской мечети с ее реликвиями прибывающими в Дамаск паломниками стала дополняться посещением (*зийара*, мн.ч. *зийарат*) могилы «Величайшего шейха» Ибн Араби и величественных османских мечетей, возведенных при попечении султанов и их наместников. Так реализовывался тот процесс, в котором, по верному выражению А. Лефевра, «монументальное пространство становится мета-

¹⁵ Petersen A. The medieval and Ottoman hajj route in Jordan: an archaeological and historical study. P. 54.

форической и квазиметафизической основой общества, благодаря игре замен, в которой религиозная и политическая сферы символически (и церемониально) обмениваются атрибутами — атрибутами власти»¹⁶.

Особую роль в расширении сакральной географии Дамаска в османскую эпоху играли суфийские братства (*тарики*, мн. ч. *турук*). Ко времени османского завоевания Сирии на ее пространстве, как и в других регионах *Дар ал-ислама* уже на протяжении нескольких веков распространялся культ суфийских шейхов-наставников (*машаих*) и святых (*аулийа*), почитавшихся как при жизни, так и после смерти. По мере постепенного формирования мистических братств (*турук*) в XII–XIV вв. могилы выдающихся суфиев становились важными компонентами как городского, так и сельского пространства, обретая функцию объектов массового посещения¹⁷.

В османскую эпоху в городе продолжалась та традиция, которая была заложена еще в первом веке ислама: в городе селились, а затем заканчивали свои дни сподвижники (*сахаб*) пророка Мухаммада и их потомки, набожные мусульманские аскеты-подвижники (*зуххад*) и святые-чудотворцы (*аулийа*). Массовое посещение их купольных гробниц способствовало учреждению новых вакфов (*аукаф*), строительству вблизи гробниц мечетей и завий. В Дамаске могилы *машаих* и *аулийа*, как правило, располагались рядом с завиями или же на городских кладбищах как в пределах средневековых стен, так и в предместьях. К ним направлялись многие паломники в надежде на получение благословения (*барака*), а также с целью услышать от хранителей святынь рассказы о добродетельных деяниях усопших праведников. Посещения гробниц нередко сопровождались встречами паломников с местными *улама* и суфийскими шейхами для ученых бесед¹⁸. Таким образом, репутация города как исламского сакрального пространства базировалась, в том числе, на взаимосвязи центров высокой религиозной учености и многочисленных объектов мистического поклонения.

¹⁶ Lefevre H. The Production of Space. Translated by Donald Nicholson-Smith. Oxford-Cambridge: Blackwell, 1991. P. 225.

¹⁷ Ephrat D. Sufi Masters and the Creation of Saintly Spheres in Medieval Syria. Leeds: Arc Humanities Press, 2021. P. 3–5.

¹⁸ Ephrat D., Mahamid H. The Creation of Sufi Spheres in Medieval Damascus (mid-6th/12th to mid-8th/14th centuries) // Journal of the Royal Asiatic Society. Vol. 25. Issue 02. April 2015. P. 190–191; Meri J.W. A Late Medieval Syrian Pilgrimage Guide: Ibn al-Hawrānī's Al-Ishārāt ilā Amākin al-Ziyārāt // Medieval Encounters. Vol. 7. 2002. P. 3–4.

Важным показателем указанной исторической взаимосвязи стал особый жанр исламской литературы — *кутуб аз-зийарат* (книги посещения). Авторы-составители этих своеобразных средневековых путеводителей описывали места захоронения *аулийа'*, попутно сообщая сведения о их благочестивых деяниях, а также ритуалах, совершаемых около их гробниц с целью обретения *бараки*, исцеления и исполнения других молитвенных просьб. Характерным примером в этой связи служит сочинение дамасского алима XVI в. Ибн ал-Хаурани¹⁹ «Ал-ишарат иля амакин аз-зийарат» («Указания мест посещения»), которое представляется возможным датировать второй половиной XVI в. Текст сочинения Ибн ал-Хаурани²⁰ включает описания более чем ста объектов паломничества как в самом Дамаске, так и в его ближайших окрестностях. Его ценность как исторического источника заключается в том, что он дает возможность оценивать процесс формирования «сакральных пространств» вокруг мест деятельности и упокоения особо почитаемых местных суфийских деятелей.

Указанный процесс активизировался во второй половине XII в. — XIII в., т.е. в зенгидскую и айюбидскую эпохи. В частности, ко второй половине XII в. относится формирование традиции почитания святого шейха Арслана ад-Димашки (ум. после 1145–1146 г.), прославившегося многочисленными чудесами (*карамат*) и праведным образом жизни, граничившим с аскетизмом (*зухд*)²¹. Еще при жизни Арслан ад-Димашки обрел репутацию мистического хранителя и защитника Дамаска от внешней опасности. Согласно местному преданию, он являлся духовным покровителем Нур ад-Дина Зенги²², который с помощью его *бараки* одерживал победы в борьбе с крестоносцами. Неудивительно, что впоследствии могила Арслана ад-Димашки за воротами квартала Баб Тума стала объектом зийарат, и поблизости от нее стали селиться другие

¹⁹ Усман ибн Ахмад ас-Сувайди ад-Димашки, известный как Ибн ал-Хаурани (ум. ок. 1596 г.) — дамаский алим и проповедник, занимал должность помощника (*наиб*) имам-хатыба.

²⁰ Перевод сочинения Ибн ал-Хаурани см.: Meri J.W. A Late Medieval Syrian Pilgrimage Guide: Ibn al-Hawrānī's Al-Ishārāt ilā Amākin al-Ziyārāt // Medieval Encounters. Vol. 7. 2002. P. 19–78.

²¹ Сведения об Арслане ибн Йакубе ал-Джабари ад-Димашки см. в сочинении Ибн ал-Хаурани: Meri J.W. A Late Medieval Syrian Pilgrimage Guide: Ibn al-Hawrānī's Al-Ishārāt ilā Amākin al-Ziyārāt. P. 50–51.

²² Нур ад-Дин Зенги (1118–1174), правил в 1146–1174 гг. — представитель тюркской династии Зенгидов, эмир Дамаска и Халеба, фактический правитель Сирии в период распада державы Сельджукидов. В 1148 г. оказал отпор крестоносцам в период Второго крестового похода.

суфии, возводившие к покойному свою цепь (*силсила*) духовной преемственности. Их могилы, как и могилы их духовного наставника шейха Арслана, оставались объектами массового посещения также и в османскую эпоху²³.

Сакральное пространство Дамаска в качестве «Врат Каабы» оказывалось необычайно притягательным для исламских мистиков, прибывавших в город, в том числе из отдаленных областей *дар ал-ислама*. И пример «Величайшего шейха» Ибн Араби является здесь лишь одним из многих. В ходе переселения в Дамаск известных суфиев и их последователей формировались местные «ветви» (*фуру'*) крупных суфийских *турук*, возникших за пределами Сирии, крупнейшими и наиболее известными из которых были кадирийя, накшбандийя и рифайя. Оформление братства кадирийя как разветвленной сети групп последователей духовного пути святого шейха Абд ал-Кадира ал-Джилани²⁴ с их особой иерархией и системой посвящения (*вирд*) относится к XIV–XV вв. Но в Дамаске, судя по имеющимся сведениям, кадирийя утвердилась на постоянной основе в XVIII в. благодаря деятельности семейства ал-Килани, которое переселилось из г. Хамы и возводило свою генеалогию к самому шейху Абд ал-Кадиру ал-Джилани²⁵. Впоследствии, по мере формирования новых «семейных» ответвлений тарика, в городе росло число кадиритских завий.

Суфийское братство накшбандийя²⁶ распространялось в османских владениях в XVI–XVII вв. и пользовалось вниманием и поддержкой со стороны властей. В Дамаске наибольшее распространение в XVIII в. приобрела ветвь этого братства известная как накшбандийя-муджаддидийя с его подчеркнуто строгим следованием суннитской доктрине. Возникновение накшбандийи-муджаддидийи в османском Дамаске в XVIII в. связано с именем шейха Мухаммада Мурада ал-Бухари (ок. 1640–1720). В дальнейшем в городе жили его потомки, образовавшие

²³ Meri J.W. A Late Medieval Syrian Pilgrimage Guide: Ibn al-Hawrānī's Al-Ishārāt ilā Amākin al-Ziyārāt. P. 40.

²⁴ Абд ал-Кадир ал-Джилани (ок. 1078–1166) — знаменитый суфийский шейх и проповедник, почитается его последователями как святой (вали). Гробница Абд ал-Кадира ал-Джилани в Багдаде является объектом массового посещения суфиев.

²⁵ Хиндави Сихам Мухаммад. Тарих Димашк фи ахд ас-сультан ал-усманий Абд ал-Хамид (История Дамаска в эпоху османского султана Абдул-Хамида). Дамаск: Дар муассасат раслан ли-т-табаа ва-н-нашр ва-т-таузия, 2012. С. 113.

²⁶ Накшбандийя (*ат-тарика ан-накибандийя*) возводит свое название к известному среднеазиатскому шейху Баха ад-Дину ан-Накшбанду (1318–1389). К концу XVIII в. широко распространилось в различных регионах исламского мира.

весьма влиятельную и уважаемую алимскую семью ал-Муради²⁷. В первой половине XIX в. накшбандийя-муджаддийя в Дамаске обрела новый импульс к росту числа последователей благодаря деятельности выдающегося суфийского шейха Дийа ад-Дина Халида (1776–1827)²⁸, который стал основателем новой «ветви» тарикы, получившей в честь него наименование накшбандийя-халидийя. После завершения земного пути шейха Халида (1827 г.) его гробница в Дамаске стала объектом массового посещения и почитания.

История появления в Сирии рифайтской тарикы²⁹ (*ат-тарика ар-рифаййя*) ведет свое начало с XIII в. В Дамаске к XIX в. были известны несколько ее «семейных» ветвей (шейбанийя, таглибийя, рашидийя и саадийя). Каждая из них именовалась в честь своего шейха-основателя. Особой популярностью среди горожан пользовалась саадийя³⁰, известная своими экстатическими практиками, далеко выходящими за пределы привычных представлений о зикре, и в то же время широкой благотворительной деятельностью. Главным центром саадийи в Дамаске считалась завийя, расположенная в южном пригороде Ал-Мейдан³¹. Дервиши саадийи регулярно совершали коллективный зикр в мечети Омейядов после пятничной полуденной молитвы, что считалось особой честью. Кроме того, они участвовали в религиозных шествиях по случаю мусульманских праздников, в церемониях торжественных встреч османских наместников (*вали*)³² и при отправке сирийского каравана хаджа (*кафилят ал-хадж*).

²⁷ В частности, ал-Муради в XVIII в. — первой половине XIX в. контролировали должность ханафитского муфтия Дамаска. См.: Hathaway J., Barbir K. The Arab Lands under Ottoman Rule, 1516–1800. New York: Routledge, 2013. P. 129.

²⁸ Шейх Дийа ад-Дин Халид (1776–1827) — родом из области Шахризур в иракском Курдистане, получил фундаментальное религиозное образование. В 1823 г. переехал в Дамаск, где приобрел репутацию харизматического суфийского наставника, обладающего сверхъестественными способностями, и множество последователей.

²⁹ Эпонимом рифайи стал иракский алим и суфий Ахмад ар-Рифаи (ок. 1119–1182), принадлежавший к роду потомков пророка Мухаммада по линии Хусейна ибн Аби Талиба. Гробница шейха Ахмада ар-Рифаи в южном Ираке является объектом массового посещения. О появлении первых рифайтских завий в Дамаске см.: Ephrat D. Sufi Masters and the Creation of Saintly Spheres in Medieval Syria. P. 25–26.

³⁰ Названа по имени шейха Саад ад-Дина ибн Мухаммада ал-Джибави, жившего в конце XIII в.

³¹ Хиндави Сихам Мухаммад. Тарих Димашк фи ахд ас-султан ал-усманий Абд ал-Хамид. С. 132–133.

³² Там же. С. 119–120.

Для тысяч паломников, собиравшихся ежегодно в Дамаске перед отправлением в длительный путь к *ал-харамайн аш-шарифайн*, важнейший момент наступал, согласно традиции, 15-го числа месяца шавваля, когда при огромном стечении народа процессия во главе с *амир ал-хаджем* начинала свое шествие от стен Омейядской мечети. Расшитый золотом и серебром *махмал*, служивший важнейшим визуальным и церемониальным символом, везли во главе каравана на огромном породистом верблюде рядом со «священным знаменем» (*ас-санджак аш-шариф*). Процессию сопровождали шейхи суфийских *турук* под аккомпанемент музыки барабанов и духовых инструментов. Помимо *махмала* и санджака, неизменным компонентом каравана был доставлявшийся из османской столицы ценный груз султанского денежного дара (*суррат ал-харамайн*), предназначавшийся, в качестве ежегодной субсидии, для потомков пророка Мухаммада, проживавших в Мекке и Медине. Он перевозился под надежной охраной в сопровождении особого должностного лица (*сурре эмини*). Огромная процессия, растянувшись на несколько километров, медленно двигалась по «Султанской дороге» (*ат-тарик ас-султаний*) к южным воротам дамаского пригорода Ал-Мейдан, известным как *Баб Аллах* (Врата Аллаха). Первая стоянка и ночевка, согласно традиции, совершались около мечети Куббат ал-Хадж (Купол хаджа) вблизи селения Кадам³³.

В двух днях пешего пути к югу от Дамаска, у селения Музайриб под защитой османского форта размещался крупный лагерь паломников, служивший общим сборным пунктом. Далее, в пределах южной Сирии³⁴ путь хаджа пролегал через ряд стоянок с укрепленными фортами, в том числе Мафрак, Катрану, Унайзу и Маан, после чего продолжался на территории Хиджаза вплоть до Медины и Мекки. Преодоление в пешем порядке всего пути от Дамаска до Мекки занимало приблизительно сорок дней, и только состоятельные паломники могли позволить себе покупку или аренду верховых и вьючных животных. Большинство же паломников, а также многочисленные погонщики и слуги преодолевали весь долгий путь пешком. Такую картину, в частности, описывал английский путешественник Чарлз Даути, которому в 1876 г. удалось вместе с сирийским караваном хаджа преодолеть путь от Дамаска до Мадаин-

³³ *Burckhardt J.L. Travels in Syria and the Holy Land. London: John Murray, Albemarle street, 1822. P. 53.*

³⁴ На территории современной Иордании.



Дамасский махмал. Фото конца XIX в.

Салеха в северо-западном Хиджазе. По словам Ч. Даути, «Дарб ал-хадж представляет собой не дорогу, а множество тропинок, ежегодно протаптываемых верблюдами через пустынную местность на протяжении многих поколений паломничества»³⁵.

В XVIII в. активность бедуинских племен побуждала Высокую Порту повесить личную ответственность наместников (*вали*) Дамаска за безопасность сирийского каравана хаджа путем совмещения указанной должности с должностью *амир ал-хаджа*. Но значительные финансовые и военные средства, которые вали Дамаска ежегодно собирали в ходе объезда (*даура*) территории вверенной их управлению провинции, все же не смогли предотвратить катастрофическое разграбление бедуинами сирийского каравана в 1757 г., что вызвало широкий резонанс по всей Османской империи.

В XIX в. организация сирийского каравана хаджа столкнулась с новыми вызовами: с 1804 по 1812 г. организованный хадж был практически парализован из-за конфликта османских властей с государством Саудитов, а в 30-х гг. XIX в. — из-за противостояния между наместником

³⁵ *Doughty Ch.M. Travels in Arabia Deserta. London — Boston: Philip Lee Warner, 1921. P. 8.*

Египта Мухаммадом Али-пашой³⁶ и Высокой Портой. После эвакуации египетских войск из Сирии и Аравии в 1840 г. в эпоху распространения пароходных сообщений многие паломники из Стамбула, с Балкан и из Анатолии предпочитали добираться до главных святынь ислама более безопасным морским путем: через Средиземное море до Египта, а затем — через Красное море в Джидду. После завершения строительства и начала эксплуатации Суэцкого канала (1869 г.) указанный морской маршрут, как наиболее быстрый и безопасный, стал еще более востребованным. Но в правление Абдул-Хамида II (1876–1909) недоверие самого султана и его окружения к египетским наместникам-хедивам, которое особенно усилилось после британской оккупации Египта (1882 г.), побуждало поддерживать традиционный сухопутный сирийский маршрут хаджа. В указанное время только он на всем своем протяжении оставался под прямым контролем османских властей, что также способствовало сохранению высокого статуса Дамаска. Продолжением этой политики стало строительство в 1900–1908 гг. Хиджазской железной дороги, соединившей Дамаск с Мединой. Таким образом, прочный контроль над Дамаском как исламским сакральным пространством и отправным пунктом хаджа способствовал поддержанию и укреплению авторитета Абдул-Хамида II в качестве халифа всех мусульман и его стремления духовно сплотить исламский мир в противодействии экспансии Запада³⁷. В этой связи благополучное проведение хаджа с символами султанской власти оставалось важнейшим массовым проявлением исламской религиозности в османском государстве.



³⁶ Мухаммад Али-паша (Мехмет Али-паша, ок. 1769–1849) — османский государственный деятель албанского происхождения, в 1805–1848 гг. наместник (вали) Египта, реформатор и организатор новой египетской армии, стремился проводить самостоятельную внешнюю политику, в 1831–1833 и 1839–1840 гг. находился в открытом противостоянии с султаном Махмудом II и его правительством.

³⁷ Кириллина С.А., Сафронова А.А., Орлов В.В. Халифатизм в панисламском идейном наследии: трансрегиональное измерение // Восток (Oriens). 2020. № 2. С. 85.



REFERENCES

1. *Burckhardt J.L.* Travels in Syria and the Holy Land. London: John Murray, Albemarle street, 1822. 668 p.
2. *Doughty Ch.M.* Travels in Arabia Deserta. London — Boston: Philip Lee Warner, 1921. 623 p.
3. *Ephrat D.* Sufi Masters and the Creation of Saintly Spheres in Medieval Syria. Leeds: Arc Humanities Press, 2021. 156 p.
4. *Ephrat D., Mahamid H.* The Creation of Sufi Spheres in Medieval Damascus (mid-6th/12th to mid-8th/14th centuries) // *Journal of the Royal Asiatic Society*. Volume 25. Issue 02. April 2015. P. 189–208.
5. *Hathaway J., Barbir K.* The Arab Lands under Ottoman Rule, 1516–1800. New York: Routledge, 2013. 319 p.
6. *Hindawi Siham Muhammad.* The history of Damascus in the era of the Ottoman Sultan Abdul Hamid [Tarih Dimashk fi ahd as-sul'tan al-usmanij Abd al-Hamid]. Damascus: Dar muassasat raslan li-t-tabaa va-n-nashr va-t-tauzia, 2012. 240 s.
7. *Kafescioğlu Çiğdem* «In the Image of Rūm»: Ottoman Architectural Patronage in Sixteenth-Century Damascus and Aleppo // *Necipoglu Gülru* (ed.). *Muqarnas: An Annual on the Visual Culture of the Islamic World*. Volume 16. Leiden: Brill, 1999. P. 70–96.
8. *Kirillina S.A., Safronova A.L., Orlov V.V.* Caliphatism in the Pan-Islamic Ideological Heritage: a Trans-regional dimension [Halifatizm v panislamskom idejnom nasledii: transregional'noe izmerenie] // *Vostok (Oriens)*. 2020. № 2. S. 85–95.
9. *Knott K.* Religion, Space, and Place (The Spatial Turn in Research on Religion) // *Religion and Society: Advances in Research*. 2010. № 1. P. 29–43.
10. *Lefevre H.* The Production of Space. Translated by Donald Nicholson-Smith. Oxford-Cambridge: Blackwell, 1991. 454 p.
11. *Meri J.W.* A Late Medieval Syrian Pilgrimage Guide: Ibn al-Hawrānī's Al-Ishārāt ilā Amākin al-Ziyārāt // *Medieval Encounters*. Vol. 7. 2002. P. 3–78.

12. *Petersen A.* The medieval and Ottoman hajj route in Jordan: an archaeological and historical study. Oxford: Oxbow Books, 2012. 240 p.
13. *Shafir N.* In an Ottoman Holy Land: The Hajj and the Road from Damascus, 1500–1800 // *History of Religions*. Volume 60. Number 1. August 2020. Chicago: The University of Chicago, 2020. P. 1–36.
14. *Tamari S.* Ottoman Madrasas: the Multiple Lives of Educational Institutions in Eighteenth-Century Syria // *Journal of Early Modern History*. 2001. № 5 (2). P. 99–127.

**Ключевые слова:**

Дамаск, Сирия, Османская империя, хадж, Мекка, Медина

Dmitriy R. Zhantiev

THE GATE OF THE KAABA: DAMASCUS AND THE SYRIAN HAJJ ROUTE IN THE SACRED GEOGRAPHY OF OTTOMAN SYRIA FROM THE 16th TO THE 19th CENTURIES



The article explores the connections between Damascus's role as one of the two main starting points for the Hajj routes and its reputation as a sacred ground during the Ottoman period. Special attention is given to the Ottoman authorities' tradition of organizing the Syrian Hajj caravan, the monumental construction of religious buildings in Damascus under Ottoman patronage, and the widespread practice of venerating the tombs of Sufi sheikhs and saints. Over four centuries of Ottoman rule in Syria (1516–1918), the Ottoman rulers viewed the Syrian Hajj route as an extension of the «Sultan's Road» from Istanbul to Damascus, which was in turn seen as the «Gate of the Kaaba». Ottoman waqf complexes from the 16th century in Damascus blended seamlessly with older structures and played a crucial role in the «Ottomanization» of the city's sacred spaces, both institutionally and in terms of their spatial and visual impact. The longstanding tradition of pilgrims visiting the Umayyad Mosque and its relics upon arriving in Damascus was enriched by visits to the tomb of «The Greatest Sheikh» Ibn Arabi and the grand Ottoman mosques built under the supervision of the sultans and their viceroys. Sufi brotherhoods played a pivotal role in expanding the sacred geography of Damascus during the Ottoman era. Control over Damascus as the starting point for the Hajj contributed to maintaining and strengthening the authority of the Ottoman sultans as caliphs and guardians of the Islamic holy sites of Mecca and Medina.

Key Words: Damascus, Syria, Ottoman Empire, Hajj, Mecca, Medina.

Dmitriy R. Zhantiev – Ph.D. in History, Associate Professor at the Moscow State University, Institute of Asian and African Studies.

 **Жантiev Дмитрий Рустанович** 

кандидат исторических наук, доцент кафедры истории стран
Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки
МГУ имени М.В. Ломоносова



DOI: 10.35549/HR.2024.2024.48.009

М.А. Рейснер

МЕЖДУ МЕККОЙ И КАИРОМ: «СТАРАЯ» И «НОВАЯ» САКРАЛЬНАЯ ГЕОГРАФИЯ В «КНИГЕ ПУТЕШЕСТВИЯ» И ПОЭЗИИ НАСИР-И ХУСРАВА (1004–1088)



Тема настоящего исследования сформировалась как продолжение прежних работ, посвященных творчеству Насир-и Хусрава. В свое время в соавторстве с Л.Р. Додыхудоевой мы опубликовали статью, посвященную отечественной традиции переводов его «Книги путешествия» («Сафар-наме») на русский язык¹, в которой для анализа были выбраны фрагменты описания Иерусалима (Бейт ал-Мукаддас) и его святынь. Поэтическим произведениям того же автора и определению его роли в истории персидской классической литературы посвящено достаточное количество публикаций, в том числе и работ автора настоящей статьи, в том числе объемный фрагмент монографии² и много-

¹ Додыхудоева Л.Р., Рейснер М.А. «Книга путешествия» («Сафар-нама») Насир-и Хусрава в русских переводах // Восточная классика в русских переводах: обзоры, анализ, критика / Сост. Н.И. Никулин, отв. ред. Б.А. Рифтин. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2008. С. 47–78.

² Рейснер М.А. Персидская лироэпическая поэзия X — начала XIII века. Генезис и эволюция классической касыды. М.: Наталис, 2006. С. 273–304.

численные статьи³, в которых рассматриваются проблемы генезиса дидактико-религиозной тематики и становления аллегорического языка в персидской средневековой поэтической традиции.

О поэзии и прозе этого выдающегося религиозного деятеля, проповедника исмаилизма и поэта написано огромное количество научных работ отечественных и зарубежных исследователей. При этом выбранный нами ракурс рассмотрения материала лишь бегло представлен в одной из глав книги Элис К. Хансбергер «Насир Хусрав — рубин Бадахшана», которая посвящена его пребыванию в Мекке и значению хаджа⁴.

Прозаическая «Книга путешествий» (в разных переводах — Сафарнаме, Сафар-нама, Сафар-намэ) Насир-и Хусрава представляет собой синтез нескольких жанровых составляющих, в котором сочетаются элементы сакральной географии (описание святынь Мекки и Иерусалима), характерные для паломнической литературы, и сведения о городах и местностях в духе традиции арабских географических сочинений, посвященных «чудесам стран» (*‘ajāib al-bilād*). Кроме того, в сочинении присутствуют небольшие занимательные и назидательные рассказы, имеющие близкие аналогии в арабской и персидской адабной литературе⁵.

И все же в прозаической травелогии «Сафар-наме» посещение святых мест (*ziyarat*) является содержательной доминантой и магистральной темой. Это подчеркивали исследователи, обращавшиеся к этому известному сочинению⁶. Сопоставление рассказа о паломническом посещении Насир-и Хусравом Мекки, о котором он детально повествует в «Сафар-наме», и описания ритуалов хаджа в одном из его стихотворных произведений, где на первый план вынесен духовный смысл действий паломника, дает представление о поставленных автором прагматических и художественных задачах. Сравнение этих разножанровых текстов позволяет выявить изначальный творческий замысел и характер

³ Из недавних публикаций см., напр.: Рейснер М.Л. В поисках скрытого смысла: роль внутреннего комментария в поэзии Насир-и Хусрава (XI в.) // *Studia Litterarum*. 2023. Т. 8. № 1. С. 100–125.

⁴ *Hunsberger A.C. Nasir Khusraw, The Ruby of Badakhshan. A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher*. London; New York: Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2000. P. 189–197.

⁵ Адабная литература, литература адаба — комплекс развлекательно-назидательных прозаических сочинений широкого спектра тематики, сформировавшийся в арабской литературе в период расцвета Багдадского халифата (IX в.) и распространившийся в других литературах мусульманского мира.

⁶ См., напр.: Крачковский И.Ю. Избранные сочинения. Т. IV. Арабская географическая литература. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1957. С. 264–265.

ориентации каждого из сочинений на определенный круг слушателей или читателей.

Не менее актуальным в рамках заявленной темы представляется сопоставление описания Насир-и Хусравом в «Сафар-наме» своего пребывания в Каире, не принадлежащем к сакральной географии, и образа того же города, созданного в одной из его программных проповеднических касыд⁷. В этом значительном по объему стихотворном произведении, состоящем из 129 двустиший-бейтов и посвященном обращению автора в исмаилизм⁸, в свойственной ему аллегорической манере поэт создает весьма своеобразную картину того же путешествия и пребывания в Каире и Мисре. Выбранные объекты анализа характеризуют два слоя описания мира, реальный и мистический, связанные с важнейшими философско-религиозными концептами «внешнего» (*zahir*) и «внутреннего» (*batin*), на которых зиждется все литературное и философское творчество исмаилита Насир-и Хусрава.

В свое время в совместной статье с Л.Р. Додыхудоевой нами было высказано предположение, что Насир-и Хусрав задумал «Сафар-наме» не как эзотерическое, а как экзотерическое сочинение общедоступного характера, предназначенное для широкой аудитории⁹. Об этом свидетельствует большое количество разъяснений, касающихся не только местоположения описываемых святынь, их внешнего облика и связи с определенными персонажами Священной истории авраамических религий, но и непосредственно обрядовой стороны поведения паломников во время хаджа: «Если кто-нибудь желает выполнить умрэ¹⁰ и едет из далеких мест, то в полфарсах¹¹ от Мекки на всех дорогах поставлены путевые знаки и выстроены мечети: там для совершения обряда он должен надеть ихрам. Облачаться в ихрам — значит снять с тела все шитые одежды, повязать бедра куском ткани, накинуть другой кусок ткани

⁷ Касыда — одна из наиболее продуктивных форм арабской поэзии, восходящая к доисламской эпохе и имеющая основной целью восхваление конкретного лица. После арабского завоевания Ирана культивировалась и в персидской придворной среде. Насир-и Хусрав выступил реформатором касыды, сменив ее прежнюю панегирическую направленность на проповедническую и философско-дидактическую.

⁸ Полный перевод касыды см.: Рейснер М.Л. Персидская лироэпическая поэзия X — начала XIII века. Генезис и эволюция классической касыды. М.: Наталис, 2006. С. 285–296.

⁹ Додыхудоева Л.Р., Рейснер М.Л. Указ. соч. С. 51.

¹⁰ Умрэ (‘умра) — малое паломничество, которое совершается не в традиционно отведенный для этого месяц (зу-л-хиджа), а в любое другое время года.

¹¹ Фарсах (фарсанг) — единица измерения пути, равная 6 км.



Старинное изображение Каабы

или повязку на плечи»¹². Вряд ли люди, посвященные в тонкости веры и сокровенного знания, нуждались в столь подобных комментариях относительно совершения обрядов, в частности облачения в ритуальную одежду паломника. «Книга путешествия», полная разного рода деталей и подробностей, была явно рассчитана на интерес весьма разношерстной публики. Аудиторию должен был привлекать в первую очередь образ самого автора, его уникальный опыт путешественника и паломника, яркость впечатлений о разных сторонах жизни земель, в которых ему довелось побывать. Об этой авторской установке свидетельствуют отмеченная ранее жанровая мозаичность «Сафар-наме», внимание к деталям, способным удивить и развлечь слушателя или читателя.

Для каждого жанрового блока книги Насир-и Хусрав выбирает свой тип повествований и описаний, и святые места не составляют исключение. В описании Иерусалима автор сосредоточился на архитектурном облике святынь разных религий и рассказах о том, с каким из пророков связано то или иное строение или место.

В свою очередь, описание Мекки сконцентрировано в основном на ритуальной стороне совершения хаджа. Это сугубо практические инструкции, включающие и упоминания о том, с какими бытовыми

¹² *Насир-и Хусрав. Сафар-наме* / Пер., вступ. ст. Е.Э. Бертельса. М.; Л.: Academia, 1935. С. 151. Все цитаты из «Книги путешествия» в настоящей статье даны в переводах Е.Э. Бертельса с сохранением авторской орфографии.

трудностями могут столкнуться паломники. Духовная сторона хаджа в прозаическом сочинении не раскрывается, что еще раз указывает на прагматическую цель «Книги путешествия». Касыда, посвященная хаджу, дает совершенно иной ракурс восприятия тех же мест и тех же обрядов. В ней представлена эмоциональная точка зрения автора, которая должна раскрыть внутреннюю сторону совершаемых паломником ритуальных действий. Поэтическое описание паломничества с перечислением обрядов и упоминанием мест их совершения в касыде несет назидательный смысл и составлено в форме вопросов и ответов, характерной для религиозной дидактики, в том числе агиографической литературы. Однако в данном случае каноническая модель такого диалога трансформирована в соответствии с замыслом поэта — вопросы задает не ученик учителю, а знающий несведущему, т.е. отражает отношения в паре персонажей «посвященный» — «профан» (*ʿarif* — *q̄hafīl*). Вопросы, которые автор касыды задает своему другу, возвратившемуся из хаджа, призваны раскрыть эзотерическую сторону понимания акта паломничества. Начинается этот диалог с вопроса об облачении в ихрам:

Расскажи, как ты совершил
 Почитание той великой святыни.
 Когда ты хотел облачиться в ихрам,
 Какие запреты ты на себя вознамерился наложить?
 Всё ли ты сделал для себя запретным
 Из того, что от века рабам своим запретил Создатель?
 Ответил он: «Нет». Спросил я его: «Восклица́л ты “Лаббайка!”»¹³,
 Руководствуясь знанием и почитанием Господа?
 Слышал ли ты голос Бога,
 Дал ли ты ответ так же, как ответил Ему Калим?¹⁴

В стихотворном тексте, придерживаясь в целом перечисления последовательности совершения канонических ритуалов хаджа, автор вопрошает о чувствах своего друга, которые должны соответствовать его внутреннему духовному стремлению встать на путь пророков в познании и почитании Бога. На все свои вопросы он получает отрицательный

¹³ Лаббайка [-ллахумма] — «Вот я перед тобой, [Господи]!», начало молитвы, возносимой паломниками в знак намерения совершить хадж.

¹⁴ *Насир-и Хусрав*. Диван-и аш‘ар / Ред. М. Минуви, М. Мухаккик. Тегеран, Энтешарат-е данешгах-е Техран, 1383 (2006). С. 329. Калим — Собеседник [Божий], т.е. пророк Муса.



Кааба на средневековой миниатюре

ответ. Каждый фрагмент, посвященный одному из совершаемых обрядов, оформлен единообразно. Поэт отчасти воспроизводит модель, которая задана в «Сафар-наме» в описании святынь Иерусалима, связанных с легендарными местами совершения разными пророками (Даудом, Сулейманом, Закарией и др.) молитвы или покаяния. Вот небольшой фрагмент, в котором реализована эта характерная модель: «Когда пройдеши через этот портик, снова на восток от него находишь — две двери: правая называется Баб-ар-Рахмет, а другая — Баб-ат-Таубет. Говорят, что около этой двери господь, велик и славен да будет он, принял покаяние Давида, мир да будет с ним» (пер. Е.Э. Бертельса)¹⁵. Есть примеры использования этой модели и в разделе, отведенном посещению Мекки и хаджу. Описание ритуального обхода Ка'бы (*tavaf*) в «Книге путешествия» Насир завершает так: «Когда Таваф закончен, идут к месту Авраама, мир да будет с ним, которое напротив Ка'бы, и становятся позади него, так что место это оказывается между Ка'бой и совершающим

¹⁵ *Насир-и Хусрау*. Сафар-намэ. С. 71. Двери носят названия «Дверь Милосердия» и «Дверь Покаяния» (прим. пер.). О том, в чем провинился и покаялся Дауд, в Коране не сказано, однако предание, изложенное в Ветхом Завете, было хорошо известно. На него намекает Коран (38: 21–24) и ссылается Насир-и Хусрав.

обряд. Там творят два раката намаза, называемого “намазом Тавафа”¹⁶. С этим местом, называемым «Стоянкой Ибрахима» (Макам Ибрахим), связано предание о намерении пророка принести в жертву своего сына, который был по воле Аллаха заменен агнцем.

Насир-и Хусрав, руководствуясь своим замыслом, переносит описанную модель в стихотворный текст, что полностью узаконено арабской нормативной поэтикой, которая предписывала в качестве одного из приемов трансформации мотива его перенос (naql) из прозы в поэзию. В касыде мотиву придается дополнительное значение, связанное с эмоциональным состоянием паломника и призванное дать представление о внутренней сути совершаемого обряда:

Ответил он: «Нет». Спросил я его: «Когда в жертву
Ты приносили агнца ради бедняков и сирот,
Принес ли ты сначала в жертву себя,
Убил ли ты и принес ли в жертву проклятые злосчастные страсти?»
Ответил он: «Нет». Спросил я его: «Когда оказался ты
Вознесенным на Стоянку Ибрахима (Макам Ибрахим),
С искренностью, убеждением и уверенностью
Сделал ли ты свою самость послушной Господу?»¹⁷

Таким образом, без одухотворения совершаемых действий внутренней эмоцией верующего паломничества оказывается «пустым», формальным актом, лишенным смысла, о чем поэт говорит в завершении касыды:

Сказал я: «О, друг, в таком случае хадж ты не совершил,
Не достиг стоянки исчезновения [в Боге],
Добрался до Мекки и вернулся обратно,
Тяготы пустыни облегчив деньгами.
Если же ты желаешь совершить хадж, то впредь
Поступай так, как я тебя наставляю»¹⁸.

В дальнейшем в поэтической традиции именно духовно-мистический, внутренний аспект паломничества становится ведущей темой, что

¹⁶ *Насир-и Хусрав*. Сафар-намэ. С. 152.

¹⁷ Там же. С. 329.

¹⁸ Там же. С. 330.



Караван, покидающий Каир через ворота Баб ан-Наср.
Художник Р.М. Райт

отражено во множестве произведений, начиная с мистической лирики Джалал ад-Дина Руми (Моулана) (XIII в.)¹⁹ и кончая стихотворением поэтессы начала XX в. Парвин Э'тесами «Ка'ба сердца»²⁰.

При очевидной ориентированности «Сафар-наме» на запросы широкого круга представителей разных конфессий и течений, а также при отсутствии в книге каких-либо заметных проявлений исмаилитской направленности текста косвенные следы приверженности автора к этой доктрине все же обнаруживаются. Их можно заметить в его нескрываемом восхищении государственной политикой династии Фатимидов в Египте. В частности, в детальное описание городов, которые автор называет Каир и Миср²¹, наряду с обилием конкретных реалий (водоснабжение, архитектура, озеленение, например, сады на крышах и растения в кадках, освещение, разлив Нила, стены и ворота, базар и торговля, специалитеты) вплетаются элементы восхваления разумности и справедливости общественного устройства, благосостояния жи-

¹⁹ Одна из его газелей начинается словами: «Совершай таваф вокруг Ка'бы сердца, если у тебя есть сердце...» Текст см.: <https://ganjoor.net/moulavi/shams/ghazalsh/sh3104>

²⁰ Полный перевод этого стихотворения см.: Кошемчук Т. А., Рейснер М. А., Яхьянур М. Богопознание поэта: творчество Парвин Этесами в контексте иранской духовной традиции // Концепт: философия, религия, культура. 2022. Т. 6. № 2. С. 53–56.

²¹ Речь идет о столичной городской агломерации Фатимидского халифата — городах аль-Кахира и Фустат (Миср), в настоящее время слившихся в единое урбанистическое пространство, г. Каир.

телей, безопасности и т.д. На апологетический характер этого описания обратила внимание А.К. Хансбергер, назвавшая главу 8 своей книги «Блеск Фатимидского Каира» («The Splendor of Fatimid Cairo») ²². В своей целостности это описание дает картину, в которой можно усмотреть жанровые элементы социальной утопии. Каир и Миср, эту огромную для своего времени агломерацию, автор представляет как образец идеального города. К примеру, в описании Мисра имеется такой фрагмент: «Торговцы на базарах в Мисре, когда продают что-нибудь, говорят правду, а если кто-нибудь солжет покупателю, его сажают на верблюда, дают ему в руку колокольчик и водят по городу, при этом он должен звонить в колокольчик и кричать: — Я сказал неправду и теперь несу наказание, ибо всякий, кто солжет, достоин наказания!» ²³

Впечатления о городском пространстве и его особенностях, о быте и нравах его обитателей завершаются в «Сафар-наме» восхвалением справедливого государственного устройства, которому следует верховный правитель Египта и которое обеспечивает благосостояние жителей страны. Небольшой раздел «Характеристика египетского султана» ²⁴ начинается такими словами: «Безопасность и спокойствие жителей Египта доходят до того, что торговцы галантерейным товаром, менялы и ювелиры даже не закрывают дверей: они натягивают только перед ними сетку, и никто не решается украсть что-нибудь» ²⁵. Далее следует несколько небольших рассказов, иллюстрирующих справедливость султана, его щедрость и заботу о подданных. Пропагандистская направленность авторского повествования о пребывании в Каире и Мисре не вызывает сомнений.

Описание того же городского пространства в касыде, которую Насир-и Хусрав посвятил своему обращению в исмаилизм, выдержано в иносказательном ключе. Каир-Миср предстает как мистический Град сокровенного знания, в котором поэт достигает цели своих странствий и обретает искомого наставника:

И вот в один прекрасный день я достиг врат Града, которому
Служат планеты и покорились страны света.
Это — Град, утопающий в садах, полных цветов и плодов,

²² Hunsberger A.C. Nasir Khusraw, The Ruby of Badakhshan. A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher. London; New York: Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2000. P. 140–173.

²³ Насир-и Хусрав. Сафар-намэ. С. 125.

²⁴ В тексте «Сафар-наме» фатимидский халиф именуется султаном.

²⁵ Насир-и Хусрав. Сафар-намэ. С. 130.



Ворота Баб ал-Футух старого Каира. Современная фотография

Стены его украшены росписью, земли его покрыты рощами.
Степи в нем разрисованы, подобно узорчатому шелку,
Вода в нем — чистый мед, словно в Каусаре²⁶.
Это — Град, в котором, кроме познания, нет другого строения.
Это — сад, в котором, кроме разума, нет другого дерева.
Это — Град, в котором мудрецы носят одежды из шелка,
Но не того, что соткан руками мужчин или женщин.
Это — Град, которого едва достиг я, как разум мне поведал:
«Здесь проси то, чего искал, — мимо этой обители не проходи!»
Я к стражу врат подошел и произнес свою речь,
Ответил он: «Не печалься — твоё сокровище оказалось в руднике.
Омываем океаном этот край [сокровенного] смысла,
А в [океане] отборный жемчуг и чистейшая вода.
Этот [край] — недоступное небо, полное высоких звезд,
Или райские сады, полные прелестных дев».
Я принял его за Ризвана, как только достигли моего слуха
Его слова, исполненные смысла и сладости изъясненья²⁷.

²⁶ В тексте Корана прилагательное *kawsar*, обозначающее «обильный», к описанию рая отношения не имеет, однако в комментаторской традиции и в литературных текстах это слово толкуется как название одного из райских источников.

²⁷ Насир-и Хусрав. Диван-и аш'ар. С. 260.

Священный Град, до которого добрался путник, взыскующий Истины, описан как «город вечной весны». Этот древний концепт восходит к авестийскому мифу о Золотом веке человечества в эпоху правления царя Йимы (перс. Джам, Джамшид), принадлежавшего к первому поколению людей. Рудименты этого мифа в нескольких вариациях можно обнаружить в героической эпосе Фирдоуси «Шах-наме», написанной уже в эпоху распространения ислама в Иране, на рубеже X и XI вв.²⁸ Как и другие устойчивые компоненты древнеиранской картины мира, концепт «города вечной весны» был встроен в исламскую религиозную парадигму. Описание города как цветущего сада становится одной из форм реализации мотива мистической проекции рая на земле.

Проведенный сравнительный анализ показывает, что в «Сафар-наме» и касыдах Насир-и Хусрава сакральная география представлена автором в двух разных ипостасях — экзотерической и эзотерической, что напрямую связано с замыслом произведений, составленных с различной целью и ориентированных на разную аудиторию. Тем не менее в рассмотренных фрагментах «Книги путешествия» и в приведенных стихотворных цитатах так или иначе проявляется религиозная приверженность автора, стремившегося создать для новообращенных исмаилитов «новую сакральную географию»: и в прозе, и в поэзии Насир-и Хусрав разными способами добивается включения в нее столицы Фатимидского Египта, представив Каир и Миср не только как идеальное место для проживания, но и как священное средоточие истинного знания.



²⁸ См. об этом подробно: Рейснер М.Л. Образ идеального города — города золотого века в персидской поэзии // Образы времени и исторические представления: Россия — Восток — Запад / Под ред. Л.П. Репиной. М.: Кругъ, 2010. Ч. III. Гл. 22. С. 538–555.



REFERENCES

1. *Dodykhudoeva L.R., Reysner M.L.* The Book of Travel (Safarnama) of Nasir-i Khusraw in Russian Translations // Oriental Classics in Russian Translations: reviews, analyses, critics [«Kniga puteshestvija» («Safar-nama») Nasir-i Husrava v russkih perevodah // Vostochnaja klassika v russkih perevodah: obzory, analiz, kritika]. Moscow, Vostochnaja literature Publ., 2008. P. 47–78.
2. *Koshemchuk T.A., Reysner M.L., Yabyapour M.* The poet's knowledge of God: the work of Parvin Etesami in the context of the Iranian spiritual tradition [Bogopoznanie pojeta: tvorchestvo Parvin Jetesami v kontekste iranskoj duhovnoj tradicii // Konzept: filosofija, religija, kul'tura] // Concept: Philosophy, Religion, Culture, 2022, 6(2). P. 41–58.
3. *Krachkovskij I.Yu.* Collected works. Vol. IV. Arab Geographic Literature [Izbrannie sochineniya. T. IV. Arabskaja geograficheskaja literatura]. Moscow; Leningrad: the USSR Academy of Science Publ., 1957.
4. *Nasir-i Khusraw.* Safar-nama. Translation and introductory article by E. Bertels. Moscow; Leningrad: Academia, 1935.
5. *Nasir-i Khusraw.* Divan al-as'har (Collection of Verses). Tehran, Tehran University Publ., 1383 (2006).
6. *Reysner M.L.* In the search of secret meaning: the role of 'inner commentary' in the Nasir-i Khusraw's poetic works (11th century) [V poiskah skrytogo smysla: rol' vnutrennego kommentarija v poezii Nasir-i Husrava (XI v.)]. *Studia Litterarum.* 2023. Vol. 8. N 1. P. 100–125.
7. *Reysner M.L.* Image of ideal town – town of golden age in Persian poetry // Images of Time and Historical representations. Russia – the East – the West [Obraz ideal'nogo goroda – goroda zolotogo veka v persidskoj poezii // Obrazy vremeni i istoricheskie predstavlenija: Rossija – Vostok – Zapad] / Ed. Lorina P. Repina. Moscow, Krugh, 2010. Part III. Chapter 22. P. 538–555.
8. *Reysner M.L.* Persian lyric-epic poetry of X – beginning of XIII century: Genesis and evolution of Classic Qasida [Persidskaia liroepicheskaia poezii X – nachala XIII veka. Genezis i evolutsiia klassicheskoj kasydy].

Moscow, Natalis Publ., 2006. <https://ganjoor.net/moulavi/shams/ghazalsh/sh3104> (дата обращения: 08.11.2023)

9. *Hunsberger A.C. Nasir Khusraw, The Ruby of Badakhshan. A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher.* London; New York: Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2000.



Ключевые слова:

Насир-и Хусрав, исмаилизм, Мекка, ритуалы хаджа, Каир, город Золотого века

Marina L. Reysner

BETWEEN MECCA AND CAIRO: «OLD» AND «NEW» SACRED GEOGRAPHY IN THE «BOOK OF TRAVEL» AND POETRY OF NASIR-I KHUSRAW (1004–1088)



The article is devoted to the correlation of exoteric and esoteric aspects in the description of Mecca and Hajj rituals in the «Book of Travel» (Safar-nama) and the poetic works of the outstanding preacher of Ismailism, religious philosopher and poet Nasir-i Khusraw Qubadiani. The study also raises the question of the strategy of Nasir-i Khusraw's inclusion of Cairo as the center of the Fatimid Ismaili state (909–1171) in the sacred geography of Islam by its apologetic description in the «Safar-nama» and allegorical representation in preaching and allegorical poetry as the city of true knowledge. The study shows that different ways of describing (exoteric – in prose, esoteric – in poetry) the same objects, including those included in the area of the sacred geography of Islam, are modeled by the purpose of the work and its focus on a specific audience. The expansion of the sacred geography of Islam by including Cairo in it is fixed in both ways, however, in the panegyric description in «Safar-nama» and in the allegorical qasida there are elements of the stable Iranian concept of the «City of Eternal Spring», that is the city of the Golden Age.

Key Words: Nasir-i Khusraw, Ismailism, Mecca, Hajj Rituals, Cairo, City of the Golden Age.

Marina L. Reysner – D.Sc. (Philology), Professor at the Department of Iranian languages, Institute of Asian and African studies Lomonosov Moscow State University.

 **Рейснер Марина Львовна** 

доктор филологических наук, профессор кафедры иранской филологии
Института стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова



DOI: 10.35549/HR.2024.2024.48.010

М.Ю. Илюшина

МАМЛЮКСКАЯ САКРАЛЬНАЯ ТОПОГРАФИЯ: СТРАТЕГИЯ И ПРАКТИКА РЕПРЕЗЕНТАЦИИ ВЛАСТИ¹



ултанат мамлюков (1250–1517) был образован в период противостояния мусульман с крестоносцами и монголами. Уничтожение остатков крестоносных владений на Ближнем Востоке и успешное противодействие нападениям монголов принесли мамлюкам славу защитников мусульман и в значительной мере обеспечили легитимность их прихода к власти и последующего правления. Позднее, когда сокрушительные победы над врагами ислама остались в прошлом, когда мамлюки в 1382 г., свергнув династию Калаунидов (1279–1382), фактически отказались от династийного принципа престолонаследия, вопрос о сакральных основаниях легитимности власти как причастности к абсолютному в противоположность мирскому приобрел особую актуальность. Мамлюки активно формировали собственное сакральное пространство и закрепляли за собой связь с уже существующими религиозными объектами.

Особой формой сакральных памятников, составлявших отличительную и весьма характерную черту мамлюкской эпохи, являются

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00869, <https://rscf.ru/project/23-18-00869/>



Каир, Южное кладбище с гробницами мамлюков. Фото Ф. Фриса, 1862 г.

мавзолеи эмиров и султанов. Погребальные комплексы представляют собой один из самых существенных элементов сакрального пространства в различных культурах². Но надмогильные сооружения противоречат, как известно, заповедям Мухаммада. Между тем первые мавзолеи появились задолго до мамлюкского периода — еще при Аббасидах (в IX в.)³. Строительство усыпальниц стало повсеместным явлением, и в первую очередь в связи с распространением суфизма мавзолеи чаще всего воспринимаются как духовные памятники, объекты паломничества. Ни один мамлюкский султан или эмир не претендовал на статус святого, но выстроенные ими мавзолеи тоже становились религиозными памятниками. В мавзолее имелось помещение для молитвы; чаще всего он составлял единый комплекс с мечетью, нередко рядом располагались суфийская обитель, медресе, библиотека. Объединение места погребения с пространством для проведения богослужений, для постижения религиозных наук создавало ореол сакральности вокруг мавзолея вполне светского правителя, который не мог претендовать ни на династийную легитимность, ни на принадлежность к Дому Пророка.

² См., напр.: Баталов А.А., Беляев Л.А. Сакральное пространство средневековой Москвы. М.: Дизайн. Информация. Картография, 2010. С. 10.

³ Хашимов М.А. Религиозные памятники Центральной Азии. Алматы: Издательство «САГА», 2001. С. 7.

Да и собственно мавзолей был местом если не паломничества, то, по крайней мере, притяжения, духовной силы, для самих мамлюков⁴.

Строительством мавзолея был отмечен переходный период⁵, когда в течение трех месяцев 1250 г. египетский трон занимала Шаджарат ад-Дурр (ум. в 1257 г.), вдова аййубидского султана ас-Салиха Наджм ад-Дина Аййуба (1240–1249), впоследствии супруга первого мамлюкского султана ал-Му'изза Айбека (1250–1257)⁶. Но ни ад-Му'изз Айбек, ни ал-Музаффар Кутуз (1259–1260), ни аз-Захир Байбарс (1260–1277) — султаны, заложившие основы могущества нового государства, никаких усыпальниц для себя не возводили⁷. Первым мамлюкским султаном, построившим религиозный комплекс, в состав которого входил мавзолей, стал ал-Мансур Калаун (1279–1290). Выбор места для строительства был неслучаен. Ал-Мансур Калаун пожелал, чтобы его мавзолей располагался напротив гробницы его бывшего хозяина, ас-Салиха Наджм ад-Дина Аййуба. Ал-Мансур Калаун был не первым мамлюкским султаном, стремившимся создать видимое, заметное в городском пространстве символическое выражение связи с династией Аййубидов, причастности к ней. Аз-Захир Байбарс выстроил свою медресе по соседству с гробницей ас-Салиха, и религиозный комплекс Калауна завершил, таким образом, образование целого ансамбля зданий, объединившего величественные постройки, связанные с именами последнего аййубидского султана и его бывших рабов — первых мамлюкских султанов, в самом центре Каира, в оживленном квартале Байна-л-Касрайн⁸.

⁴ *Behrens-Abouseif D.* The Funerary Complex of Sultan Qalawun (1284–1285) Between Text and Architecture // *Tomb — Memory — Space: Concepts of Representation in Premodern Christian and Islamic Art.* Ed. by F. Giese, A. Pawlak and M. Thome, Berlin, Boston: De Gruyter, 2018. P. 122; *Al-Harithy H.* The Concept of Space in Mamluk Architecture // *Muqarnas: An Annual on the Visual Culture of the Islamic World.* Vol. 18. 2001. P. 83, 92.

⁵ О переходе власти от Аййубидов к Мамлюкам см.: *Семенова Л.А.* Салах ад-Дин и мамлюки в Египте. М.: Наука, 1966. С. 23.

⁶ О правлении Шаджарат ад-Дурр см.: *Зеленев Е.И.* «Жемчужное дерево» и «Повелитель дуны»: возникновение государства мамлюков // *Вестник СПбГУ.* Сер. 13. Вып. 4. 2014. С. 16–22. О мавзолее Шаджарат ад-Дурр см.: *Ruggles D.F.* Visible and Invisible Bodies: The Architectural Patronage of Shajar al-Durr // *Muqarnas: An Annual On The Visual Cultures Of The Islamic World.* Vol. 32. 2015. P. 63–78.

⁷ Мавзолей, в котором погребен аз-Захир Байбарс, был выстроен уже после смерти этого султана, см.: *Meinecke M.* Die Mamlukische Architektur in Ägypten und Syrien (648/1250 bis 923/1517). Glückstadt: Verlag J. J. Augustin, 1992. Vol. 1. P. 38.

⁸ *Behrens-Abouseif D.* The Funerary Complex of Sultan Qalawun (1284–1285) Between Text and Architecture // *Tomb — Memory — Space: Concepts of Representation in Premodern Christian and Islamic Art.* P. 117–118.



Мавзолей аз-Захира Баркука. Гравюра XIX в.

Сын ал-Мансура Калауна, ал-Ашраф Халил (1290–1293) не последовал примеру отца и выстроил для себя мавзолей в отдалении от главных улиц и площадей столицы, в районе Саййида Нафиса, недалеко от места погребения своего брата и от усыпальницы Шаджарат ад-Дурр⁹.

Султан ал-‘Адил Китбуга (1294–1296) начал строительство мавзолея и медресе рядом с религиозным комплексом ал-Мансура Калауна, но был смещен и не успел завершить работу. Впоследствии он основал для себя гробницу в Дамаске, куда перенесли его останки из захоронения в Хаме, где он скончался¹⁰.

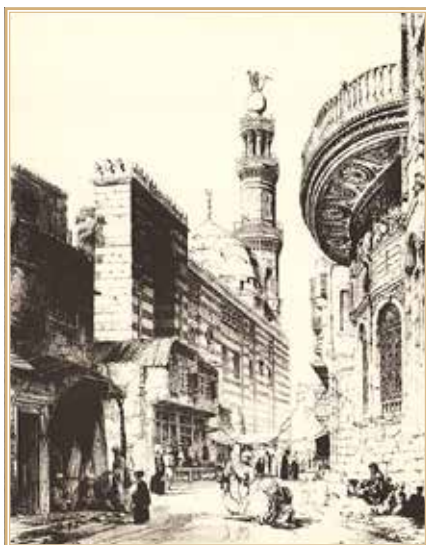
Султан ал-Мансур Ладжин (1296–1299), занимавший трон в течение неполных трех лет, был убит в результате заговора и похоронен в собственной усыпальнице на кладбище Малая Карафа у подножия горы ал-Мукаттам в Каире¹¹.

Строительство упомянутого выше мавзолея ал-‘Адила Китбуги завершил ан-Насир Мухаммад (1293–1294; 1299–1309; 1310–1341), предназначив комплекс, включавший медресе, уже для собственного по-

⁹ *Behrens-Abouseif D. Cairo of the Mamluks: A History of the Architecture and Its Culture. London: IB Tauris, 2007. P. 143.*

¹⁰ *Ибн Тагри Бурди Абу ал-Махасин Йусуф. Ан-Нуджум аз-захира фи мулук Миср ва-л-Кахира ([Книга, подобная] блестящим звездам, о владыках Египта и Каира) / Под ред. Мухаммада Хусайна Шамс ад-Дина. Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-‘Илмийа, 1992. Т. 8. С. 57.*

¹¹ Там же. С. 86.



Мечеть султана аз-Захира Баркука в Каире. Худ. Р. Хэй

гребения. Впоследствии, когда этому султану удалось консолидировать власть и укрепить свое положение на троне, он решил выстроить новый мавзолей, в отдалении от столицы, в селении Сириакус, приблизительно в двадцати километрах к северу от Каира. Но и там ему было не суждено найти вечный покой: опасаясь волнений, эмиры тайно захоронили тело ан-Насира Мухаммада в мавзолее его отца — ал-Мансура Калауна¹².

Ал-Музаффар Байбарс II (1309–1310), стольник, или придворный де-густатор ан-Насира Мухаммада, на короткий срок захвативший трон, начал строительство мавзолея, будучи еще эмиром. Усыпальница с большой, примыкающей к ней ханакой расположилась в соседнем с Байна-л-Касрайн квартале Джамалийя. Когда ан-Насир Мухаммад вернулся к власти, Байбарс был казнен и похоронен на кладбище Карафа. Только через несколько лет султан дал разрешение перенести его останки в мавзолей в Джамалийе¹³.

Семеро сыновей ан-Насира Мухаммада сменяли друг друга на мамлюкском престоле так быстро, что ни один из них в период с 1341 по 1354 г. не основал собственного мавзолея, и только ас-Салих Исма'ил (1342–1345), мирно скончавшийся, а не свергнутый в отличие от своих братьев, был похоронен рядом с отцом и дедом в усыпальнице ал-Мансура Калауна¹⁴.

¹² *Behrens-Abouseif D. Cairo of the Mamluks: A History of the Architecture and Its Culture. P. 152–155.*

¹³ *Ибн Тагри Бурди Абу ал-Махасин Йусуф. Ан-Нуджум аз-захира фи мулук Миср ва-л-Кахира. Т. 8. С. 220.*

¹⁴ Там же. Т. 10. С. 3–224.

Зато ан-Насир Хасан, восьмой сын ан-Насира Мухаммада, занимал трон дважды (с 1347 по 1351 г. и с 1354 по 1361 г.) и выстроил большую мечеть с примыкающим к ней мавзолеем у подножия Цитадели, правда, тоже был свергнут с престола и не удостоился чести упокоиться в столь величественном здании рядом с резиденцией следующего султана¹⁵.

Последние Калауниды, правившие в период с 1361 по 1382 г., не строили собственных усыпальниц, а вот первый черкесский султан аз-Захир Баркук выбрал весьма символичное место для собственного погребения. В 1384 г., через два года после вступления на трон, он начал строительство большого религиозного комплекса, который, помимо величественной мечети и просторной медресе, включал и мавзолей, где были похоронены отец и пятеро детей Баркука. Комплекс был выстроен в 1386 г. в квартале Байна-л-Касрайн как единый ансамбль с постройками, возведенными ал-Мансуром Калауном и ан-Насиром Мухаммадом.

В 1399 г. во время тяжелой болезни, за день до смерти султан отдал последние распоряжения относительно собственного погребения. Он не пожелал упокоиться рядом со своим отцом и детьми в прекрасном мавзолее, выстроенном по его же распоряжению тринадцатью годами ранее. Согласно последней воле Баркука, тело его было захоронено у кладбища благочестивых суфиев. Могила, по завещанию султана, была устроена прямо у дороги, за каирскими воротами Баб ан-Наср. И только впоследствии на этом месте выстроили гробницу и ханаку, на сооружение которых Баркук выделил перед смертью 80 тыс. динаров¹⁶.

Ан-Насир Фарадж (1399–1405; 1405–1412), сын аз-Захира Баркука, был казнен в Дамаске. Похоронили его там же, на городском кладбище¹⁷. А вот прекрасная ханака, которая носит его имя и где покоится его отец, до сих пор стоит в Каире. Но это сооружение, как, собственно, и правление Фараджа, является исключением для черкесского периода мамлюкской истории, когда наследники султанов оставались на троне, как правило, в течение очень короткого срока, и ни один из них, кроме Фараджа, не успел выстроить ни мавзолея, ни мечети.

¹⁵ Зеленеv Е.И. Египет. СПб.: Изд-во «Союз»; Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2004. С. 221–223.

¹⁶ Ибн Тагри Бурди Абу ал-Махасин Йусуф. Ан-Нуджум аз-захира фи мулук Миср ва-л-Кахира. Т. 11. С. 7, 61, 151, 316; Т. 12. С. 85; *Ormos I. The Doors of Sultan Barqūq and Their Inscriptions // The Arabist. Budapest Studies in Arabic 39 / Ed. by A. Ghersetti, A. Regourd, A. Shvitiel. Budapest: Eötvös Loránd University Chair for Arabic Studies & Csoma De Kőrös Society Section of Islamic Studies, 2018. P. 65–66.*

¹⁷ *Ас-Сахаби Шамс ад-Дин Мухаммад. Ад-Дау' ал-лами' ли-ахл ал-карн ат-таси'* (Свет, озаряющий людей девятого века). Бейрут: Дар ал-Джил, 1992. Т. 6. С. 168.

Следующий черкесский султан ал-Му'аййад Шайх (1412–1421) был похоронен в основанной им мечети¹⁸, которая сохранилась до наших дней и расположена в центре Каира, у ворот Баб аз-Зувайла, чуть дальше от главного рынка, чем комплекс аз-Захира Баркука, но и сегодня у стен этой мечети бурлит шумная городская жизнь, а за лавками торговцев едва можно рассмотреть вход в здание.

Преемником Шайха стал аз-Захир Татар. Он находился у власти всего три месяца (в 1421 г.) и не оставил никаких построек. Похоронили Татара на кладбище Малая Карафа, у могилы почитаемого в Египте имама ал-Лайса б. Са'да (713–791 гг.), хадисоведа и факиха VIII в., а ал-Лайс был похоронен у могилы имама аш-Шафи'и. Отдельная мечеть и усыпальница для ал-Лайса была построена в XIII в., она была полностью обновлена при ан-Насире Фарадже. Эту мечеть, как и усыпальницу имама аш-Шафи'и посещали мамлюкские султаны и эмиры¹⁹.

В начале своего правления султан ал-Ашраф Барсбай (1422–1438) основал погребальный комплекс в центре Каира рядом с большим религиозным комплексом аз-Захира Баркука, а затем выстроил для себя мавзолей, к которому примыкали мечеть и ханака на кладбище Восточная Карафа, тоже недалеко от того места, где был похоронен Баркук²⁰.

А вот аз-Захир Джакмак (1438–1453) пожелал упокоиться рядом с могилой своего брата, Джаркаса ал-Касими (ум. в 1407 или 1408 г.), по ходатайству которого он был переведен в казармы султана и вошел в отряд гвардейцев аз-Захира Баркука²¹.

Ал-Ашраф Инал (1453–1461) начал строительство мавзолея в Восточной Карафе, недалеко от гробниц аз-Захира Баркука и ал-Ашрафа Барсбая в 1451 г., еще до своего вступления на престол. Рядом с мавзолеем в 1453 г. была возведена ханака, впоследствии этот религиозный комплекс султан ал-Ашраф Инал дополнил завийей, и он стал известен как медресе ал-Ашрафа Инала²².

¹⁸ Там же. Т. 3. С. 310.

¹⁹ *Ибн Тагри Бурди Абу ал-Махасин Йусуф*. Ан-Нуджум аз-захира фи мулук Миср ва-л-Кахира. Т. 14. С. 44.

²⁰ *Behrens-Abouseif D. Cairo of the Mamluks: A History of the Architecture and Its Culture*. P. 252.

²¹ *Ибн Тагри Бурди Абу ал-Махасин Йусуф*. Ан-Нуджум аз-захира фи мулук Миср ва-л-Кахира. Т. 15. С. 195.

²² *Reinfandt L. Was geschah in der Zeit zwischen Barsbāy und Qāyṭbāy? Überlegungen zu einer Neubewertung des späten Mamlukensultanats // Akten des 27. Deutschen Orientalistentages (Bonn – 28. September bis 2. Oktober 1998). Norm und Abweichung. Hrsg. von S. Wild und H. Schild. Würzburg: Ergon Verlag, 2001. S. 270–271.*



Мечеть султана ал-Му'айяда Шайха в Каире. *Изображение XIX в.*

Аз-Захир Хушкадам (1461–1467) тоже выстроил для себя мавзолей с примыкавшей к нему медресе в Восточной Карафе²³. Позднее традицию строительства погребальных комплексов на этом кладбище продолжили ал-Ашраф Каитбай (1469–1496) и аз-Захир Кансух (1498–1500). А последним султаном, чей мавзолей был выстроен в Восточной Карафе, стал ал-Ашраф Джанбулат (1500–1501), похороненный трижды: сначала на кладбище в Александрии, потом, когда приказавший его убить ал-Адил Туманбай (9 января — 19 апреля 1501 г.) был свергнут с престола, — в мавзолее ал-Ашрафа Каитбая, к числу мамлюков которого Джанбулат принадлежал. Через некоторое время мамлюки самого Джанбулата решили, что их хозяин должен быть похоронен в его собственном мавзолее, который был им же построен у ворот Баб ан-Наср, и перенесли туда его останки²⁴.

Никаких построек не оставили султаны аз-Захир Йалбай и аз-Захир Тамурбуга, каждый из которых правил менее двух месяцев (в 1467 и 1468 гг.)²⁵. Султан ал-Ашраф Кансух Хамсуми'а занимал трон всего

²³ *Ибн Тагри Бирди Абу ал-Махасин Йусуф*. Ан-Нуджум аз-захира фи мулук Миср ва-л-Кахира. Т. 16. С. 274.

²⁴ *Ибн Ийас Мухаммад б. Ахмад ал-Ханафи*. Бада'и' аз-зухур фи вака'и' ад-духур [Редкие цветы среди событий эпохи] / Под ред. Мухаммада Мустафы. Лейпциг, Стамбул, Штутгарт: Франц Штайнер Ферлаг, 1931–1975. Т. 3. С. 42, 463; Т. 4. С. 8; Т. 5. С. 228.

²⁵ *Ибн Тагри Бирди Абу ал-Махасин Йусуф*. Ан-Нуджум аз-захира фи мулук Миср ва-л-Кахира. Т. 16. С. 333; *Petry C.F. Protectors or Praetorians? The Last Mamluk Sultans and Egypt's Waning as a Great Power*. Albany: State University of New York Press, 1994. P. 14–15.



Мечеть султана ал-Ашрафа Каитбая. Изображение XIX в.

три дня (в феврале 1467 г.), был убит в сражении за пределами Египта, но его голову, насаженную на пику, доставили в Каир, хотя, как пишет Ибн Ийас, многие сомневались, что это действительно голова Кансуха²⁶. О постройках Кансуха Хамсуми'а, как и о месте его захоронения ничего не известно. Султан ал-'Адил Туманбай, еще будучи эмиром, возвел свой мавзолей за пределами города и там и был похоронен²⁷.

Султан ал-Ашраф Кансух ал-Гури (1501–1516), тело которого так и не было найдено после сражения у Мардж Дабик, возвел для себя величественный погребальный комплекс в самом центре оживленного квартала старого города, продолжая традицию, которой следовал первый черкесский султан аз-Захир Баркук²⁸. Рядом с погребальным комплексом Кансух ал-Гури основал медресе, у стены которой был похоронен его племянник ал-Ашраф Туманбай, последний из черкесских султанов Египта²⁹.

²⁶ Ибн Ийас Мухаммад б. Ахмад ал-Ханафи. Бада'и' аз-зухур фи вака'и' ад-духур. Т. 3. С. 345–348.

²⁷ Там же. Т. 4. С. 10.

²⁸ Behrens-Abouseif D. Cairo of the Mamluks: A History of the Architecture and Its Culture. P. 295.

²⁹ Ибн Ийас Мухаммад б. Ахмад ал-Ханафи. Бада'и' аз-зухур фи вака'и' ад-духур. Т. 5. С. 177.

Расположение мавзолеев мамлюкских султанов в Каире и его окрестностях

Место постройки	Султаны-Бахриты	Султаны-Бурджиты
	(в скобках указано, захоронен ли султан в основанном им мавзолее)	
Центр Каира (Байна-л-Касрайн, Джамалия, Баб аз-Зувайла)	ал-Мансур Калаун (1279–1290) (+)	аз-Захир Баркук (1382–1389; 1390–1399) (-)
	ал-'Адил Китбуга (1294–1296) (-)	ал-Ашраф Барсбай (1422–1438) (-)
	ан-Насир Мухаммад (1293–1294; 1299–1309; 1310–1341) (-)	ал-Ашраф Кансух ал-Гури (1501–1516) (-)
	ал-Музаффар Байбарс II (1309–1310) (+)	ал-Му'айяд Шайх (1412–1421) (+)
Сайида Нафиса	ал-Ашраф Халил (1290–1293) (+)	
Район Цитадели	ан-Насир Хасан (1347–1351; 1354–1361) (+)	аз-Захир Джакмак (1438–1453) (+)
Восточная Карафа (Северное кладбище)		ан-Насир Фарадж (1399–1405; 1405–1412) (для аз-Захира Баркука) (-)
		ал-Ашраф Барсбай (1422–1438) (+)
		ал-Ашраф Инал (1453–1461) (+)
		ал-Ашраф Каитбай (1469–1496) (+)
		аз-Захир Кансух (1498–1500) (-)

Место постройки	Султаны-Бахриты	Султаны-Бурджиты
	(в скобках указано, захоронен ли султан в основанном им мавзолее)	
		ал-Ашраф Джанбулат (1500–1501) (+)
Малая Карафа	ал-Мансур Ладжин (1296–1299) (-)	1) аз-Захир Татар (1421) (+)
Сирйакус	ан-Насир Мухаммад (1293–1294; 1299–1309; 1310–1341) (-)	

Расположение мавзолеев, выстроенных по приказу мамлюкских султанов, относительно небольшой фрагмент мамлюкской сакральной топографии, заставляет переосмыслить некоторые распространенные представления, например, о том, что все мамлюкские усыпальницы находятся в так называемом «Городе мертвых», на Кладбище мамлюков в Восточной Карафе. Перечень мавзолеев, выстроенных в разных районах Каира и за его пределами, собранный в таблице, показывает, что центр египетской столицы усыпальницы бахритских и бурджитских султанов делили практически поровну, но только один из Бурджитов был там на самом деле похоронен, а освоение Восточной Карафы началось с завещания первого черкесского султана аз-Захира Баркука. Мавзолей, выстроенный согласно этому завещанию сыном Баркука, стал своеобразной «точкой отсчета», ориентиром для его преемников. Таким образом, знаменитое Кладбище мамлюков в Каире — это скорее кладбище черкесских мамлюков, а мавзолеи черкесских султанов-Бурджитов, выстроенные в центральных районах города, соприкасаясь с памятниками аййубидского и бахритского периодов, создавали ансамбли, придававшие сакральный характер преемственности, исторической, политической, духовной связи черкесских мамлюков с их предшественниками.

Если определенную динамику развития мамлюкского сакрального пространства, смещения его в район Восточной Карафы при султанах-Бурджитах проследить удастся, то утверждать, что все мамлюки следовали некой единой стратегии в строительстве религиозных комплексов, призванных укрепить их авторитет и увековечить их имена, едва ли возможно. Аз-Захир Баркук отказался от идеи быть



Мечеть и мавзолей Кансуха ал-Гури, Каир. Изображение XIX в.

погребенным рядом со своим отцом в великолепном мавзолее прямо в центре Каира и предпочел упокоиться рядом с могилами суфиев, а ал-Му'айяд Шайх занял место в шумном торговом квартале. Для аз-Захира Джакмака было важнее найти последнее пристанище рядом с братом, а ал-'Адил Туманбай построил свой мавзолей довольно далеко от центра города и от кладбища, где были похоронены его предшественники, возможно, просто потому, что строил он этот мавзолей будучи эмиром, а не султаном, и купил тот участок, который был ему по средствам — так же как и Кансух ал-Гури: первый свой мавзолей выстроил на кладбище, а когда стал султаном, основал большой религиозный комплекс с усыпальницей прямо в центре столицы. Топография и особенности развития мамлюкского сакрального пространства определялись не только потребностями укрепления престижа власти, ориентацией на определенные культурные образцы или исторические доминанты, но и причинами и обстоятельствами другого, иногда личного или чисто практического, иногда финансового или иного характера. Объекты, формировавшие сакральное мамлюкское пространство, были и средством сохранения единства территории, и наглядным образом присутствия власти, и местом символического

соприкосновения элиты и населения, дающими вполне ощутимые, не символические доходы тем, кто был упомянут в соответствующих вакуфных документах. Они не просто доминировали над городом, но вступали в тесное взаимодействие с городской средой, становились неотъемлемой частью пространства социального и значимым фактором его развития. Дальнейшее исследование мамлюкского сакрального пространства на основе не только султанских погребальных комплексов, но всех сохранившихся и несохранившихся памятников, истории их создания и взаимодействия с другими религиозными, общественно значимыми постройками может открыть новые перспективы в изучении средневекового общества Ближнего Востока, фиксации элиты в пространстве социальных координат, интеграции чужеродной военной элиты в автохтонную среду.





REFERENCES

1. *Al-Harithy H.* The Concept of Space in Mamluk Architecture // *Muqarnas: An Annual on the Visual Culture of the Islamic World.* Vol. 18. 2001. P. 73–93.
2. *Al-Sakhawi Shams ad-Din Muhammad.* *Al-Daw' al-lami' li-ahl al-qarn at-tasi'* [The Light Shining upon the People of the Ninth Century]. Beirut: Dar al-Jil, 1992 (in Arabic).
3. *Batalov A.L., Belyaev L.A.* *Sakral'noe prostranstvo srednevekovoy Moskvy* [Sacred space of medieval Moscow]. Moscow: Dizayn. Informatsiya. Kartografiya, 2010 (in Russ.).
4. *Behrens-Abouseif D.* *Cairo of the Mamluks: A History of the Architecture and Its Culture.* London: IB Tauris, 2007.
5. *Behrens-Abouseif D.* *The Funerary Complex of Sultan Qalawun (1284–1285) Between Text and Architecture // Tomb — Memory — Space: Concepts of Representation in Premodern Christian and Islamic Art.* / Ed. by F. Giese, A. Pawlak and M. Thome, Berlin, Boston: De Gruyter, 2018.
6. *Ibn Iyas Muhammad b. Ahmad al-Hanafi.* *Bada'i' al-zuhur fi waqa'i' al-duhur* [Marvels Blossoming among Incidents of the Epochs] / Ed. by Muhammad Mustafa et al. Leipzig, Istanbul and Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1931–1975 (in Arabic).
7. *Ibn Taghri Birdi Abu al-Mahasin Yusuf.* *Al-Nujum al-zahira fi muluk Misr wa al-Qahira* [The Brilliant Stars, being the Chronicles of the Rulers of Egypt and Cairo]. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiya, 1992 (in Arabic).
8. *Khashimov M.A.* *Religioznye pamyatniki Tsentral'noy Azii* [Religious monuments of Central Asia.]. Almaty: Izdatel'stvo «SAGA», 2001 (in Russ.).
9. *Meinecke M.* *Die Mamlukische Architektur in Ägypten und Syrien (648/1250 bis 923/1517).* Glückstadt: Verlag J. J. Augustin, 1992.
10. *Ormos I.* *The Doors of Sultan Barqūq and Their Inscriptions // The Arabist.* Budapest Studies in Arabic 39 / Ed. by A. Gherseti, A. Regourd, A. Shvitiel. Budapest: Eötvös Loránd University Chair for Arabic Studies & Csoma De Kőrös Society Section of Islamic Studies, 2018. P. 65–66.

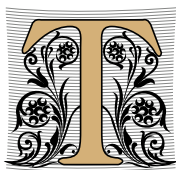
11. *Petry C.F.* Protectors or Praetorians? The Last Mamluk Sultans and Egypt's Waning as a Great Power. Albany: State University of New York Press, 1994.
12. *Reinfandt L.* Was geschah in der Zeit zwischen Barsbāy und Qāytbāy? Überlegungen zu einer Neubewertung des späten Mamlukensultanats // Akten des 27. Deutschen Orientalistentages (Bonn – 28. September bis 2. Oktober 1998). Norm und Abweichung. Hrsg. von S. Wild und H. Schild. Würzburg: Ergon Verlag, 2001.
13. *Ruggles D.F.* Visible and Invisible Bodies: The Architectural Patronage of Shajar al-Durr // *Muqarnas: An Annual On The Visual Cultures Of The Islamic World*. Vol. 32. 2015. P. 63–78.
14. *Semenova L.A.* Salakh ad-Din i mamlyuki v Egipte [Salah al-Din and the Mamluks in Egypt]. Moscow: Nauka, 1966 (in Russ.).
15. *Zelenev E.I.* «Zhemchuzhnoe derevo» i «Povelitel' luny»: vznikovenie gosudarstva mamlyukov [«The Pearl Tree» and «Lord of the Moon»: the emergence of the Mamluk state] // *Vestnik SPbGU [Bulletin of St. Petersburg State University]*, part 13. St.-Petersburg, 2014. Vol. 4. P. 16–22 (in Russ.).
16. *Zelenev E.I.* Egipt [Egypt]. St.-Petersburg: Izdatel'stv «Soyuz»; Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 2004 (in Russ.).

**Ключевые слова:**

Султанат мамлюков, сакральная топография, мавзолей, Каир.

Milana Yu. Iliushina

MAMLUK SACRED TOPOGRAPHY: STRATEGY AND PRACTICE OF POWER REPRESENTATION



The Mamluk Sultanate was formed by slave warriors in Egypt in the mid-13th century and existed for more than 250 years. The defeat of the army of Louis IX in 1250 and the victory at Ain Jalut in 1260 gave the Mamluks the right to consider themselves the true rulers of one of the most powerful powers in the Middle East. The period of the reign of the Mamluk sultans (1250–1517) was marked by the construction of numerous mausoleums that are still very noticeable in the modern landscape of Cairo, which was the capital of the Sultanate. Large or small religious complexes were formed around them, which included a mosque or madrasah, a Sufi monastery, or a library. Mausoleums became a place of sacred attraction for the Mamluks themselves, but, at the same time, they participated in the formation of a space that had a sacred character for the entire population of Egypt.

Funeral religious complexes acquired particular importance during the reign of the Circassian Mamluk sultans (1382–1517). Having overthrown their predecessors, the Bahri-Qalawnids (1250–1382) and retreated from the dynastic principle of succession to the throne, the Circassian Mamluks required additional sources of strengthening the legitimacy of power. They actively supported the activities of Islamic religious and educational institutions, and the majestic mausoleums as landmarks of memory and unshakable urban dominants partly compensated for the lack of stability in conditions of non-dynasty transition of power.

Key Words: Mamluk Sultanate, Sacred Topography, Mausoleums, Cairo.

Milana Yu. Iliushina — D.Sc. (History), Leading Researcher, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences.

 Илюшина Милана Юрьевна 

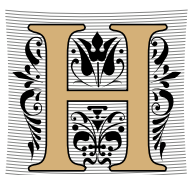
доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института
востоковедения Российской академии наук



DOI: 10.35549/HR.2024.2024.48.011

В.В. Орлов

САКРАЛЬНОЕ ЗНАНИЕ И СОТРУДНИЧЕСТВО РЕГИОНАЛЬНЫХ УЧЕНЫХ ТРАДИЦИЙ: ОПЫТ МАГРИБА И САХЕЛЯ (XVI–XIX вв.)



а протяжении столетий жители исламизированной части Тропической Африки обращались в поисках знания к трем традиционным средоточиям исламской культуры и учености: Аравии, Египту и Магрибу. Образованные африканские мусульмане могли знакомиться с новейшими интеллектуальными достижениями единоверцев, прибывая в священные города ислама (*ал-харамайн*) — досточтимую Мекку и светозарную Медину, куда ежегодно отправлялись из разных регионов Африки паломнические караваны. Потребность североафриканских мусульман в религиозно-юридическом совершенствовании, освоении новых знаний и погружении в истинно исламскую культуру с успехом удовлетворяли и прославленные училища (*мадраса, медресе*) долины Нила. В течение веков они неизменно обладали в западных и центральных районах континента высокой репутацией и престижем. В особенности это относилось к Каиру и самому знаменитому в Африке мусульманскому университету, расположенному в соборной мечети египетской столицы, — ал-Азхару.

Но темнокожие мусульмане, проживавшие в присахарских территориях¹ и в Западной Африке, чаще всего рассматривали в качестве «интеллектуальной метрополии» не столько отдаленные от их родных мест Аравию или Египет, сколько расположенные сравнительно близко к ним города Магриба. На северо-западе Африки одновременно действовали мощные и в то же время разнонаправленные интеллектуальные влияния со стороны городских центров, воспроизводивших классическое исламское образование по средневековым моделям. Это были старинные «имперские города» (Фес и Марракеш), возводившие свои ученые и образовательные традиции к первым исламским династиям Северной Африки (VIII–X вв.). С ними соперничали основанные или возрожденные андалусскими эмигрантами XIII–XV вв. очаги культуры на побережье Атлантики (Танжер, Лараш, Рабат, Сале) и Средиземного моря (Сеута, Мелилья, Тетуан, Оран, Мостаганем, Алжир, Беджайя, Константина, Тунис, Триполи). Кроме того, привлекательными для искателей знания из Африки оставались суфийские обители (*завийи*) и многочисленные гробницы местных «святых» деятелей (*вали, мурабитов*), расположенные на южных окраинах Магриба — в долинах Суса, оазисах Туата, Гурары, Тафилалета, Тикидельта, Сиджильмасы и Сегиет ал-Хамра, а также на приатлантических равнинах Текны. Эти традиционные учебные и научные центры, возникшие при завийях крупных суфийских братств (*турук*), по профессиональному уровню своих преподавателей и набору образовательных функций не уступали знаменитым европейским монастырям Средневековья.

Феномен интеллектуального первенства магрибинской учености и популярность медресе Магриба среди религиозно образованных сахарцев не вызывают удивления. В Северной Африке еще со времен распада державы Альмохадов (XIII в.) успешно действовали крупные и влиятельные сети мистических братств и были сосредоточены престижные и известные образовательные учреждения. Успех Реконкисты и разгром католическими армиями последнего «оплота веры» в Испании — Гранадского эмирата (1492 г.) — сделал центральную и западную части Магриба, по уместному выражению Э. Геллнера, энтузиастически мусульманскими

¹ Широкая полоса саванн и полупустынь, окаймляющих Сахару с юга и протянувшаяся почти на 4 тыс. км с запада на восток, в арабской географической традиции собирательно называлась *ас-сахил*, Сахель (*араб.* побережье, пограничная территория) или *билад ас-судан* (*араб.* страна темнокожих). На территории сахаро-сахельской зоны располагаются (полностью или частично) современные государства Сенегал, Мавритания, Мали, Алжир, Буркина-Фасо, Нигер, Нигерия, Камерун, Чад, Судан, Южный Судан и Эритрея.

обществами². В результате как в Магрибе, так и в Испании на столетия вперед сформировались историко-культурные и психологические черты, присущие приграничной (фронтирной, лиминальной) среде³. Неудивительно, что религиозное рвение магрибинцев, вызванное изгнанием мавров и морисков из Испании и завершением Реконквисты, вспыхнуло с новой силой уже на волне сопротивления испано-португальской агрессии, которая развернулась в XV–XVI вв. на африканском берегу. Все попытки европейцев укрепить свои позиции в Северной Африке неизменно отторгались местными арабскими и берберскими племенами. Реконкиста и ее вековые последствия сделали страны Магриба мощным источником духовной и политической активности. Она была направлена как против претензий европейских захватчиков, так и против действенного подчинения Северной Африки власти султанов Османской империи.

Наиболее крупный и заметный своими достижениями региональный очаг суфийской традиции сложился на территории Среднего и Дальнего Магриба (современные Марокко и Алжир). Здесь учреждения, пестующие и распространяющие исламскую ученость, проявили себя в большей мере, чем в других территориях Северной Африки⁴. Предпринятые в XIX и начале XX в. полевые изыскания позволили французским ученым уверенно предположить, что Средний и Дальний Магриб уже в постаальмохадскую эпоху (XIII–XIV вв.) превосходили в плане распространения духовной культуры смежные с ними сахельские и восточноафриканские регионы⁵. В итоге население этих территорий

² *Gellner E. Saints of the Atlas. Chicago: University of Chicago Press, 1969. P. 297.*

³ Для современных исследователей ислама понятие «культура фронта» характеризуется обостренным восприятием религиозных событий и символов со стороны населения; быстротой и действенностью его военно-политической мобилизации на борьбу с постоянно находящимся поблизости иноверным противником; массовым распространением чувства неустрашимой угрозы и психологического синдрома «осажденной крепости». — *Bennison A.K. Liminal States: Morocco and the Iberian Frontier between the Twelfth and Nineteenth Centuries // North Africa, Islam and the Mediterranean World: from the Almoravides to the Algerian War. Ed. by J. Clancy-Smith. L.–Portland (OR): Frank Cass, 2001. P. 11–28.*

⁴ *Montet E. Le culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord et plus spécialement au Maroc. Genève: Librairie Georg & Cie, 1909. P. 7; Berque J. L'intérieur du Maghreb, XVe–XIXe siècle. P.: Gallimard, 1978. P. 425, 462.*

⁵ *Doutté E. Notes sur l'islam maghrébin: les marabouts // Revue de l'histoire des religions. 1899. Vol. 40. P. 350; Montet E. Les confréries religieuses de l'islam marocain: leur rôle religieux, poli-tique et social // Revue de l'histoire des religions. 1902. Vol. 45. P. 3–4; Mouliéras A. Le Maroc inconnu. T. 2. Oran: Fouqué & Cie, 1899. P. 767; Cat E. L'islamisme et les confréries religieuses au Maroc // Revue de deux mondes. 1898. Vol. 149. 2-ème livraison. P. 388.*

попало в орбиту духовного влияния магрибинских наставников. Это мнение разделяли и опытные колониальные администраторы, проводившие в Северной Африке десятилетия профессиональной карьеры. Так, Н. Лакруа и А. де ла Мартиньер, опубликовавшие собрание магрибинских исторических документов и колониальной статистики, справедливо заметили относительно влияния Марокко: «В такой стране, ... где очень распространены шерифы и марабуты, где бесчисленно количество завий ... религиозные братства должны были найти очень удобное поле для расширения своей деятельности»⁶.

Впрочем, данные о преобладании «алжиро-марокканского ядра» в распространении сакрального знания прослеживаются в текстах исторических источников лишь в пределах Магриба — от Атлантики до Киренаики. Рядом, на северо-востоке Африканского континента безраздельно царилась сильная и самобытная египетская ветвь исламского мистицизма (*тасаввуфа*), а также ее многочисленные и порой самостоятельные суданские и аравийские варианты. Как показали изыскания, предпринятые С.А. Кириллиной, между двумя ареалами мистических традиций существовал сложный и динамичный набор взаимных культурных воздействий. «Тасаввуф, — отметила исследовательница, — причудливым образом переплетал судьбы Арабского Востока и Арабского Запада, когда рафинированные суфийские идеи, культивировавшиеся в азхарских кругах, привносились в магрибинское общество»⁷.

Действительно, шейхи-мистики, совершавшие паломничество из Марокко и Алжира, часто останавливались на подгода или год в Каире. В египетской столице они продолжали свое образование в многочисленных медресе, примыкавших к университету ал-Азхар, или совершенствовали технические приемы радений в местных суфийских обителях. Примером может служить биография известного в Магрибе мистика-интеллектуала — Ахмада ибн Мухаммада ат-Тиджани (1737–1815), основателя популярного в Северной и Центральной Африке братства Тиджанийя, известного в Египте и Судане под названием Хафнавийя⁸. Но в то

⁶ Lacroix N., La Martinière H., de. Documents pour servir à l'étude du Nord-Ouest africain. T. 3. Alger: Gouvernement général de l'Algérie, Service des affaires indigènes, 1897. P. 198.

⁷ Кириллина С.А. Османский Египет XVIII в. в системе религиозного знания арабомусульманского мира // Вестник Московского университета. Серия 13: Востоковедение. 1998. № 4. С. 56.

⁸ Махлуф Мухаммад ибн Мухаммад. Шаджарат ан-нур аз-закийя фи табакат аль-маликийя (Дерево умственного света в поколениях маликитов) Т. 1. Бейрут: Дар ас-сакафа, 1930. С. 378; Abun-Nasr J.M. The Tijaniyya: a Sufi Order in the Modern

же время в деятельности исламской элиты Северной Африки наблюдались и обратные движения: местные вали и братства, авторитетные в Магрибе, постепенно расширяли зоны своего влияния на юг и восток. Их приверженцы и их понимание пути мистического единения с Аллахом «просачивались» в долину Нила, в ущелья Зеленых гор в Киренаике и в султанаты Судана, обогащая жизнь египтян, ливийцев и суданцев западноафриканскими стилями религиозно-мистической практики⁹.

В этой связи можно упомянуть уроженца Марокко Ахмада ал-Бадави (ум. в 1276 г.), который был прославлен в Египте как местный «святой», а его народное почитание на берегах Нила являет собой пример многовекового влияния и переработки достижений магрибинских ученых традиций¹⁰. Другое свидетельство контактов двух традиций дают биографии алжиро-тунисского суфия и законоведа Са'ида Каддуры (ум. в 1656 г.) и его ученика Мухаммада ибн Сулаймана ар-Рудани (ум. в 1683 г.). Эти ученые мужи, совершая мусульманское паломничество в середине XVII в., делали длительные остановки в Каире, Мекке и Медине. Они неоднократно давали публичные и приватные лекции, охотно делились своими познаниями с местными улама и суфийскими наставниками, а после чтения лекций выдавали своим слушателям соответствующие свидетельства (*иджазы*), сертифицировавшие дальнейшее распространение этих знаний на востоке Африки и в Аравии¹¹. Глубо-

World. Oxford: Oxford University Press, 1965. P. 17–20; *O'Fabey R.S. Enigmatic Saint: Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition*. Evanston (IL): Northwestern University Press, 1990. P. 46; *Ат-Тазу, Абд ал-Хади*. Джами' ал-Каравийин. Ал-Масджид ва-л-джами'а би мадинат Фас (Соборная мечеть ал-Каравийин. Мечеть и университет в городе Фес). Т. 3. Бейрут: Дар ал-фикр, 1972. С. 807.

⁹ В Новое время марокканские ученые труды, освещающие тонкости тасаввуфа, были знакомы египтянам. Еще в 20-х гг. XIX в. в Каире были изданы трактат уэззанского наставника Абу Абдаллаха Мухаммада ибн Ахмада ар-Рахуни (ум. в 1815 г.) и сочинения Ахмада ат-Тиджани (1737–1815) о теоретических основах его мистического пути. — *Саркис, Йусуф Илийас*. Му'джем ал-матбу'ат ал-'арабийя ва-л-му'арраба (Словарь арабских и переводных печатных изданий). Т. 1. Каир: Ал-матбаа ал-аббасийя, 1928. С. 650, 955. Ряд известных марокканских обитателей даже имел свои филиалы в Египте. К примеру, фесская завийя Сиди Мухаммада аль-Факиха в XVIII в. открыла «подворье» в Александрии.

¹⁰ *Orlov V.V. Moroccan Ulema and Pilgrims in Cairo: An Aspect of Intellectual Exchange in the Arab-Ottoman World of the Eighteenth and Early Nineteenth Centuries // The Arab Lands in the Ottoman Era. Essays in Honor of Prof. C. Farah*. Ed. by J. Hathaway. Minneapolis (MN): Center for Early Modern History, 2009. P. 179.

¹¹ *Ал-'Аййаши Абу Салим*. Ма' ал-мава'ид. Рихлат аш-шайх Аби Салим ал-'Аййаши (Вода пиршества. Путешествие шейха Абу Салима ал-'Аййаши). Т. 2. Фес: [литографич. изд.], 1898. С. 32–34; *Ал-Кадирри Мухаммад ибн ат-Тайиб*. Наshr ал-масани ли ахл ал-карн ал-хади 'ашар ва-с-сани (Опубликование двустийши о людях XI

кое осмысление местной интеллектуальной элитой заповедей магрибинских наставников возможно заметить и в истории восточной ветви магрибинской мистической традиции. Так, выдающийся шейх-реформатор Мухаммад ибн Али ас-Сануси (1787–1859) в 1821–1830 гг. обучался в фесском мусульманском университете ал-Каравийин, а основы мистического пути (*тасаввуф*) изучал у послушников шейха марокканского братства Хадирийа Абд ал-Ваххаба ат-Тази (ум. в 1798 г.)¹². Немалое влияние на эволюцию его мистических воззрений оказали труды другого марокканского мистика и самобытного религиозного философа — Ахмада ибн Идриса (1749–1837)¹³.

Другой пример такого рода прослеживается в деятельности адептов Тиджанийи в местностях к югу от Сахары и в нилотских районах Судана. Здесь экспансию магрибинских мистических доктрин возглавляли представители западноафриканских народностей — тукулеров и фульбе. Часть из них вошла в историю Северной и Западной Африки в качестве «борцов за веру», которых возглавил ал-Хаджж ‘Умар Тал‘а ибн Фути (1797–1864), или, как его называли последователи, «черный пророк». Он возводил свою цепь духовной преемственности (*силсила*) к лидерам-реформаторам могущественного имамата (*алмамиата*) Фута Торо (XVII–XVIII вв.), расположенного в долине р. Сенегал¹⁴. К суфиям-джихадистам относил себя и его младший товарищ Мухаммад ибн ал-Мухтар аш-Шинкити, известный под именем Вад ал-‘Алийа (ум. в 1882 г.). Сторонники и ученики ал-Хаджжа ‘Умара сыграли решающую роль в исламизации населения государств Каарта, Сегу, Текрур и Масина (современные территории Сенегала, Гвинеи и западных провинций Мали). Здесь тиджанитам удалось потеснить влияние Кадирийи и Шазилийи¹⁵.

Эмиссары шейхов Тиджанийи появлялись еще с 80-х гг. XVIII в. в северо-восточных землях Африки, продвигаясь на восток и юг с потоками мавританских, малийских, нигерийских, чадских паломников

и XII веков [хиджры]) / Публ. М. Хаджжи и А. ат-Тауфика. Т. 2. Рабат: Дар ал-Магриб ли-т-та’лиф ва-т-тарджама ва-н-нашр, 1977. С. 82–83.

¹² Rinn L. Marabouts et khouan. Étude sur l’islam en Algérie. Alger: Adolphe Jourdan, 1884. P. 402–403.

¹³ Саватеев А.Д. Мусульманские духовные ордены в Тропической Африке. М.: XXI век–Согласие, 1999. С. 86–91; Voll J.O. Two Biographies of Ahmad ibn Idris al-Fasi (1760–1837) // International Journal of African Historical Studies. 1973. Vol. 6. № 4. P. 633–645.

¹⁴ Луконин Ю.В., Подгорнова Н.П. История Мавритании в Новое и Новейшее время. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 37–40.

¹⁵ Hiskett M. The Development of Islam in West Africa. L.–N.Y.: Longman, 1984. P. 231.

и переселенцев, занимавшихся торговлей или земледелием. В силу этого обстоятельства в Дарфуре, Кордофане и нилотских территориях Судана Тиджанийя к концу XIX в. воспринималась уже не столько как магрибинское, сколько как всеафриканское братство. Неудивительно, что для нилотов-мусульман в качестве глав обителей и проповедников Тиджанийи чаще всего выступали западноафриканские суфии, пришедшие на юг Судана из Сахеля. Но уже в западной части Аравии, расположенной вблизи Африки, влияние тиджанитского учения было невелико. Хотя в Мекке в конце XIX в. действовала завийя Тиджанийи, аравийское население воспринимало братство как африканское и его адептами чаще всего были темнокожие мигранты¹⁶.

Динамика географии «священного знания» в Магрибе и Сахеле XVI–XIX вв. во многом определялась вполне мирскими обстоятельствами. Важным вкладом мурабитов и суфийских братств в общественную жизнь оставалось развитие торговли и караванных трасс, обеспечение безопасности перевозки, складирования товаров и их купли-продажи на местных рынках. Разбросанные вдоль торговых путей обители и мавзолеи «святых» служили в качестве мест хранения товаров и предоставляли приют купцам и путешественникам, а служители завий и мурабитов исполняли роль коммерческих представителей и проводников, поскольку отлично знали местную природу, наречия и нравы.

Особенно успешно сочетали свои многолетние навыки в коммерции и интеллектуальной коммуникации адепты таких крупных магрибинских турук, как Насирийя, Ваззанийя, Кадирийя, Зийанийя и Шейхийя. Они веками сопровождали караваны и транслировали исламское знание через каменистые перевалы Атласа и Рифа на пески Сахары и страны тропического пояса.

Штаб-квартира Насирийи — завийя Тамгрут — с середины XVII в. была известна на юге Дальнего Магриба как ключевой перекресток торговых путей, проходивших от атлантического побережья через Сахару в Мали, а затем и в страны Тропической Африки¹⁷. Система безопасной проводки караванов по трассе Могадор–Тамгрут–Туат–Томбукту, созданная сторонниками братства, была чрезвычайно надежна, а представителей Насирийи европейские купцы XIX в. считали лучшими тор-

¹⁶ *Тримингэм Дж.С.* Суфийские ордены в исламе / Пер. с англ. под ред. и с предисл. О.Ф. Акимушкина. М.: София, ИД «Гелиос», 2002. С. 140–141.

¹⁷ *Gutelius D.P.V.* The Path is Easy and the Benefits Large: the Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830 // *Journal of African History*. 2003. Vol. 44. № 2. P. 306.

говыми агентами в Могадоре¹⁸. Только оккупация мавританских и малийских городов французской колониальной армией в XX в. положила предел процветанию традиционной транссахарской торговли.

Суфии, принадлежавшие к Кадирийе, также действовали на караванных путях, которые вели из Среднего и Дальнего Магриба в Тропическую Африку. Однако, в отличие от насиритов, успех шейхов Кадирийи на сахельской арене основывался на их союзе с богатым и влиятельным кланом сахарских мурабитов ал-Кунта. Эта аристократическая по сахарским меркам семья происходила из одноименного арабоговорящего племени, но претендовала на шерифское происхождение через посредство первых самостоятельных исламских правителей Марокко — Идрисидов (VIII–X вв.)¹⁹. Ранние сведения об обителях ал-Кунта относятся к XV в., когда они распространились вдоль караванной трассы Туат–Томбукту, среди берберских кочевников-зенага, а затем и на южных окраинах Сахары²⁰. В XVII–XVIII столетиях суфии-кадириты компенсировали своей торговой и интеллектуальной активностью неблагоприятные для Сахеля последствия завоеваний марокканских султанов-Сааидов в долинах рек Нигер и Сенегал²¹. Вершины своего регионального могущества семья ал-Кунта достигла при прославленном шейхе Кадирийи Сиди ал-Мухтаре ал-Кабире (1729–1811). Он сделал свою завийу и прилегающий к ней оазис ведущим центром культурно-экономической жизни в западной части Сахары. Основу доходов сахарских кадиритов составляла прибыль от перепродажи соли и табака²².

¹⁸ Depont O., *Coppolani X.* Les confréries religieuses musulmanes. Alger: Adolphe Jourdan, 1897. P. 480.

¹⁹ Batran A. The Kunta, Sidi al-Mukhtar al-Kunti and the Office of Shaykh al-Tariqa al-Qadiriyya // *Studies in West African Islamic History. Vol. 1. The Cultivators of Islam.* Ed. by J.R. Willis. L.–Totowa (NJ): Frank Cass, 1979. P. 116–117; *Whitecomb Th.* New Evidence on the Origins of Kunta // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies.* 1975. Vol. 38. Pt. 1. P. 48.

²⁰ Norris H.T. Znaga Islam during XVII and XVIII Centuries // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies.* 1969. Vol. 32. Pt. 2. P. 194.

²¹ Так, разгром державы сонгаев сааидским султаном Ахмадом ал-Мансуром (1578–1603 гг.) оказался разрушительным ударом для присахарских обществ. — Куббель Л.Е. Сонгайская держава. Опыт исследования социально-политического строя. М.: Наука, 1974. С. 372. Это событие в долгосрочной перспективе ослабило военную мощь и легитимность самой династии Сааидов (1511–1659 гг.), поскольку привело к политической дестабилизации в Центральной и Западной Африке, а также к временному упадку транссахарской торговли.

²² Кобищанов Ю.М. История распространения ислама в Африке. М.: Наука, 1987. С. 123–124; Саватеев А.Д. Исламская цивилизация в Тропической Африке. М.: Институт Африки РАН, 2006. С. 111.

К организации торгового обмена в Западной Африке были причастны также обитатели братства Зийанийя, которые в XVIII в. распространили свое влияние на оазисные края алжирского и марокканского юга (Тафилалет, Гуарару, Туат, Оранию, долину р. Дра'а и регион Фигига). Караваны, снаряженные их подопечным племенем бану гилл, добирались от Лалла-Магнийи (современная алжиро-марокканская граница) до городов Мали и приатлантической части Сахары²³. С ними соперничали торговые предприятия племенной группы улад сиди шайх. Эти кочевые племена почитали братство Шайхийя, считая его важным фактором своего самоотождествления. Главная завийя Шайхийи Эль-Абъяд-Сиди-Шейх, расположенная на юге современного Алжира, соседствовала с деревней Абу Самгун, около которой расходились по возвращении из хаджда караваны паломников, следующие на север Дальнего Магриба (в направлении Феса и Мекнеса) и на юг (в сторону Марракеша, Суса, Тафилалета). Здесь организовывались регулярные сезонные ярмарки (*маусимы*). Безопасному транзиту товаров способствовали и братства Тайбийя (Ваззанийя), Салихийя, Бакка'ийя, Карзанийя, Хабибийя, Шаркавийя.

Действуя в составе отлаженной религиозной организации и сети проверенных торговых связей, суфийские обитатели Магриба в XVI–XIX вв. неизменно выполняли свои задачи в качестве образовательных центров. Это обстоятельство позволило мистическим объединениям сыграть заметную роль во взаимообмене суфийских традиций Марокко и Сахеля. Среди крупнейших и наиболее посещаемых сахельскими слушателями мистических обителей Магриба выделялись завийя Уэззан — главный духовный очаг суфийского братства Тайбийя (Ваззанийя) на севере Марокко, завийя Тамгрут — «столица» тарики Насирийя на юге Марокко и завийя Бужад — центр братства Шаркавийя. Учебные заведения, которые действовали при этих авторитетных сакральных объектах, были способны вести масштабный обмен книгами, навыками и преподавателями не только с завийями своей тарики, но и с другими учебными заведениями. Студенты (*талибы*) из Магриба и африканских стран посещали их столь же часто, как и крупные региональные мусульманские университеты (аз-Зайтуна в Тунисе, ал-Каравийин в Фесе, ал-Кутубийя в Марракеше и др.). Магрибинские обители, как правило, располагали сильным, многочисленным и обладавшим широкими научными связями преподавательским составом.

²³ Andrews G.F. Islam and the Confraternities in French North Africa // Geographical Journal. 1916. Vol. 47. № 2. P. 124.

Так, завийу Тамгрут французские колониальные чиновники называли «суфийским университетом», поскольку она в XVIII–XIX вв. располагала превосходной библиотекой. Ее хранилище постоянно пополняли своими дарами посещавшие гробницу основателя братства богословы, правоведы и студенты из Магриба, Египта и стран Тропической Африки. А наставники главной завийи Насирийи в начале XX в. обеспечивали профессиональное преподавание 14 религиозных предметов. Эта программа была сопоставима с кругом наук, изучавшихся в фесской мечети ал-Каравийин в ту же эпоху²⁴. Уэззан и его медресе приютили немало прославленных ученых и преподавателей. Среди них на стыке XVIII и XIX в. выделялся марокканский правовед Мухаммад ар-Рахуни (ум. в 1815 г.), составивший подробные комментарии по частным проблемам мусульманского правоведения. За свои заслуги этот видный алим получил в студенческой среде уважительное прозвище «горный шейх» (*шайх ал-джабал*)²⁵.

Еще одним центром учености и трансляции традиционных знаний служила штаб-квартира алжиро-марокканского суфийского братства Шаркава (Шаркавийя) — завийа Бужад (Абу-л-Джа‘д). Ее наставники Мухаммад ал-Мути‘а аш-Шаркави (1723–1766 гг.) и Мухаммад ал-‘Араби аш-Шаркави (1766–1819 гг.) избрали необычное для суфиев ученое поприще. Они высоко ценились в Магрибе и Сахеле как глубокие знатоки внешних (экзотерических) исламских наук (*‘илм аз-захир*) — тафсира, хадисов и фикха²⁶. Поколение их учеников также было хорошо известно ищущим знания темнокожим мусульманам присахарских территорий. Особенно знаменит в Сахеле был потомок Пророка (*шариф*) и марокканский мистик-шаркавит ал-Хаджж ат-Таги (ум. в 1851 г.). Он в широких масштабах организовал в Бужаде и других обителях братства преподавание коранических наук, а также основ мистического пути. Его таланты привлекали в ряды адептов Шаркавийи не только жителей Феса и Марракеша, но и многочисленных студентов из знаменитых своей уче-

²⁴ Bodin M. La zaouïa de Tamgrout // Archives berbères. 1919–1920. Vol. V. P. 283.

²⁵ Ал-Каттани Мухаммад ибн Джа‘фар. Салват ал-анфас ва мухадасат ал-акйас би ман укбира мин ал-‘улама ва-с-сулаха’ би Фас (Утешение душ и беседы, оценивающие тех алимов и праведников, кто упокоился в Фесе). Т. 1. Фес: [литографич. изд.], 1899. С. 104; Ан-Насири Абу-л-Аббас Ахмад ибн Халид. Китаб ал-истикса ли ахбар дуввал ал-Магриб ал-акса (Книга изучения сведений о династиях Дальнего Магриба). Т. 8. Касабланка: Дар ал-китаб, 1956. С. 132.

²⁶ Букари Ахмад. Аз-Завийа аш-шаркавийя: завийат Аби-л-Джа‘д, иш‘а‘уха ад-дини ва-л-‘илми (Обитель братства Шаркавийя: завийа Бужад и ее религиозное и научное воздействие). Касабланка: Ифрикийя аш-Шарк, 1985. С. 112–113.

ностью городов Западной Африки — Томбукту, Гао, Валаты и Шинкита²⁷. Для них было привлекательно еще и то обстоятельство, что шаркавитские завийи Дальнего Магриба постоянно сотрудничали с дружественными обителями братств Насирийа, Тайбийя, Кадирийа, Рахманийа и др., играя тем самым существенную роль в интеллектуальном обмене магрибинских мистиков с центрами восточных традиций тасаввуфа²⁸. От приверженцев Шаркавийи не отставали и кадиритские наставники сахарских племен кунта. В своих проповедях, ученых трактатах и преподавании основ тасаввуфа обители семьи ал-Кунта обращались к мистическому опыту, привнесенному из Хорасана или Мавераннахра, а не к привычным для суфиев-магрибинцев доктринам, сформулированным Абу Абдаллахом Мухаммадом ал-Джазули (XV в.)²⁹.

На протяжении XVI–XIX вв. обмен тонкостями сакральных знаний составлял важную часть непрерывного процесса научно-творческих контактов и взаимовлияний между учеными сообществами стран Магриба и исламизированных регионов Сахары и Сахеля. Знакомство сахельских знатоков ислама с достижениями мистицизма и правоведения в Магрибе стимулировало их научную и литературную деятельность, мотивировало путешествия и преподавательскую карьеру, содействовало эволюции представлений об исламском образовании и религиозном воспитании в окраинных территориях *дар ал-ислам*. Написание, копирование и распространение новых сочинений по мусульманскому праву (*фикху*) и основам мистицизма (*тасаввуф*), их устная и письменная критика, дискуссии и обмен визитами, часто в ходе паломничества в Мекку, а особенно совершение локальных паломничеств (*зийара*) к гробницам мурабитов Магриба — все это создавало необходимую систему ценностей и устремлений для развития духовного производства в культурной среде Сахеля.



²⁷ Villes et tribus du Maroc. Documents et renseignements. Casablanca et les Châouïa. Paris: Ernest Leroux, 1915. Т. 1. P. 227; Т. 2. P. 183.

²⁸ Eickelman D.F. Moroccan Islam. Tradition and Society in a Pilgrimage Center. Austin (TX): University of Texas Press, 1976. P. 39.

²⁹ Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. Краткая история/ Пер. с англ. СПб.: Диалог, 2004. С. 216, 299.



REFERENCES

1. *Abun-Nasr J.M.* The Tijaniyya: a Sufi Order in the Modern World. Oxford: Oxford University Press, 1965.
2. *Andrews G.F.* Islam and the Confraternities in French North Africa // *Geographical Journal*. 1916. Vol. 47. № 2. P. 115–134.
3. *Al-‘Ayyashi Abu Salim.* Ma’ al-mawa’id. Rihlat al-shaykh Abi Salim al-‘Ayyashi [Water of the Tables (for the Feast). The Voyage of the Shaykh Abi Salim al-‘Ayyashi]. T. 1–2. Fes: [lithogr. ed.], 1898.
4. *Batran A.* The Kunta, Sidi al-Mukhtar al-Kunti and the Office of Shaykh al-Tariqa al-Qadiriyya // *Studies in West African Islamic History*. Vol. 1. The Cultivators of Islam. Ed. by J.R. Willis. London–Totowa (NJ): Frank Cass, 1979. P. 113–140.
5. *Bennison A.K.* Liminal States: Morocco and the Iberian Frontier between the Twelfth and Nineteenth Centuries // *North Africa, Islam and the Mediterranean World: from the Almoravides to the Algerian War*. Ed. by J. Clancy-Smith. London–Portland (OR): Frank Cass, 2001. P. 11–28.
6. *Berque J.* L’interieur du Maghreb, XVe–XIXe siècle. P.: Gallimard, 1978.
7. *Bodin M.* La zaouia de Tamgrout // *Archives berbères*. 1919–1920. Vol. V. P. 279–297.
8. *Bukari Ahmad.* Al-zawiyya al-sharqawiyya: zawiyat Abi al-Ja’d, ish‘a’uha al-dini wa al-‘ilmi [The Convent of Sharqawiyya Brotherhood: Zawiyat Abu al-Ja’d, its Religious and Scholarly Impact]. Casablanca: Ifriquiyya al-Sharq, 1985.
9. *Cat E.* L’islamisme et les confréries religieuses au Maroc // *Revue de deux mondes*. 1898. Vol. 149. 2-ème livraison. P. 375–404.
10. *Depont O., Coppolani X.* Les confréries religieuses musulmanes. Alger: Adolphe Jourdan, 1897.
11. *Doutté E.* Notes sur l’islam maghrébin: les marabouts // *Revue de l’histoire des religions*. 1899. Vol. 40. P. 343–369; 1900. Vol. 41. P. 22–66, 289–336; 1900. Vol. 42. P. 92–112.
12. *Eickelman D.F.* Moroccan Islam. Tradition and Society in a Pilgrimage Center. Austin (TX): University of Texas Press, 1976.

13. *O'Fabey R.S.* Enigmatic Saint: Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition. Evanston (IL): Northwestern University Press, 1990.
14. *Gellner E.* Saints of the Atlas. Chicago: University of Chicago Press, 1969.
15. *Gutelius D.P.V.* The Path is Easy and the Benefits Large: the Nasiriyya, Social Networks and Economic Change in Morocco, 1640–1830 // *Journal of African History*. 2003. Vol. 44. № 2. P. 298–325.
16. *Hiskett M.* The Development of Islam in West Africa. L.–N.Y.: Longman, 1984.
17. *Al-Kattani Muhammad ibn Ja'far.* Salwat al-anfas wa muhadathat al-aqyas bi man uqbira min al-'ulama' wa al-sulaha' bi Fas [Consolation of Souls and Conversations Evaluating those Scholars and the Righteous, who Rested in Fes]. T. 1–3. Fes: [lithogr. ed.], 1899.
18. *Kirillina S.A.* Osmanskiy Yegipet XVIII v. v sisteme religioznogo znaniya arabo-musul'manskogo mira [The Ottoman Egypt of the XVIII Century in the System of Religious Knowledge of the Arab-Muslim World] // *Vestnik Moskovskogo Universiteta. Seriya 13: Vostokovedeniye*. 1998. № 4. P. 42–61.
19. *Knysb A.D.* Musul'manskiy mistitsizm. Kratkaya istoriya [Muslim Mysticism. A Brief History]. Transl. from English. Saint-Petersburg: Dilya, 2004.
20. *Kobishchanov Yu.M.* Istoriya rasprostraneniya islama v Afrike [The History of the Dissemination of Islam in Africa]. Moscow: Nauka, 1987.
21. *Kubbel L.Ye.* Songayskaya derzhava. Opyt issledovaniya sotsial'no-politicheskogo stroya [The Songhai State. The Experience of Studying its Socio-Political System]. Moscow: Nauka, 1974.
22. *Lacroix N., La Martinière H., de.* Documents pour servir à l'étude du Nord-Ouest africain. T. 1–4. Alger: Gouvernement général de l'Algérie, Service des affaires indigènes, 1897.
23. *Lukonin Yu.V., Podgornova N.P.* Istoriya Mavritaniyi v novoye i noveysheye vremya [The History of Mauritania in Modern Times]. Moscow: Nauka. Glavnaya Redaktsiya Vostochnoy Literatury, 1991.
24. *Makhluf Muhammad ibn Muhammad.* Shadjarat al-nur al-zakiyya fi tabaqat al-malikiyya [The Tree of Mental Light in the Generations of Maliki School]. T. 1–2. Beyrouth: Dar al-thaqafa, 1930–1931.
25. *Montet E.* Les confréries religieuses de l'islam marocain: leur role religieux, politique et social // *Revue de l'histoire des religions*. 1902. Vol. 45. P. 1–35.

26. *Montet E.* Le culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord et plus spécialement au Maroc. Genève: Librairie Georg & Cie, 1909.
27. *Mouliéras A.* Le Maroc inconnu. T. 1–2. Oran: Fouqué & Cie, 1895–1899.
28. *Al-Nasiri Abu al-'Abbas Ahmad ibn Khalid.* Kitab al-istiqa li akhbar duwwal al-Maghrib al-Aqsa [The Book of Requesting Information about the Dynasties of the Far Maghreb]. T. 1–9. Casablanca: Dar al-kitab, 1954–1956.
29. *Norris H.T.* Znaga Islam during XVII and XVIII Centuries // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1969. Vol. 32. Pt. 2. P. 154–206.
30. *Orlov V.V.* Moroccan Ulema and Pilgrims in Cairo: An Aspect of Intellectual Exchange in the Arab-Ottoman World of the Eighteenth and Early Nineteenth Centuries // The Arab Lands in the Ottoman Era. Essays in Honor of Prof. C. Farah. Ed. by J. Hathaway. Minneapolis (MN): Center for Early Modern History, 2009. P. 169–186.
31. *Al-Qadiri Muhammad ibn al-Tayyib.* Nashr al-mathani li ahl al-qarn al-hadi 'ashar wa al-thani [Publication of Couplets about People of the XI and XII Centuries (Hijri)]. Publ. by M. Hajji, A. at-Tawfiq. T. 1–4. Rabat: Dar al-Maghrib li al-ta'lif wa al-tarjama wa al-nashr, 1977–1986.
32. *Rinn L.* Marabouts et khouan. Étude sur l'islam en Algérie. Alger: Adolphe Jourdan, 1884.
33. *Savateev A.D.* Musul'manskiye duhovniye ordeny v Tropichestkoy Afrike [Muslim Spiritual Orders in Tropical Africa]. Moscow: XXI vek–Soglasie, 1999.
34. *Savateev A.D.* Islamskaya tsivilizatsiya v Tropichestkoy Afrike [Islamic Civilization in Tropical Africa]. Moscow: Institut Afriki RAN, 2006.
35. *Sarkis Yusuf Ilyas.* Mu'jam al-matbu'at al-'arabiyya wa al-mu'arraba [Dictionary of Arabic and Translated Printed Publications]. T. 1–2. Cairo: Al-matba'a al-'abbasiyya, 1928–1931.
36. *Al-Tazi Abd al-Hadi.* Jami' al-Qarawiyyin. Al-Masjid wa al-jami'a bi madinat Fas [The Cathedral Mosque al-Qarawiyyin. Mosque and University in the City of Fes]. T. 1–3. Beyrouth: Dar al-fikr, 1972.
37. *Trimingham J.S.* Sufiyskiye ordeny v islame [The Sufi Orders in Islam] / Transl. from English. Ed. by O.F. Akimushkin. Moscow: Sophiya; Gelios, 2002.
38. *Villes et tribus du Maroc. Documents et renseignements. Casablanca et les Châouïa.* T. 1–2. Paris: Ernest Leroux, 1915.

39. *Voll J.O.* Two Biographies of Ahmad ibn Idris al-Fasi (1760–1837) // *International Journal of African Historical Studies*. 1973. Vol. 6. № 4. P. 633–645.
40. *Whitecomb Th.* New Evidence on the Origins of Kunta // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 1975. Vol. 38. Pt. 1. P. 36–52.

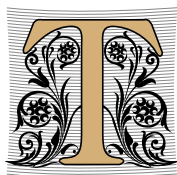


Ключевые слова:

исламская культура, богословие, интеллектуальный обмен,
традиционное обучение, Магриб, Сахель.

Vladimir V. Orlov

SACRED KNOWLEDGE FND COOPERATION AMONG REGIONAL SCHOLARLY TRADITIONS: INSIGHTS FROM THE MAGHREB AND THE SAHEL (16th–19th CENTURIES)



The article explores the historical retrospective of cultural and intellectual exchanges between North Africa and the Sahel, an Islamized region flanking the Sahara Desert. The study investigates the factors and traits contributing to the predominance of Maghribi intellectual influence in perpetuating religious scholarship in Tropical Africa, particularly considering the yearly pilgrimage of African Muslims to Mecca. It illustrates the historical and cultural underpinnings behind the widespread influence of Maghribi Sufi brotherhoods in the Sahel region. The author investigates the geographical distribution of 'sacred knowledge' in Islamic Africa from the 16th to the 19th century, demonstrating its correlation with the financial and economic activities of major Sufi groups like Tijaniyyah and Qadiriyya, which facilitated local and regional trade and ensured the safety of caravan routes. Significant focus is placed on the multifaceted activities of Sufi monasteries, which acted as rural centers of learning, housed extensive libraries, and employed highly skilled instructors of Islamic spiritual practices. The study delves into the tribal and intellectual ties between the leaders of Sufi brotherhoods and the aristocratic families of the Sahara, who acted as intermediaries for their interests across central and western Africa.

Key Words: Islamic Culture, Theology, Intellectual Exchange, Traditional Education, Maghreb, Sahel.

Vladimir V. Orlov – D.Sc. (History), Professor, Department of Middle and Near East Studies, Institute of Asian and African Studies, Moscow State University.

 **Владимир Викторович Орлов** 

доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова (ИСАА МГУ)



DOI: 10.35549/HR.2024.2024.48.012

Т.Ю. Кобищанов

САКРАЛЬНЫЕ ПРОСТРАНСТВА И ВОСТОЧНАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ НАПОЛЕОНА БОНАПАРТА



ранцузское вторжение в Египет и Сирию (1798–1801 гг.) стало первым за полтысячи лет столкновением сил различных религий и цивилизаций в непосредственной близости от главных святынь Авраамических религий. Весной 1799 г. наполеоновская армия оказалась в дневном переходе от Иерусалима, а священные города ислама — Мекку и Медину — отделяло от французов, по сути, только неширокое Красное море. Таким образом, главные сакральные пространства иудаизма, христианства и ислама неожиданно оказались не в глубоком тылу мусульманской цивилизации и хранившей ее устои Османской империи, а практически в зоне военных действий. Власть над ними могла перейти к захватчикам, религиозная принадлежность которых была в ту пору весьма неопределенной и не вполне ясной даже самим участникам Французской экспедиции.

Вторжение в 1799 г. армии под командованием Наполеона Бонапарта в Палестину ознаменовало начало нового этапа борьбы за обладание святыми местами, прервавшейся с окончанием Крестовых походов. В XVI–XVIII вв. под властью османов эта борьба утратила военно-политический характер, перейдя в сферу интриг представителей различных

христианских общин на столичном и провинциальном уровнях. В XIX столетии противостояние резко обострилось, в итоге став поводом для разрушительной Крымской (Восточной) войны 1853–1856 гг. Однако в Раннее Новое время восприятие святых мест Палестины, очевидно, не совпадало с тем, каким оно было в эпоху активной модернизации Леванта и тем более в XX–XXI вв.

Научный анализ феномена сакральных пространств Ближнего Востока имеет давнюю историю. Исследователи, начиная с Карла Августа Газе (1800–1890) и Игнаца Гольдциера (1850–1921), изучали эволюцию религиозного сознания, культ святых и институт паломничества в Авраамических религиях. Внимание ученых было преимущественно сконцентрировано на вопросах сосуществования «двухуровневой» модели «элитарной» и «народной» религии; проникновения домонотеистических верований в авраамические; взаимосвязи и взаимовлияния иудаистской, христианской и исламской моделей сакрализации и святости; конкретных аспектов почитания Патриархов, пророков, Святого семейства Иисуса, семьи Пророка Мухаммада, христианских святых и мучеников, талмудических мудрецов, суфийских шейхов и т.д.¹

Данная статья не претендует на широкие обобщения, будучи сфокусирована преимущественно на аспекте восприятия сакральных пространств Ближнего Востока на грани XVIII–XIX вв. В этой связи, переходя из сферы личностной психологии в область психологии коллективной, разделение отношения к святым местам можно провести по региону проживания (восприятие святынь, очевидно, различно у тех, кто имеет возможность постоянно видеть их в повседневной жизни, и у тех, для кого эти места являются далеким светочем), по уровню образования, по профессиональным занятиям (например, у служителей культа и простых ремесленников, феллахов или бедуинов) и др. Самый очевидный критерий — культурно-религиозный. Сопоставляя три большие группы: арабов-мусульман, восточных христиан и европейцев, можно выделить различные способы восприятия сакральных пространств Ближнего Востока в эпоху наполеоновского вторжения.

¹ Из многочисленного корпуса исследований по указанной проблематике позволю отметить несколько: Браун П. Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве. М.: РОССПЭН, 2004; Goldziher I. The Cult of Saints in Islam // Moslem World, 1911. №1 (1). P. 302–312; Meri J.W. Re-appropriating Sacred Space: Medieval Jews and Muslims Seeking Elijah and al-Khadir // Medieval Encounters, 1999. № 5. P. 237–264; Vrijhof P.H., Waardenburg J. Official and Popular Religion: Analysis of a Theme for Religious Studies. The Hague: Mouton, 1979; Waardenburg J. Official and Popular Religion in Islam // Social Compass. 1978. № 25. P. 315–341.

Поскольку речь идет о мировосприятии, то бинарность человеческого мышления приводит нас к сравнению через противопоставления-антитезы. Одним из них является дихотомия «актуальное/мемориальное». Подавляющее большинство сакральных пространств Ближнего Востока ведет свою историю из далекого прошлого, и поклонение этим святыням обязательно содержит мемориальную составляющую. Однако требуются особые исторические условия и социально-политическая среда, чтобы коллективная психология придавала мемориальному восприятию святынь актуальность.

Для мусульманской общины-*уммы* времен французского вторжения в Левант сакральность священных мест ислама, включая Каабу, захоронения Пророков, сподвижников Мухаммада или святых шейхов-суфиев, безусловно, имела истоки в прошлом, но оставалась жизненной и современной в настоящем. Кааба продолжала функционировать как «дом Аллаха», «благословение и руководство для миров» (Коран, 3:96). Другие святыни ислама также были точкой незримого пребывания *рухания*² связанных с ними лиц, к которой мог приобщиться каждый желающий. Пользуясь выражением известного американского исследователя сакральности Питера Брауна, могилы святых заступников были точкой, «соединявшей землю и небо... поскольку считалось, что будучи на небесах, святой “присутствует” и в своей могиле на земле»³. «Их близость к Богу была, — заключает ученый, — *sine qua non*⁴ их способности ходатайствовать за своих смертных сородичей, а значит, защищать их»⁵.

О том, как посредством рухания сакральные пространства проникали в настоящее, а умершие «святые» давали силы живым воинам джихада, свидетельствует хроника ‘Иззет Хасан-эфенди ад-Дарендели, летописца *садразам*⁶ Йусуфа Зийа-паши (1798–1805 и 1809–1811 гг.), который лич-

² *Рухания* — от араб. «духовность» — является общепринятой теургической практикой в суфизме, направленной на получение конкретной помощи от «святых»-*авлия*, пророков или даже самого Аллаха. Иногда руханию считают одной из форм классического исламского герметизма — конгломерата эзотерических традиций, включающих в себя мистико-философские, алхимические, астрологические, магические и мантрические учения и тексты. Нормативный ислам руханию не признает, фактически приравнивая ее к *сихру* (араб. «колдовству», «черной магии»). Рухания чрезвычайно многогранна, охватывая разнообразные виды мистических и магических обрядов и ритуалов.

³ Браун П. Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве. М.: РОССПЭН, 2004. С. 11, 14.

⁴ «Необходимым условием» (*лат.*).

⁵ Браун П. Культ святых. С. 16.

⁶ *Садразам* (в европейской традиции «великий везир») — глава Высокой Порты, высшего административного органа управления Османской империей.



Гробница Джаляль ад-Дина ар-Руми. Конья. Фото конца XIX в.

но возглавил поход против наполеоновских войск. Первый раз термин «рухания» появляется на страницах летописи при прохождении армии через Конью. Оказавшись в этой местности, Йусуф Зийа-паша в сопровождении высших чиновников Порты и военачальников не мог не посетить *текке* (суфийскую обитель) выдающегося поэта и мистика Мевланы⁷ Джаляль ад-Дина ар-Руми (1207–1273), его отца «султана улама» Баха ад-Дина Веледа (1148–1231) и сына, основателя тариката *мевлевия* Султана Веледа (1226–1312). Была почтена визитом и гробница местного прославленного шейха Хайдар ад-Дина аль-Кунави. Как отмечал ад-Дарендели, «мы посетили эти захоронения одно за другим, прося помощи у их *рухания* [в данном контексте — священной духовной сущности. — Т.К.]»⁸.

Посещение комплекса захоронений Мевланы и его близких имело особое значение для османских вельмож — в своем подавляющем большинстве все они, включая султана, были мистиками-адептами суфийского тариката мевлевия. Летописец сообщал, что садразам со свитой совершили «обход (*джавар*) благоуханной гробницы», затем главнокомандующий посетил *зикр* в текке Мевланы, где «попросил об успехе и победе у его высокой рухания и святой силы и роздал пожертвования

⁷ Мевлана (араб. «наш Господин») — устоявшийся эпитет ар-Руми.

⁸ Ад-Дарендели. Зийа-наме. Каир: Аль-Хай'а аль-Мысрийя аль-'амма ли-ль-киتاب, 1999. С. 226–227.

нищим и дервишам»⁹. Следующий раз обращение с просьбой о мистической помощи прозвучало при прохождении армии через Антакию, где, согласно мусульманской традиции, находятся могилы «апостолов господина нашего 'Исы» (Иисуса): Хабиба ан-Наджара (Плотника)¹⁰ и Шамуна ас-Сафа (св. Симона (Петра) Чистого)¹¹. При этом ад-Дарендели особо отметил, что их посетили «большинство солдат султанской армии, и они просили их заступничество в рухании»¹².

При дальнейшем продвижении армии в сторону Египта садразам и его ближайшее окружение также неизменно посещали мусульманские святыни. Например, в Дамаске это были «благоухающая усыпальница и пресветлый *мазар*¹³ пророка Яхьи (Иоанна Крестителя) в мечети Омеййядов, ...усыпальница благословенного шейха Абу 'Араби аль-Андалуси, а также Макам аль-Арба'ин на горе Касьюн¹⁴, сиятельная могила Нур ад-Дина аль-Гази и множество гробниц шейхов и авлия¹⁵». Могилы выдающихся суфиев и суфийские обители посещались также под Сейиттази, Яффой и др.¹⁶

О какой помощи просили османский командующий и его военачальники, догадаться несложно. При описании сражений с французами в хронике ад-Дарендели крайне мало места уделяется военной тактике, акцент же делается на боевом духе солдат. В целом это было характерно для османской военной стратегии того времени, в которой залогом победы на поле боя выступали не столько уровень подготовки войск, слаженность их маневрирования, соблюдение строевых порядков и другие военно-тактические приемы, сколько морально-психологическое состояние бойцов. Именно святые-заступники *авлия'* должны были посредством рухании воспламенить и укрепить дух и души османских солдат, незримо присутствовать с ними и помочь переносить тяготы похода и ужасы битв.

⁹ Там же. С. 231.

¹⁰ Хабиб ан-Наджар (Плотник) в мусульманской традиции считается жившим в Антиохии последователем 'Исы (Иисуса) и отождествляется с мучеником, посланным к общине «жителей города» (народу Йа-Син) (Коран. 36:20-27).

¹¹ Согласно мусульманской традиции св. Петр захоронен в Антакие (Антиохии). Саркофаги Хабиба ан-Наджара и Шамуна ас-Сафа находятся на территории мечети Хабиб-и Неджар.

¹² *Ад-Дарендели*. Зийа-наме. С. 241.

¹³ Мазар (*араб.* «гробница, которой совершаются поклонения») — место упокоения суфийского шейха либо иного исламского авторитета.

¹⁴ Мусульманская традиция считает гору Касьюн местом, где Каин убил Авеля.

¹⁵ *Вали* (мн.ч. *авлия'*) — суфийский «святой», часто один из основателей братства *тариката*.

¹⁶ *Ад-Дарендели*. Зийа-наме. С. 224, 263, 270.

Священные захоронения, безусловно, выступали в качестве «центров силы». Припадание к ним наделяло мусульманских воинов особой энергией на пути джихада и ставило их под незримую защиту святых-заступников. Однако не следует ограничивать географию сакральных мест ислама только этими «пресветлыми усыпальницами».

Определенной сакральностью обладала вся «территория ислама» (араб. *дар уль-ислам*). Недаром утрата в 1774 г. власти над Крымом не столь потрясла османское общество, как переход полуострова в 1783 г. под власть христианской России. Для правоверных османских мусульман передать часть *дар уль-ислам* и проживавших на этой территории единоверцев в руки «кафиров» было актом предательства: предательства божественных установлений шариата. Это был вопрос не политический. В XVIII в. Османская империя в войнах с Австрией или с Венецией не раз утрачивала населенные христианами владения на Балканах или на Пелопоннесе, что воспринималось османскими мусульманами сравнительно равнодушно. Это был вопрос религиозный, требовавший немедленной мобилизации каждого дееспособного мусульманина под знаменем *джихада*. Так что первым кругом сакрального пространства мусульман Ближнего Востока можно считать весь «дар уль-ислам».

Второй, уже собственно сакральной сферой мусульманского пространства Ближнего Востока являлись «врата в аль-Харамейн» (араб. «две Святыни» — Мекку и Медину): густонаселенные городские центры, наполненные многочисленными местами поклонения суфиям-аскетам и героям ислама. Караваны хаджи ежегодно стекались со всех границ «дар уль-ислам» во «врата аль-Харамейн», наполненные как руханией, так и живой святостью суфийских праведников. Именно в этих городах: Каире, Дамаске и Багдаде собирались караваны хаджи перед аравийским этапом паломничества, полным испытаний, смертельных опасностей и приводящей в экстаз готовности предстать перед Аллахом. В этот же ряд можно поставить и *салис аль-Харамейн* (араб. «третью из двух Святынь») — Иерусалим.

Не случайно, писал 'Иззет Хасан-эфенди, французская армия начала вторжение в земли мусульман с Египта — «ключи от двух Святынь [Мекки и Медины] и путеводного светильника к Двум городам *кыблы*¹⁷ [Мекке и Иерусалиму]»¹⁸. В провозглашавшем войну Французской

¹⁷ Кыбла — направление, к которому мусульманин обращается лицом во время молитвы. В 624 г. это направление было изменено с Иерусалима (первой кыблы) на Мекку, где находится Кааба.

¹⁸ *Ад-Дарендели*. Зийя-наме. С. 178.

республике *хатт-и хумаюне* (имперском указе) султан Селим III (1789–1808 гг.) объявлял, что «Египет является вратами в две Святыни (Мекку и Медину)» и что освободить его «является священным долгом всех мусульман»¹⁹. Таким образом, по логике османской правящей верхушки, конечной целью французского нашествия являлись именно Мекка и Медина — сакральный центр ислама и примкнувший к ним Иерусалим. «Вы, я думаю, знаете, — как непреложный факт сообщал российскому посланнику глава османского внешнеполитического ведомства, — что [сии враги] не только Мекку и Медину хотят разорить; но еще и в Иерусалим жидов возстановить хотят»²⁰.

При этом в исламской парадигме сакральность этих мест была больше пространственной, нежели временной. Кааба оставалась «домом Бога» в прошлом и в настоящем. Сам обряд паломничества, куда более сложный, нежели у иудеев или христиан, имел своим стержнем не только поклонение прошлому — эпохе Первого Храма или мученической смерти и последовавшему воскрешению Христа, — но и актуализацию прошлого в настоящем: через повторение событий, связанных с жизнью Ибрахима и его семейства. Например, *раджм* (араб. «побивание камнями») шайтана в долине Мина — это не просто символ, но совершаемый в данный конкретный момент паломником-хаджи акт битвы со злом. Сакральность была актуальной, живой.

В отличие от мусульман в коллективной психологии ближневосточных христиан сакральное пространство воспринималось преимущественно как «мемориальное». Вифлеем и Иерусалим — города, где Иисус начал и окончил свою земную жизнь, другие святые места: от Дамаска, где находится гробница Иоанна Крестителя, до Синая с горой Моисея и до Матарии, где росло дерево, под сенью которого Святое семейство отдыхало во время бегства в Египте, — все эти земли веками пребывали под властью мусульман. Святость этих мест и исходящая от них благодать никак зримо не способствовали ни торжеству христианства над исламом, ни явному облегчению бытия местных христиан. Местная христианская сакральность оказалась обращена не столько в пространство, сколько во время: в прошлое, связанное с деяниями Иисуса, пророков, апостолов, святых и мучеников, и в будущее, во времена второго пришествия Христа и его торжества. В настоящем же Господь мог лишь

¹⁹ АВПРИ (Архив внешней политики Российской империи). Ф. 89. Оп. 8. Ед. хр. 875. Л. 39–42 об.

²⁰ АВПРИ. Ф. 90. Оп. 1. Ед. хр. 1332. Л. 117 об.



Храм Гроба Господня в Иерусалиме. Гравюра середины XIX в.

утешать правоверных, ниспосылая им знаки, что они не оставлены. Весной 1799 г. множество христиан Иерусалима из-за подозрений в поддержке французов были заперты местными властями в храме Гроба Господня. В эти тревожные дни православным, как писал член Святогробского братства архимандрит Максим Симский (ум. 1810), были явлены пасхальные чудеса: «в Субботу к вечеру появился священный огонь над Пресвятым гробом, не раз, не два, и не так, что некоторые его видели, а другие нет, но все его видели и особенно паломники... Живописный же гроб три раза оказался мироточивым, так как их утешал погребенный там всемогущий Бог»²¹. Впрочем, представитель следующего поколения «святогробцев», секретарь Иерусалимской патриархии Неофит Кипрский (ум. после 1844) в своей хронике об этих чудесах не упоминал.

Одним из следствий мемориальности святых мест христианства является и то, что целый ряд христианских владык либо уподобляли свои столицы Иерусалиму, либо строили в своих владениях символическое подобие «Вечного города», в то время как ни один из мусульманских правителей не помышлял о строительстве второй Мекки. Возможно, нежелание и невозможность реплицировать центральные святыни — это также один из маркеров, отличающих «актуальное» сакральное

²¹ Максим Симский. Продолжение истории патриархов. Материалы для истории Иерусалимской патриархии XVI–XIX веков // Православный палестинский сборник. Вып. 55. Часть 2. СПб., 1904. С. 88–89.

пространство от «мемориального». Другим маркером актуализации сакрального восприятия является почитание «живых святых». Этот институт практически угас в восточном христианстве Позднего Средневековья и Нового времени, но продолжал бытовать в исламской традиции того периода в виде поклонения суфийским шейхам-чудотворцам.

Этим же «мемориальным» восприятием во многом вызвана и относительно равнодушная реакция ближневосточных христиан на движение французских войск по Палестине. Ни одна из сиро-ливанских хроник не свидетельствует о том, что среди местных немусульман ходили слухи о восстановлении христианского государства в Леванте. Многие ливанские христиане «радовались приходу французов»²², некоторые из них «приносили им [французам. — Т.К.] вино и товары и брали у них много денег»²³, однако более решительных действий не последовало. К армии Наполеона присоединились буквально несколько сотен местных христиан и примерно столько же сирийских шиитов и суннитов.

Французская пропаганда нашла очень слабый отклик среди христианских общин Сирии и Ливана. Арабо-христиане были к тому же обработаны католическими миссионерами, живописавшими всевозможные ужасы «безбожной» Французской революции. Как заметил позднее российский консул в Бейруте К.М. Базили (1809–1884): «Марониты, усердные католики, искони сочувствовали французам, но в эту пору духовенство маронитское и духовенство римское, поселенное на Ливане, успели заблаговременно изобразить Бонапартово войско самыми отвратительными красками»²⁴. Так относились к французским пришельцам не только марониты. Современник нашествия православный бейрутский летописец Абдаллах Трад (ум. до 1824) писал о французах: «Их боялись во всех сирийских областях вплоть до Алеппо и страшились их власти, ибо все знали их как безбожных еретиков»²⁵. Больше всего, например, православные Иерусалима волновались, по свидетель-

²² *Карам Рифа'ил аль-Химси*. Масадир тарихийя. Хавадис Любнан ва Сурийя мин сана 1745 иля сана 1800. Бейрут: Аль-матбаа аль-касуликийя ли-ль-аба' аль-йасу'ийин, 1969. С. 157.

²³ *Аш-Шихаби аль-амир Хайдар Ахмад*. Китаб тарих аль-амир Хайдар Ахмад аш-Шихаби. Каир, 1900. С. 887.

²⁴ *Базили К.М.* Сирия и Палестина под турецким правительством в историческом и политическом отношениях. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2007. С. 102.

²⁵ *Трад Михаил*. Краткая история епископов, восходивших на высокую архиерейскую кафедру города Бейрута (пер. И.Г. Константинопольского) // Арабы-христиане в истории и литературе Ближнего Востока. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 181.

ству архимандрита Неофита Кипрского, как бы «смилоствивить агарян, рассерженных Наполеоном»²⁶.

Конечно, деление восприятия сакрального пространства на «актуальное» и «мемориальное» нельзя абсолютизировать, хотя доминанты восприятия очевидны. Актуальное восприятие постоянно обращалось к прошлому, питалось его энергетикой. И, напротив, мемориальное восприятие стремилось апеллировать к современности, тем самым актуализируясь в настоящем. В этом типе мышления религиозная жизнь была неразрывно переплетена с обычными светскими делами и повседневными заботами, а люди оказывались неразрывной частью духовного континуума, пронизывающего время и пространство.

Подобному «интегральному» восприятию сакрального пространства у ближневосточных мусульман и христиан, а также евреев рубеж XVIII–XIX вв. противопоставил «секулярное» мышление некоторых оказавшихся в Леванте представителей модернизирующейся европейской цивилизации. Под «секулярностью» в данном контексте я имею в виду не столько снижение роли религии в жизни и отделение религиозной сферы от светской, сколько индивидуализацию и «замыкание» отдельного человека или группы на самих себе, их обособление от предыдущего опыта, при котором тот оказывается второстепенным. Применительно же к историческому пространству и освященным религией святым местам ключевым фактором «секулярности» стала их десакрализация²⁷. Тем более что у детей европейского Просвещения рождались иные сакральные пространства, связанные с новыми политическими или гражданскими культурами.

Как известно, из тактических соображений Бонапарт во время похода по Сирийскому побережью не стал ни сворачивать на штурм Иерусалима, ни отправлять для этой задачи часть своих войск. Это само по себе весьма показательно. Овладеть священным городом трех религий было бы весьма престижно, но абсолютно бесполезно с военной точки зрения и весьма рискованно в плане обострения взаимоотношений с мусульманской общиной.

²⁶ *Неофит Кипрский*. Материалы для истории Иерусалимской патриархии XVI–XIX века // Православный палестинский сборник. Вып. 55. Часть. 1. СПб., 1901. С. 28–30.

²⁷ Схожий феномен «секуляризации» религиозного пространства несло и ваххабитское движение, жиздившееся на совершенно иных началах, нежели европейские идеи Просвещения, но равным образом разрушительное для оказавшихся под его властью святых мест и священных захоронений.



«Высаживание дерева Свободы». Худ. Ж.Б.Лезюёр. 1790 г.

На эту тему среди современников бытовал следующий исторический анекдот, в 1800 г. рассказанный настоятелем-кустомом²⁸ Святой земли британскому хирургу Френсису Спилсбери: «Когда генерал Дюма²⁹ с отрядом французской армии оказался в нескольких лигах от Иерусалима, он отправил [гонца к Бонапарту], прося разрешения его атаковать. Бонапарт ответил, что когда возьмет Акру, то явится лично и посадит дерево свободы на том самом месте, где страдал Христос; и что первый французский солдат, который погибнет при взятии Иерусалима, будет похоронен в Храме Гроба Господня»³⁰.

Это высказывание очень характерно, хотя и не очевидно, было ли оно произнесено Наполеоном на самом деле, либо стало уткой, которую братья-францисканцы пустили по Европе. Для современников подобное заявление несло недвусмысленную угрозу. Дерево Свободы с 1792 г. яв-

²⁸ Кустодия Святой земли (лат. Custodia Terræ Sanctæ) — подразделение ордена францисканцев, уполномоченного папой хранить святыни Римско-католической церкви в Палестине; в конце XVIII в. являлась не просто хранителем католических святынь Иерусалима, но, по сути, представителем Западного мира в Палестине. Начиная с 40-х гг. XVIII в. приоритет в покровительстве католическому присутствию на Святой земле принадлежал Франции, однако руководство Кустодии сохраняло интернациональный характер. «Хранителем» (кустомом) традиционно назначался итальянец, его заместителем-«викарием» — француз, поверенным-«прокурором» — испанец.

²⁹ Имелся в виду французский генерал Франсуа-Этьен Дамà (1764–1828). Спилсбери перепутал его с другим французским генералом Александром-Тома Дюма (1762–1806), отцом знаменитого писателя Александра Дюма. А.-Т. Дюма покинул Египет 7 марта 1799 г.

³⁰ Spilsbury F.B. Picturesque Scenery in the Holy Land and Syria Delineated During the Campaigns of 1799 and 1800. London: G.S. Tregear, 1823. P. 69.

лялось одним из важнейших революционных символов, выполнявшим алтарные функции. За его уничтожение или осквернение людей десятками отправляли на гильотину, известны случаи, когда за искалеченное дерево сравнивались с землей целые деревни. Идя победным маршем по Европе, революционеры высаживали Деревья Свободы в «освобожденных» французами городах; так делал и сам Бонапарт во время итальянского похода. Таким образом, на Голгофе мог бы появиться новый революционный алтарь, затмивший прежнее место распятия Христа.

Планы Наполеона относительно будущего Иерусалима и святых мест Палестины были неопределенны. Это в значительной мере вытекало из религиозных воззрений самого генерал-аншефа. Через год после возвращения из Египта во Францию, 16 августа 1800 г. на заседании Государственного совета Бонапарт, уже Первый консул Республики, заявил: «Моя политика в том, чтобы управлять людьми так, как желает большая их часть. В этом, я думаю, способ признавать суверенитет народа. Именно сделавшись католиком, я закончил войну в Вандее, сделавшись мусульманином, я утвердился в Египте, сделавшись ультрамонтаном, я завоевал умы в Италии. Если бы я управлял еврейским народом, я восстановил бы Храм Соломона³¹»³². Отношение Наполеона к рели-

³¹ В Османской империи и в Европе во время Восточной экспедиции, действительно, ходили слухи о намерении Наполеона воссоздать в Палестине еврейское государство и восстановить Иерусалимский Храм Соломона. Сам Бонапарт упоминал впоследствии, что сирийских евреев «волновали смутные надежды; среди них ходил слух, что Наполеон после взятия Акры отправится в Иерусалим и что он хочет восстановить Храм Соломона. Эта идея льстила им» (*Наполеон Бонапарт. Кампании в Египте и Сирии (1798–1799 гг.) // О военном искусстве. Избранные произведения. Речи. М.: Эксмо, 2003. С. 605*). Подобная информация была зафиксирована в дипломатической переписке и растиражирована ежедневной французской правительственной газетой «Монитор» («Le Moniteur») от 17 апреля 1799 г. Бойкое перо журналиста «Монитора» даже сообщило о прокламации, в которой генерал-аншеф приглашал «всех евреев Азии и Африки собраться под его знаменами, для того чтобы восстановить древний Иерусалим». На этом журналистская фантазия не утасла. Борзописец сообщал, что большое число евреев уже вооружилось и их «батальоны» угрожают Алеппо. А в разгар гонений нацистов на евреев, в 1940 г. в Австрии был даже найден текст этой прокламации, правда в переводе на немецкий. Подлинные документы того времени не обнаруживают у Наполеона каких-либо подобных планов, что, как мы видим, не помешало ему в 1800 г. на заседании Государственного совета выступить в жанре альтернативной истории (подробнее см.: *Солодوخина Т.Г. Планы Наполеона Бонапарта в отношении иудеев на Ближнем Востоке: миф или реальность? // Вестник Московского университета. Сер. 13. Востоковедение. 2013. №1. С. 23–35*).

³² *Roederer P.L. Bonaparte me disait... Conversations notées par le comte P. L. Roederer. Paris: Horizons de France, 1942. P. 30–31. Цит. по: Кротов А.А. Наполеон Бонапарт и религия // Вестник ПСТГУ (Православного Свято-Тихоновского государственного университета). Серия I. Богословия. Философия. Религиоведение. 2020. Вып. 92. С. 65–66.*

гии, несомненно, нельзя сводить к политическим манипуляциям, способу достижения земных интересов. Пройдя через этапы слепой религиозной веры в детстве, юношеских увлечений идеями Вольтера и Руссо, просветительского деизма периода гарнизонной службы, в зрелые годы Бонапарт пришел, как отмечает отечественный исследователь А.А. Кротов, «к последующему признанию христианства в качестве индивидуально-психологической и социальной опоры человеческой жизни»³³. Но это было уже после обретения Наполеоном императорской власти. В годы же подготовки и реализации Восточного похода амбициозный генерал Бонапарт искал способы поставить себе на службу различные религиозные институты, в том числе и связанные со святыми местами Ближнего Востока.

Находясь вблизи Иерусалима, генерал-аншеф чутко прислушивался к настроениям своих солдат. В своих мемуарах он вспоминал: «Для всех был праздником поход на Иерусалим; этот знаменитый Сион возбуждал воображение каждого и вызывал различные чувства... Вся армия была охвачена праздничным настроением в связи с предстоящим вступлением в этот столь знаменитый Иерусалим; несколько старых солдат, воспитанных в семинариях, распевали духовные гимны и “Плач Иеремии”, которые можно слышать на святой неделе в церквах Европы»³⁴. Возможно, в решении Наполеона не входить в Святой город свою роль сыграли не только военные, но и политические соображения. Генерал не мог не беспокоиться, как отреагирует правительство Директории на столь явное пробуждение религиозности у солдат отвергнувшей христианство Республики.

Кроме того, как отмечал К.М. Базили, Наполеон стремился «омыть» от всякаго пятна крестовых воспоминаний и убедить мусульман в том, что он не имел враждебных видов на их религию»³⁵. 9 марта 1799 г. Бонапарт направил послание «шейхам, улама»³⁶ и коменданту Иерусалима». В письме генерал-аншеф призывал горожан покориться французской армии, называл себя «другом мусульман» и ни словом не упоминал религиозные ожидания ни своих солдат, ни местного христианского населения³⁷. Впрочем, это не помешало Наполеону в пись-

³³ Кротов А.А. Наполеон Бонапарт и религия. С. 72.

³⁴ Наполеон Бонапарт. Кампании в Египте и Сирии. С. 588, 591.

³⁵ Базили К.М. Сирия и Палестина под турецким правительством. С. 98.

³⁶ Улама — мусульманские богословы и судьи, хранители исламской традиции, блюстители шариата.

³⁷ *Napoléon. Correspondance de Napoléon Ier.* Т. 5. Paris: Henri Plon, J. Dumain, 1860. P. 458.

ме маронитскому патриарху Йусуфу VII Тийану (1796–1809) назвать себя истинным католиком³⁸.

Для армии же окрестные места были ожившими картинами из Священного Писания. «Армия находилась в Святой земле, — продолжал вспоминать бывший император Франции, — все деревни были прославлены событиями Ветхого и Нового Завета. Солдаты с интересом побывали на месте, где Олоферну отрубили голову, особенно восхищались чудом на свадьбе в Кане, так как у них не было вина. Иордан представляли себе в виде широкой и быстрой реки, почти такой же, как Рейн и Рона, и очень удивились, увидя только ручеек, поменьше Эн или Уазы у Компьена. Вступив в Назаретский монастырь, армия почувствовала себя, словно в европейской церкви; ...монахи-францисканцы ...показали грот Благовещения, где Богоматери явился ангел Гавриил»³⁹. И это благостное описание завершает следующая прагматичная констатация: «Монастырь очень красив, в нем много помещений и кроватей; там разместили раненых; монахи ходили за ними. В погребах нашлось очень хорошее вино»⁴⁰.

Одно европейское военное подразделение в то время все-таки вступило в Иерусалим, это был отряд британцев во главе с коммодором Сиднеем Смитом (1764–1840). Данное событие весьма встревожило российского агента при ставке садразама Энрико Франкини, но в воспоминаниях самого коммодора занимает лишь небольшой пассаж⁴¹. Разрешение на визит Смит получил лично у садразама. В ходе кампании османы старались всецело угождать британским союзникам. «Я всячески выделяю его и оказываю ему почет, — рассказывал садразам о коммодоре Смите, — против обычаев моей империи во время встреч он сидит не на табурете вдали от меня, как должно, когда великие визири принимают представителей христианских дворов, а я приглашаю его на свою софу. Я усаживаю его по правую руку от себя, оказываю ему особое внимание, осыпаю подарками»⁴². Йусуф-паша выделил коммодору значительную охрану, которая должна была ограждать англичан от воз-

³⁸ *Harik Ilya F. Politics and Change in a Traditional Society: Lebanon, 1711–1845.* Princeton: Princeton Legacy Library, 2017. P. 203.

³⁹ *Наполеон Бонапарт.* Кампании в Египте и Сирии. С. 621.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ *Smith Sidney.* Memoirs of Admiral Sir Sidney Smith. Vol. I. London: Richard Bentley, 1839. P. 301.

⁴² АВПРИ. Ф. 89. Оп. 8. Д. 912. Л. 37 об. Запись о встрече Франкини с великим визирем 9/20 января 1800 г.

можных эксцессов, и в ноябре 1799 г. британский отряд торжественно вступил в город.

На закате жизни сэр Сидней Смит придавал своему посещению Иерусалима не столь большое значение, как военным подвигам. Описанию экспедиции к святым местам посвящено около двух страниц текста, причем большую часть занимает пересказ вышеупомянутого исторического анекдота про Наполеона и Дерево Свободы на Голгофе. О чувствах, которые охватили его при визите в Святой Град, коммодор не написал ни слова. Впрочем, в этом рассказе престарелый адмирал кратко, но не скромно упомянул, что он был «первым христианином, которому было позволено войти в Иерусалим при оружии и более того, в обычном наряде франка [европейца. — Т.К.]. ...подобная привилегия была дарована его спутникам, а также всем, кто благодаря его влиянию посещал его [Иерусалим. — Т.К.]»⁴³. Показательно, что въезд коммодора в Иерусалим был особо отмечен британским королевским двором. В начале 1803 г. фамильные регалии Сиднея Смита были изменены указом короля Георга III (1760–1820 гг.), в частности на герб был добавлен лев, держащий в пасти пальмовую ветвь с надписью «Иерусалим, 1799»⁴⁴.

Святые места Палестины не вызывали религиозного трепета не только у французского и британского военачальников, но и у сопровождавшего османскую армию российского дипломатического представителя Энрико Франкини. В его дневниках и донесениях ничего не свидетельствует о том, что христианин оказался в непосредственной близости от мест, связанных с жизнью Иисуса. При этом Франкини оказал энергичную поддержку православному монашеству Иерусалима, о чем с большой теплотой и признательностью упоминали члены греческой монашеской колонии в Иерусалиме: вышеупомянутые Максим Симский и Неофит Кипрский, а также драгоман Иерусалимской патриархии и патриарший наместник Прокопий Назианзин (1776–1822). Максим Симский упоминает о миссии Франкини «защищать греческий монастырь»⁴⁵, Прокопий Назианзин называет его «помощником» православной общины⁴⁶, а Неофит Кипрский — «помощником и заступником»

⁴³ *Smith Sidney*. Memoirs of Admiral Sir Sidney Smith. P. 301.

⁴⁴ *Ibid.* P. 300.

⁴⁵ *Максим Симский*. Продолжение истории патриархов. С. 92.

⁴⁶ *Прокопий Назианзин Арабоглу*. Попираемый Иерусалим. Материалы для истории Иерусалимской патриархии XVI–XIX века // Православный палестинский сборник. Вып. 55. Часть 2. СПб., 1904. С. 183.

и «выдающимся человеком»⁴⁷. Хвалили же они его за то, что Франкини вместе с драгоманом Георгием Караджа (кстати, российским платным агентом) убедили садразама отозвать свое разрешение армянам беспрепятственно вести службу в общих местах поклонения в Иерусалиме, Вифлееме и Гефсимании⁴⁸. Одновременно Франкини установил тесные отношения с кустодией Святой земли и, возможно, вынашивал планы об установлении над ней российского протектората⁴⁹.

После окончания военных действий на Ближнем Востоке и распада Второй антифранцузской коалиции на несколько десятилетий утасла и идея борьбы за обладание святыми местами Палестины. Вторая половина XIX в. и начало XX в. принесли с собой не только появление так называемого «Восточного вопроса», но и частичную десакрализацию большей части исламского пространства (включая концепцию Каира, Багдада и Дамаска как «врат Двух святынь») и в целом распространение современного секулярного мышления. На этом фоне в XX в. и в начале XXI в. произошел новый виток актуализации религиозного интегрального восприятия сакральных пространств в исламе и иудаизме.



⁴⁷ *Неофит Кипрский*. Рассказ Неофита Кипрского о находящихся в Иерусалиме христианских вероисповеданиях. С. 32.

⁴⁸ *Прокотий Назианзин Арабглу*. Попираемый Иерусалим. С. 182.

⁴⁹ *Кобищанов Т.Ю.* Война Энрико Франкини: российский агент в османском походе на Египет (1799–1800) // Исторический вестник. Т. 46. М., 2023. С. 86–115.



REFERENCES

1. *Brown P.* The Cult of Saints: its Rise and Function in Latin Christianity. Chicago: University Chicago Press, 1981.
2. *Goldziber I.* The Cult of Saints in Islam // *Moslem World*. 1911. № 1 (1) P. 302–312.
3. *Kobishchanov T.Y.* Vojna Enriko Frankini: rossijskij agent v osmanskom pohode na Egipet (1799–1800) [Enrico Francini's War: a Russian agent in the Ottoman campaign against Egypt (1799–1800)] // *Istoricheskij Vestnik* [Historical Reporter]. M., 2023. T. 46. P. 86–115 (in Rus.).
4. *Krotov A.A.* Napoleon Bonapart i religiya [Napoleon Bonaparte and Religion] // *Vestnik PSTGU (Pravoslavnogo Svyato-Tihonovskogo gosudarstvennogo universiteta)*. Seriya I. Bogosloviya. Filosofiya. Religiovedenie [Bulletin of the St. Tikhon's Orthodox State University. Series I. Theology. Philosophy. Religious studies]. 2020. Iss. 92. P. 59–75 (in Rus.).
5. *Meri J.W.* Re-appropriating Sacred Space: Medieval Jews and Muslims Seeking Elijah and al-Khadir // *Medieval Encounters*. 1999. №5. P. 237–264.
6. *Solodubina T.G.* Plany Napoleona Bonaparta v otnoshenii iudeev na Blizhnem Vostoke: mif ili real'nost'? [Napoleon Bonaparte's plans for Jews in the Middle East: myth or reality?] // *Vestnik Moskovskogo universiteta* [Bulletin of the Moscow University]. Ser. 13. Vostokovedenie. 2013. №1. P. 23–35 (in Rus.).
7. *Vrijhof P.H., Waardenburg J.* Official and Popular Religion: Analysis of a Theme for Religious Studies. The Hague: Mouton, 1979.
8. *Waardenburg J.* 'Official and Popular Religion in Islam // *Social Compass* 1978. № 25. P. 315–341.



Ключевые слова:

сакральные пространства, религиозное восприятие, святые места Палестины, борьба за святые места, Восточная экспедиция Наполеона Бонапарта

Taras Y. Kobishchanov

SACRED SPACES AND THE EASTERN EXPEDITION OF NAPOLEON BONAPARTE



The article is devoted to the clash of different types of perception of sacred spaces in the Middle East during the era of Napoleon Bonaparte's campaign in Egypt and Syria. The integral «actual» perception of the holy places is opposed by the «memorial» perception, and both were opposed by the «secular» thinking of representatives of European civilization who arrived in Palestine. The source of the analysis was the thoughts and feelings of those who were at the turn of the 18th–19th centuries in the Middle East: Muslims and Christians, Ottoman subjects and Europeans who left notes, chronicles and memoirs in Arabic, Ottoman, Greek, French, English and Italian.

Key Words: Sacred Spaces, Religious Perception, Holy Places of Palestine, the Struggle for Holy Places, the Eastern Expedition of Napoleon Bonaparte.

Taras Y. Kobishchanov — C.Sc. (History), Associate Professor at the Department of Near and Middle Eastern History at Moscow State University, Institute of Asian and African Studies.

 **Кобищанов Тарас Юрьевич** 

кандидат исторических наук, доцент кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова



DOI: 10.35549/HR.2024.2024.48.013

М.И. Якушев

САКРАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО СВЯТОЙ СОФИИ В ВОСПРИЯТИИ ЕВРОПЕЙСКИХ ХУДОЖНИКОВ



Базлика Святой Софии была возведена на самом высоком месте первого холма¹ бывшей мегарской колонии Византий в центре Нового Рима, будущего Константинополя. За почти полуторатысячелетний период своего существования главный византийский храм стал свидетелем бесчисленных исторических событий внутри и вокруг себя. Возникали и исчезали империи, сменяли друг друга цари-императоры, султаны-падишахи-халифы, президенты. Святая София (греч. *Αγία Σοφία*, *Агиа Софиа*; тур. *Ayasofya*, *Айя-София*), или Премудрость Божия, как стояла, так и стоит, сохраняя свою античную субъектность, угрюмо и молчаливо взирая на происходящие вокруг нее быстротечные события с их движущими силами, как на молниеносно сменяющиеся друг друга эпизоды.

Свято-Софийский собор Премудрости Божией стал свидетелем нескольких периодов в своей сакральной истории:

Восточно-Римский, или Ромейский (Византийский)	537–1204 гг.
Романский, или Латинский	1204–1261 гг.
Византийский	1261–1453 гг.

¹ Новый Рим по подобию Риму Ветхому был построен на семи холмах.

Османский 1453–1923 гг.
Турецкий 1923 — по наст. время².

За всю эту многовековую историю облик Софии Константинопольской претерпевал значительные видоизменения, связанные как со сменой исторических эпох, так и со сложной сейсмоопасной обстановкой, разрушениями и восстановлениями с дополнительными инженерными укреплениями.

К сожалению, историческая наука не располагает архивными документами с визуальными изображениями базилики доиконоборческого периода (726–787 гг., 813–843 гг.). Мало что сохранилось в ней и в постиконоборческий период (843 г. до н. вр.), ведь помимо природных катаклизмов, регулярно разрушавших и сотрясавших здание церкви, она подверглась в 1204 г. безжалостному осквернению латинянами-крестоносцами, которые на время превратили разграбленный храм в католический костел.

Только благодаря хождениям христианских паломников и путешественников из Европы, в частности из русских земель, стали появляться дневниковые записи и заметки с описанием всего увиденного ими в Царьграде и Софии Константинопольской. Их авторы: новгородец Добрыня Ядрейкович (будущий архиепископ Антоний Новгородский), описавший Святую Софию в 1200 г. во время паломничества по святым местам Византийской империи³; Стефан Новгородец в своем «Страннике»⁴ сообщает о посещении Свято-Софийской церкви в постлатинский период; то же сделал и Игнатий Смолянин⁵. Любопытные сведения о внутреннем убранстве Свято-Софийской базилики оставил также участник Четвертого крестового похода 1204 г. Робер де Клари, а также испанский посол Руи Гонсалес де Клавихо, побывавший в Софии Константинопольской в 1403 г. за полвека до падения Царьграда. «Хождения» этих подвижников, их заметки и дневниковые записи, даже при отсутствии в них зарисовок, просто бесценны, поскольку при чтении описаний тех или иных мест внутри церкви читатель получает уникальные сведения о том, что находилось внутри нее из фигуративных изображений и христианских реликвий.

² В 1935 г. мечеть Аяя-София открылась после ремонта как музей, а в 2020 г. Аяя-София была вновь обращена в мечеть.

³ *Савваитов П.* Путешествие Архиепископа Новгородского Антония в Царьград в конце XII столетия. СПб., 1872.

⁴ *Сахаров И.П.* Сказания Русского народа. Т. II. СПб, 1849. вн. VIII. с. 51.

⁵ *Majeska G.P.* Хождение Игнатия Смолянина // *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries.* Washington, 1984.

Захват Константинополя султаном Мехмедом II Фатихом в 1453 г. ознаменовал начало нового периода многовекового османского владычества, обратившего Великую церковь Агия София в Великую соборную мечеть Айя-София, ставшую главной султанской мечетью Османской империи, куда был запрещен вход всем «неверным» — христианам и иудеям. Для христианского мира Айя-София стала такой же недоступной, как Мекка, Медина и мечеть аль-Акса в Иерусалиме, поэтому поток сведений от европейских путешественников о Премудрости Божией полностью прекратился.

Благодаря любопытству, авантюризму и предприимчивости французского путешественника и рисовальщика Гийома-Джозефа Грело была осуществлена заветная мечта Людовика XIV, когда в 1680 г. король французов получил от своего верного подданного книгу с гравюрами и описаниями внешнего и внутреннего вида Свято-Софийского собора, куда в 1672 г. сумел проникнуть с риском для жизни этот изобретательный француз. Таким образом, король Франции стал единственным европейским монархом, обладающим столь ценным историческим и изобразительным источником, который тотчас же был переведен со старофранцузского на староанглийский, старонемецкий и староитальянский языки и издан в Европе большими тиражами. Гравюры же из этого сочинения перекочевали в различные европейские издания, посвященные Софии Константинопольской, и активно использовались в XVIII–XIX вв., иногда даже без ссылок на имя автора рисунков.

Не желал отставать от французского монарха и укrywшийся от преследования русских войск Петра I под Бендерами в 1709 г. король Карл XII, получивший от Ахмеда III статус «гостя султана». В 1710 г. шведский король отправил трех своих офицеров в командировку по Османскому государству с целью изучения страны и описания ее достопримечательностей. Вернувшийся год спустя в шведский лагерь один из них, офицер Корнелиус Лоос⁶, привез королю 250 рисунков, которые Карл XII бережно хранил под своей кроватью. За выполнение приказа король возвел своего видописца в дворянское достоинство.

⁶ *Корнелиус Лоос*, с 1711 г. Корнелиус фон Лоос (1686–1738) — шведский офицер-инженер, будущий генерал-майор. В 1710 г. входил в свиту Карла XII, который командировал его из своего королевского лагеря под Бендерами в экспедицию по ряду провинций Османской империи с поручением нарисовать тамошние «раритеты и памятники». Сначала офицер прибыл в Константинополь, затем на корабле отплыл в Египет, а оттуда по суше направился в Палестину, Сирию и Малую Азию, чтобы вернуться в королевский лагерь.

Узнав о выступлении шведов против крымского хана и о переговорах шведов с польским королем Августом II Сильным, султан Ахмед III перевел своего августейшего гостя в статус персоны нон грата и приказал губернатору Бендер и *сераскиру* (главкому) Исмаил-паше атаковать лагерь короля, упорно не желавшего покинуть территорию Османской империи с остатками своей гвардии. В ходе штурма лагеря Карла османским войском в 1713 г., известного как «*калалык*» (толпа, бардак), дом короля подвергся артиллерийскому обстрелу и был уничтожен пожаром, оставив плененному Карлу XII только 49 уцелевших рисунков. Король был арестован и год спустя выдворен под конвоем за пределы Османской империи. Несмотря на невзгоды и трудности перехода домой, шведский король бережно хранил при себе уцелевшие от пожара драгоценные листки с видами Константинополя и Софийской мечети, все еще сохранявшей для европейских монархов свою сакральность⁷. Привезенная Карлом XII во дворец коллекция рисунков фон Лооса хранится теперь в Национальном музее Стокгольма и издана отдельным альбомом.

Работы Лооса выполнены более профессионально и качественно, чем рисунки Грело, поскольку у шведа (в отличие от француза, рисовавшего в мечети инкогнито) имелось специальное разрешение султанского дивана — фирман, предоставлявший право живописцу беспрепятственно перемещаться по мечети и делать зарисовки как в молельном зале, так и на галереях.

Следующая «могучая кучка» европейских художников стала изображать интерьер Святой Софии, главным образом ее центрального нефа с видом на восточную сторону алтарной части. Для этого они выбирали практически одну и ту же «выигрышную» точку, с которой выполняли свои этюды. Все эти работы и стали главным источником, по которому можно проследить за тем, как менялся и исламизировался внутренний вид Айя-Софии после очередной реставрации и капитального ремонта, проводимых по указу падишаха. Эти художественные работы, по сути, представляют собой бесценные исторические документы задолго до появления фотографий. По исчезновению той или иной фигуративной иконы или группы икон можно проследить темпы расхристианизации и омететивания Святой Софии. В ряд известных европейских художников можно поставить: Доменико Пронти (1786 г.)⁸,

⁷ Благодаря своим рисункам фон Лоос получил известность в качестве рисовальщика и путешественника по османскому Востоку.

⁸ *Доменико Пронти* (1750 — ок. 1815) — итальянский художник и гравер.

Гаврилу Сергеева (1793 г.)⁹, Антуана Меллинга (1795 г.)¹⁰, Шарля Тэксье (1834 г.)¹¹, Уильяма Барлетта (1838 г.), Карло Боссоли (1839 г.)¹², графа Амадео Прециози (1842–1844 гг.)¹³. Все они (кроме А. Прециози) писали Святую Софию до капитального ремонта Гаспара Фоссати¹⁴, стараясь как можно ближе к оригиналу передать интерьер главной султанской мечети. В более поздний период на европейских аукционах стали появляться подделки, выдаваемые за работы некоторых вышеперечисленных авторов и выставляемые за приличные суммы.

Уже со второй половины XVIII в., когда практически все фигуративные мозаики были закрыты белилами, штукатуркой или гипсом, Айя-София полностью приобрела облик традиционной султанской мечети с трибунами для муэдзинов, расставленными по периметру молельного помещения (наоса или нефа), с которых они ретранслировали для молящихся своими зычными голосами в огромном зале мечети слова стоявшего перед михрабом имама во время намаза. Если установленная в алтарной апсиде султанская ложа (араб. *бейт аль-максура*; осм. *мах-фил-и хумаюн*; тур. *хюнкар махфили*) в форме гигантской восточной шкатулки и висящий над ней узорный эркер находящегося на галереях женского харемлика (молельного помещения для султанш: матери, жен

⁹ *Гавриил Сергеевич Сергеев* (1765/1766–1816) — русский художник-акварелист. В 1793 г. в звании подпоручика (армейского прапорщика) включен в состав Чрезвычайного посольства генерал-лейтенанта Кутузова в качестве военного топографа «для снятия видов».

¹⁰ *Антуан Игнас Меллинг* (1763–1831) — немец с итальянскими и французскими корнями, который 18 лет прожил в Стамбуле (с 1782 по 1803 г.).

¹¹ *Феликс Мари Шарль Тэксье* (*Félix Marie Charles Texier*) — французский историк, архитектор и археолог, опубликовавший серию трудов, посвященных византийскому зодчеству.

¹² *Карло Боссоли* (1815–1884) — родился в Швейцарии, жил с родителями в России (в Одессе и Крыму). В зрелом возрасте переехал жить в Италию.

¹³ *Граф Амадео Прециози* (1816–1882) — мальтийский и английский художник-акварелист и путешественник, известный своими акварелями и гравюрами, изображающими Балканы, Османскую империю и Румынию. Прибыв в Стамбул в начале 40-х гг. XIX в., уже больше не покидал его. В течение нескольких лет он был придворным художником султана Абдул-Меджида.

¹⁴ *Гаспар Траяно Фоссати* (1809–1883) — швейцарец итальянского происхождения. В 1836 г. в Санкт-Петербурге получил звание «назначенного члена» Императорской Академии художеств. По указу императора Николая I в 1837 г. был командирован в Константинополь для разработки проекта строительства нового здания для Русской дипломатической миссии на Босфоре. Своими работами в Константинополе он изменил облик османской столицы, внедрив инновации в традиционную османскую архитектуру. По приглашению султана Абдул-Меджида возглавил проект по капитальному ремонту мечети Айя-София.



Интерьер Софийской мечети с видом на алтарную часть
(с султанской ложей и эркером) до реставрации. 1847 г. Худ. Гаспар Фоссати

и сестер султана. — М.Я.) выглядели вполне естественными и даже красивыми атрибутами главной султанской мечети, то для христианского взора и сердца эти предметы представлялись неуместными и оскорбительными¹⁵. Одно сакральное место для мусульман и христиан, а как могут различаться восприятия одних и других, исповедующих две мировые, авраамические и монотеистические религии!

В 40-х гг. XIX в. главная султанская мечеть пришла в аварийное состояние, требуя от султана Абдул-Меджида начала безотлагательного капитального ремонта. Великий визирь Решид-паша рекомендовал падишаху для этого своего протеже, только что отстроившего ему летнюю резиденцию в Стамбуле. Это был архитектор Русской дипломатической миссии Гаспар Фоссати, швейцарец итальянского происхождения, член Российской Императорской Академии художеств. Именно его и пригласил султан возглавить широкомасштабный реставрационный проект Софийской мечети (1847–1849 гг.). Архитектор призвал к себе в помощь родственников — младшего брата (тоже архитектора и инженера) Джузеппе Фоссати, шурина Алессандро Руска и свояка — художника Анто-

¹⁵ Planche № 24. *Fossati G. Aya Sofia, Constantinople, as recently restored by order of H.M. the sultan Abdul Medjid / from the original drawings by Chevalier Gaspard Fossati; lithographed by Louis Haghe, esq. Discription Historique de Planches de Ste. Sophie by Adalbert de Beaumont. London, 1852.*



Интерьер Софийской мечети с видом на алтарную часть (с новой султанской ложей) после реставрации. 1849 г. Худ. Гаспар Фоссати

нию Форнари, а также других итальянцев, ранее трудившихся с ним в Санкт-Петербурге. По указу Абдул-Меджида для ремонтных работ были привлечены восемьсот рабочих-османлы, в основном греческого происхождения¹⁶. На всю реставрацию было потрачено 20 млн пиастров (полтора миллиона рублей)¹⁷. Помимо инженерных работ по укреплению конструкций всего здания от купола, мраморных столбов и колонн, интерьера первого яруса до работ по устранению трещин и дыр в стенах, Фоссати осуществил капитальную перестройку (тур. *танзимат*) интерьеров мечети.

Вместо мавританского стиля раскраса поверхности стен, арок, сводов и галерей Фоссати вернул им древний византийский раскрас, который он позаимствовал у венецианской базилики Святого Марка, построенной и выкрашенной по образу и подобию базилики Святой Софии и собора Святых Апостолов, возведенных в Константинополе в VI в. архитекторами Исидором Милетским и Анфимием Тралльским. На смену слоев штукатурки с исламской орнаментикой, замуровавших византийские мозаики, вновь пришел древний «венецианско-византийский» слой с элементами западноевропейского романского, северо-

¹⁶ Виноградов А.Ю., Захарова А.В., Черноглазов Д.А. Храм Святой Софии Константинопольской в свете византийских источников. СПб, 2018. С. 22.

¹⁷ Беглери Г.П. Святая София. Известия Русского археологического института в Константинополе. Т. VIII. Вып. 1–2. София: Държавна печатница, 1903. С. 116, 117.



Вид на проход в новую султанскую ложу. 1849 г. Худ. Гаспар Фоссати

итальянского готического стилей и влиянием восточного, османского и византийского искусства. Новые орнаменты искусно камуфлировали кресты под различные формы растений и геометрические фигуры.

На этом Фоссати не остановился и убедил султана вынести из пространства алтарной апсиды ложу-шкатулку с нависшим над ней эрке-ром харемлика «женской половины». Взамен на согласие падишаха Фоссати соорудил шикарную султанскую ложу, которая превосходила по красоте *митаторий* (ложу-раздевалку) византийских императоров, вывезенный венецианцами из Софийской базилики после Четвертого крестового похода 1204 г. и установленный в венецианской базилике Святого Марка для проповедей местных дождей. Новую потрясающей красоты ложу, выполненную в стиле османского рококо, Фоссати установил на белых мраморных колоннах, найденных им на улицах Константинополя. Султан мог безопасно незаметно для посторонних глаз скрытно проникать с улицы в махфил-и хумаюн и располагаться в нем для совершения намаза по пятницам¹⁸.

Чтобы не вызвать у мусульманского духовенства недовольства радикальными нововведениями Фоссати, султан Абдул-Меджид, по примеру своих предшественников, решил добавить интерьеру мечети Аяя-София исламской орнаментики. Для этого в ходе начатого капи-

¹⁸ Planche № 3, 9. Fossati G. Aya Sofia, Constantinople, as recently restored... 1852.

тального ремонта падишах пригласил известного каллиграфа Мустафу Иззет-эфенди¹⁹, который проработал бок о бок с командой Фоссати в Свято-Софийской султанской мечети в течение двух лет, расписав за это время восемь маленьких медальонов взамен старых работы каллиграфа Текнеджизаде Ибрахим-эфенди, расположенных между окнами алтарной апсиды. Мустафа Иззет-эфенди для этого проекта привлек к работе свою команду каллиграфов. Громадных физических усилий потребовалось османским каллиграфам из бригады Мустафы Иззет-эфенди для изготовления восьми гигантских круглых панно взамен старых квадратно-прямоугольных щитов, расписанных Текнеджизаде Ибрахим-эфенди и установленных в мечети в 1651 г. по периметру центрального нефа. Гигантские панно-медальоны из липы плотникам пришлось изготавливать в мастерских вне мечети, потом вносить по частям внутрь ее молельного помещения, сколачивать на полу, а затем монтировать на стенах. Диаметр каждого медальона достигал семи с половиной метров. Медальоны покрыли верблюжьей кожей, огрунтовали и выкрасили в ярко-зеленый цвет²⁰.

Османская и турецкая историографии традиционно приписывают шедевральную роспись золотом на медальоне купола с аяйтом из суры «Свет» мастеру каллиграфии Мустафе Иззет-эфенди, выполнившим ее в ходе реставрации мечети командой Гаспара Фоссати. Примечательно, что до этого капитального ремонта европейские видописцы практически не обращали внимания в своих работах на затемненный медальон на макушке центрального купола мечети.

Опубликованная Ю.Г. Бобровым в 1980 г. переписка Фоссати с Императорской Академией художеств проливает свет на то, кто был реальным автором шедевальной арабески и развенчивает миф о том, что им был Мустафа Иззет-эфенди²¹. Из отчетного письма Гаспара Фоссати в Мозаическое отделение при Императорской Академии художеств явствует, что в 1848 г. в ходе реставрации купола именно он обнаружил кораническую надпись на арабском языке, которая принадлежала руке безвестного османского мастера каллиграфии. Фоссати пишет: «Мои

¹⁹ Мустафа Иззет-эфенди (1801–1876) — османский каллиграф и композитор.

²⁰ На картинах четырех художников — Василия Поленова (1882 г.), Филиппа Мари Шаперона (1893 г.), Николая Касаткина (1910 г.) и Владимира Петрова (1930 г.) передан маслом зеленый фон этих гигантских медальонов.

²¹ Бобров Ю.Г. Из истории раскрытия мозаик церкви Св. Софии в Константинополе // Памятники культуры. Новые открытия. Письменность, искусство, археология. Ежегодник 1980. Л., 1981. С. 393–399.

труды при церкви Святой Софии продвигаются к своей цели, и в короткое время надеюсь раскрыть весь купол, чтобы показать султану (арабскую надпись из Корана, которая закрыла Пантократора)²². Эта надпись помещена в круге, имеющем 5 саженей (10,8 м. — М.Я.) в диаметре, и все турки-старика, самые фанатики, даже очень довольны, узрев оную надпись, блистающую золотом на зеленом грунте, закрытую прежде существовавшей надписью черного цвета на белом известковом грунте, резко отличавшемся от купола, который весь покрыт мозаиками на золоте»²³.

Выходит, что если и можно говорить о каком-то отношении каллиграфа Мустафы Иззет-эфенди к открытой архитектором Фоссати надписи, то только о его косвенной сопричастности к поновлению золотой краской коранического аята работы более раннего мастера, но никак не об авторстве знаменитого каллиграфа.

Помимо заветного желания Гаспара Фоссати добраться до самой макушки купола, закрытой медальоном с золотой коранической арабеской, чтобы попытаться обнаружить заветный образ Пантократора, Фоссати удалось воплотить в жизнь свою мечту найти замурованные штукатуркой византийские мозаики, которые то там, то здесь осыпались вместе со штукатуркой со стен мечети. Европейские и турецкие историографы, рассказывая о реставрации Гаспара Фоссати, предпочитают опускать причину приезда в Константинополь из Санкт-Петербурга талантливого швейцарского архитектора итальянского происхождения. Западные исследователи (Кирил Манго, Дэвид Тальбот, Годфрид Гудвин), не знакомые с перепиской Фоссати с Российской академией художеств, полагали, что обнаружение мозаичных изображений произошло чисто случайно при выполнении командой Фоссати султанского заказа и никоим образом не было связано с Россией. Это предположение не выдерживает критики по двум соображениям. Во-первых, о наличии замурованных мозаик было давно и хорошо всем известно, поскольку служащие мечети превратили в доходное предприятие по продаже местным торговцам и европейским туристам опавших со стен или выковырянных из них тессеров. Во-вторых, Фоссати, командированный в Константинополь член Императорской Академии художеств по линии Министерства иностранных дел на должность архитектора Русской дипломатической миссии на Босфоре для проектирова-

²² Закрытый мозаичный образ Пантократора (Христа-Вседержителя) на самой верхушке купола удалось воочию увидеть в 1833 г. одному ученому греку по имени Оттон Вестиарис.

²³ Бобров Ю. Забытая роль России в открытии мозаик собора Святой Софии в Константинополе / Русское искусство. № 1 (69). 2021. М, 2021. С. 130.

ния и строительства здания Посольства, получил разрешение Дворцовой площади принимать заказы от иностранных посольств и османских властей в Царьграде, что в политическом плане отвечало интересам России. После поступившего предложения от султана капитально отреставрировать Святую Софию архитектор Фоссати приступил к работе и, наконец, обнаружил византийские мозаики, погребенные под слоями штукатурки. Он обратился к руководству Академии художеств с просьбой разрешить заняться реставрацией мозаик, которые нередко осыпались вместе со штукатуркой либо сбивались палками служителями мечети, собирались ими с пола, потом попадали на прилавки стамбульского базара и скупались европейцами, посещавшими османскую столицу. Об этом говорится и в собственноручных отчетах архитектора Фоссати, хранящихся в Российском государственном историческом архиве в Санкт-Петербурге²⁴.

В 1848 г. Гаспар Фоссати получил дозволение Императорской Академии художеств приступить к раскрытию и реставрации мозаичных изображений. Их открытие велось втайне от местного населения, без ненужной огласки, но при негласном одобрении падишаха Абдул-Меджида. После разговора с Фоссати церковный писатель и путешественник А.Н. Муравьев пишет: «Но несмотря на просвещенное покровительство Султана и его министров, которые доставляли им (братьям Фоссати. — М.Я.) все возможные пособия, чрезвычайных усилий стоило обоим, особенно старшему главному зодчему, достигнуть желанной цели и спасти от варварских рук остатки драгоценных мозаиков, найденные на стенах. Еще труднее было списать их и все надписи с той отчетливостью, с какой они это выполнили; потому что неумолимый фанатизм местных имамов²⁵, несмотря на явное покровительство Султана, который несколько раз посещал храм во время перестройки, ревниво следил за всеми действиями зодчего. Часто должен был он пробираться тайно по лесам, сквозь окна мечети, чтобы поспешить списать открывающиеся постепенно мозаики под отбитой штукатуркой, пока их опять не закрыли. Благодарение Богу: все списано и все сохранено, и только легкий слой золотой краски покрывает драгоценные мозаики, которых, впрочем, не весьма много: я разумею о фигурах, а не о золотом грунте»²⁶.

²⁴ Бобров Ю. Забытая роль России в открытии мозаик собора Святой Софии в Константинополе. С. 127–128.

²⁵ Имамы — здесь под этим словом европейские путешественники подразумевали обыкновенных служителей Софийской мечети.

²⁶ Муравьев А.Н. Письма с Востока (с 1849 по 1850 г.). Часть I. М.: Ихтиос, 2005. С. 10–11.

Свидетелем реставрационных работ стал также немецкий архитектор Вильгельм Зальценберг, командированный прусским королем Фридрихом Вильгельмом IV в 1848 г. на полгода для изучения памятников византийского зодчества. Зальценберг сделал много зарисовок открываемых мозаичных изображений (изданных отдельным альбомом в Берлине в 1854 г.), которые затем Фоссати быстро закрашивал по распоряжению султана после оперативной их реставрации.

За свою работу по открытию и реставрации мозаичных изображений (Деисиса, Богородицы с Младенцем на троне и других образов) Гаспар Фоссати в том же году получил звание «Почетного вольного общника Императорской Академии художеств»²⁷.

В 1852 г. Гаспар Фоссати издал в Лондоне Альбом литографий под названием «Святая София Константинопольская, недавно отреставрированная по приказу Его Величества султана Абдул-Меджида». В акварельных рисунках архитектор по сути задокументировал виды Софийской мечети до и после ее реставрации.

Фоссати стал первым художником, который изобразил с фотографической точностью первоначальные квадратные и прямоугольные панно письма Текнеджизаде Ибрахим-эфенди, которые в ходе реставрации были заменены на новые громадные щиты в форме гигантских дисков кисти Мустафы Иззет-эфенди, закрепленные на несущих опорах центрального нефа с главными именами в исламе: Аллах; его посланник Мухаммад; четыре праведных халифа: Абу Бакр [ас-Сиддик], Омар [ибн аль-Хаттаб], Али [ибн Абу Талиб], Осман [ибн Аффан] и два брата-мученика Хасан и Хусейн, сыновья халифа Али и внуки пророка Мухаммада. Поскольку надпись выполнена по-арабски, то и размещены они в соответствии с арабским письмом — справа налево. Из его акварелей (пронумерованных планшетов) с четким изображением арабского письма с именами на панно бросается в глаза оплошность, допущенная монтажниками еще при установке старых панно, расписанных кистью Текнеджизаде Ибрахим-эфенди. Она заключалась в том, что еще в 1651 г., когда на стенах нефа были закреплены большие квадратно-прямоугольные щиты, после халифа Омара был установлен щит с именем Али, а после него — Османа — в нарушение их исторической последовательности. Ошибка распространилась из-за этого и на расположение щитов с именами мучеников за веру Хасана и Хусейна. Даже после капитального ремонта Гаспара Фоссати и его команды, когда султан поручил каллиграфу Мустафе-заде расписать новые круглые панно

²⁷ Бобров Ю. Забытая роль России... С. 128.



Святая София. 1893 г. Худ. Филипп Шаперон

в виде огромных медальонов (диаметром 7,5 метра), сменившие старые щиты, монтажники закрепили новые панно в том же самом ошибочном расположении, не изменяя привычный порядок вещей.

Замена на стенах нефа старых щитов зеленого цвета на более крупные зеленые диски из верблюжьей кожи сразу бросалась в глаза заходящим в молеальный зал посетителям, еще больше придавая интерьеру помещения исламизированный вид.

Тем не менее по ходу капитального ремонта Айя-Софии бригаде Гаспара Фоссати удалось сменить прежний мавританский стиль на «венецианско-византийский» с элементами западноевропейского романского, североитальянского готического стилей с влиянием восточно-османского и византийского искусства.

На картине французского художника Филиппа Шаперона²⁸, написавшего в 1893 г. интерьер Софийской мечети, хорошо заметно, что ошибка в расположении медальонов была уже исправлена. Круглое панно с именем Османа заняло свое «законное» место, поменявшись местами с висевшим напротив медальоном с именем Али. Из-за этой перемены пришлось произвести рокировку братских медальонов Хасана и Хусейна. Правда, оставался вопрос: когда произошла переустановка четырех гигантских дисков в мечети?

²⁸ Филипп Мари Шаперон (1823–1906/1907) (*Philippe Marie Chaperon*) — французский художник и сценический дизайнер, известный своими работами в Парижской опере.



Беженцы на галереях мечети Святой Софии. 1878 г. Худ. Амадео Прециози

Частично можно получить ответ на этот вопрос, глядя на проданную на аукционе Сотбис в Париже акварель мальтийского художника Амадео Прециози под названием «Беженцы на галереях мечети Святой Софии»²⁹. Сюжет чем-то напоминает далекий 1453 г., когда 28–29 мая христианское население Константинополя спаслось от штурмовавших Царьград войск Мехмеда II. Но теперь место византийцев у Прециози заняли семьи турок-мусульман (стариков, женщин и детей), бежавших из своих жилищ от наступающей на Стамбул русской армии в ходе войны с Россией 1877–1878 гг.

Точно выписанные детали интерьера дают документальное представление о внутреннем убранстве мечети в этот период. Но самое главное для данного исследования то, что проданный за 34 с лишним тысячи евро рисунок демонстрирует нам, что османские зрители мечети уже устранили «недосмотр» в расположении гигантских медальонов. Стоя на южной галерее, Прециози, возможно, сам того не ведая, дает весьма важную подсказку, изобразив за массивной мраморной колонной зеленый медальон на несущей опоре западной стены северо-западного угла центрального нефа. Из акварелей Альбома Фоссати (1852 г.) видно, что даже после ремонта на прежнем месте продолжал висеть медальон с именем Хасан, которое пишется по-арабски практически так же, как и Хусейн³⁰. Разница заключается лишь в наличии двух точек

²⁹ Amadeo Preziosi «Refugees in the Gallery of the Mosque of Hagia Sophia» [Амадео Прециози. «Беженцы на галереях мечети Святой Софии»]. <<https://www.flickr.com/photos/gandalfgallery/15435217082/sizes/k/>>.

³⁰ Planche № 4. Fossati G. Aya Sofia, Constantinople, as recently restored...



Вид на западную стену нефа Святой Софии с медальонами Хасана и Хусейна.
Худ. Гаспар Фоссати

в имени Хусейн, которых нет в имени Хасан и которые как раз и видны на полузакрытом колонной круглом зеленом диске. Появление двух ярко-желтых точек свидетельствует о том, что панно с именем Хасана уже уступило к 1878 г. место медальону с именем Хусейн после произведенной зрителями мечети рокировки.

Понятно, что в ходе подобного «танзимата» все четыре медальона заняли принадлежащие им по праву места, где круглое панно с именем халифа Османа заняло место медальона последнего праведного халифа Али. Интересно было бы знать, кто был тот внимательный муж, который первым обратил свой пытливый взор на этот казус и какие аргументы перед падишахом привели имамы, шейхи и хатыбы главной султанской мечети (владевшие арабским и староосманским языками), чтобы оправдать непростительный двухвековой «недогляд» новых хозяев Примудрости Божией.

Таким образом, ошибка, допущенная в середине XVII в., была исправлена в промежуток между 1849 и 1878 гг. Установить точно год этого события можно будет только после обнаружения новой картины, написанной в этот временной отрезок.

Работы художников конца XIX — начала XX в. свидетельствуют о том, что они предпочитали отходить от традиционного парадного изображения центрального нефа с фокусированием внимания на главной алтарной части храма с михрабом и султанской ложей. Новые поколения художников выбирали уже другие места для установки своих мольбер-

тов и этюдников, чтобы открыть другие элементы внутреннего убранства, которые ранее оказывались вне рамок традиционных сюжетов их предшественников. Все живописцы старались передать красоту интерьера Святой Софии. Правда, в мемуарах европейских путешественников и писателей, посетивших мечеть, можно было заметить немало критических замечаний в отношении «физического» состояния здания, окружавших его сооружений и, конечно же, интерьеров. В их картинах уже трудно было обнаружить атрибуты былой христианской святыни. Данное обстоятельство подтверждают и появляющиеся с конца XIX в. фотографические снимки, поскольку посещение мечети немусульманами было уже не столь проблематично, как во времена Грело, Лооса, Пронти, Сергеева и Меллинга. Несуразность бытия мечети, носящей имя Святой Софии Премудрости Божией, то есть Иисуса Христа, образ которого был замурован еще при Мехмеде II Завоевателе, уже давно не вызывала в Европе никакого когнитивного диссонанса, как уже не вызывает сейчас особого удивления словосочетание «Мечеть Парижской Богоматери»³¹.

Выразить эту несуразность удалось, пожалуй, только одному художнику — Василию Поленову³². В 1881–1882 гг. он отправляется вместе с экспедицией князя С.С. Абамелека-Лазарева и историка искусства А.В. Прахова в свое первое путешествие на Ближний Восток и по библейским местам: в Константинополь, Палестину, Сирию и Египет, откуда привозит эскизы и наброски к масштабному полотну «Христос и грешница» («Кто из вас без греха?») (1887 г.) и другим картинам.

В Константинополе Поленов сделал несколько этюдов, один из которых можно было бы включить в этот цикл работ по евангельским сюжетам. Правда, есть нюанс: если картина Поленова «Христос и грешница» и ряд других полотен поражают своими внушительными размерами, то его миниатюрный этюд «На хорах храма Софии в Константинополе» (Стамбул, 1882 г.) размером 31 см на 23,5 см ненадолго может привлечь к себе внимание зрителя.

А между тем на художника произвело сильное впечатление то, что он увидел в Свято-Софийском соборе и что он хотел выразить на холсте в художественной форме. В одном из писем Поленов делится своими

³¹ Научно-фантастическая книга Елены Чудиновой, по сюжету которой Евросоюз превращается в исламское государство, во Франции живут арабы, а французы согнаны в гетто.

³² *Василий Дмитриевич Поленов* (1844–1927) — русский живописец, педагог, профессор Императорской Академии художеств. Автор цикла работ, посвященных Иисусу Христу.

впечатлениями от увиденного: «Чудный храм. Жаль, что мозаичные изображения закрашены желтой краской, подражающей золоту, но совсем не передающей его, она тяжелит верхнюю часть здания и наскучает глазу. Воображаю себе, что это за красота была, когда все мозаики были целы и играли своими гармоничными переливами»³³.

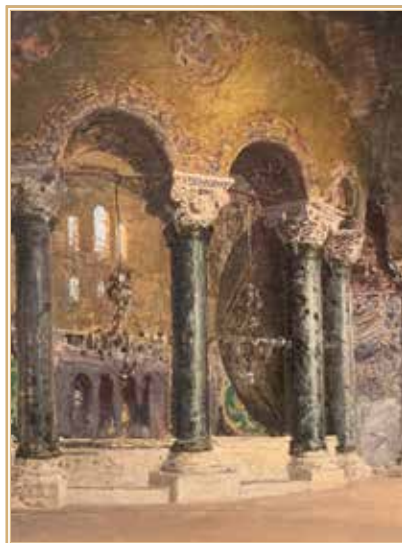
Не каждый зритель с первого взгляда сможет постичь потаенный смысл, заложенный в этой картине маслом на холсте, когда вокруг висят большие полотна с интересными живописными и захватывающими сюжетами, не требующими особого умственного напряжения для понимания положенных на холст художником своих философских дум. А между тем Поленов как раз и писал этот этюд с эмоционально окрашенной душевной болью в надежде на то, что пытливым ум зрителя все же постигнет его переживания. В этой миниатюрной головоломке Поленов делится чувствами горечи православного христианина от увиденного внутри некогда величайшего и богатейшего храма христианского мира. При этом живописец приглушенно, как на исповеди, изливает в высочайшей художественной форме сокровенные мысли, прочесть которые можно, стоит только внимательно присмотреться к разбросанным художником на холсте неприметным подсказкам.

Первое, что бросается в глаза, это выбор художником места для своего этюдника. Это далеко не выигрышная точка на галереях в нескольких метрах от арочной колоннады экседры, закрывающей массивными колоннами и боковой стеной вид на центральный неф во всем его величии и красоте, как это всегда делали другие художники.

Еще одна интересная деталь. На первый план Поленов выводит не внутреннее убранство собора, не утопающий в золоте купол с арабесками и охраняющими его серафимами, не высеченный из куска мраморного монолита михраб в алтаре и не шедевральную султанскую ложу работы Гаспара Фоссати. Основным объектом на картине выступают не центральный неф, а хоры, то есть галереи древнего храма, издревле известного всему христианскому, исламскому и языческому миру под именем «Святой Софии Премудрости Божией».

С помощью особого художественного приема Поленов переносит зрителя из реальности в глубь веков ромейской эпохи, где как бы в легкой дымке минувших веков вновь оживают сохранившиеся древние элементы — античные колонны из зеленого порфира с белыми стереобатами

³³ Поленов В.Д. На хорах храма Софии в Константинополе (Стамбуле) (tretyakov.ru) <<https://my.tretyakov.ru/app/masterpiece/30549/>>.



На хорах храма Софии в Константинополе (Стамбуле). 1882 г. Худ. В.Д. Поленов

и резными капителями, подпирающими маленькие арки антаблемента и стены галереи, выкрашенные в цвет охры с сохранившимися на ней расплывчатой византийской символикой и размытыми витиеватыми орнаментами.

На втором плане видны паникадила, висящие на металлических перемычках; за ними между колоннами хмуро выглядывает из-за стены громадное круглое панно, причем не парадной стороной зеленого цвета с золотой каймой, обращенной лицевой частью в пространство центрального нефа, а своей тыльной темной стороной. Этот медальон — один из тех восьми огромных кожаных дисков, расписанных Мустафой Исмаил-заде, которые по воле султана были призваны еще больше придать мечети Айя-София исламизированный вид. Делая особый упор на появлении этого странного темного предмета, Поленов как художник и одновременно режиссер как бы воспроизводит сцену новолуния, в которой черная луна пытается закрыть яркое солнце в период его затмения.

При этом выходящий за границу несущей опоры нефа громадный медальон не только закрывает вид на тимпан противоположной галереи, но и почти полностью затмевает по диагонали своего зеленого «собрата» на противоположной стороне несущей опоры.

Обозначив таким завуалированным способом чужеродность исламской атрибутики, Поленов подчеркивает, с одной стороны, неуместность их присутствия внутри шедевра византийского зодчества, с другой — констатирует утрату Софией Константинопольской титула «Святой», прошедшей через исламский обряд дехристианизации, а значит, деса-

крализации. Для художника она уже «просто София», давно обращенная в главную султанскую мечеть усилиями поколений османских ханов, падишахов и халифов и как бы утратившая свою былую святость. Увиденное живописец нанес маслом на крошечный размер холста, выразив свое разочарование даже в заглавии этюда — «На хорах храма Софии в Константинополе (Стамбуле)».

Поленов также оставил открытым вопрос, где же он расположился для написания картины. Неискушенному зрителю будет нелегко, но интересно определить, перед какой из четырех полуокружных экседр на хорах стоял художник, работая над этюдом. Для усложнения этой загадки Поленов несколько размыл своей кистью мелкие архитектурные элементы храма. Русскому живописцу важнее всего было показать на крошечном холсте трагическую участь некогда превосходящей по величию, красоте и славе все самые великие храмы мира Церкви Премудрости Иисусовой, которая была обращена в мечеть «пророка Исы», духовно окормляющей ныне исламский мир. На этом миниатюрном холсте Поленов выразил свои чувства глубокого переживания от безысходности и безнадежности возвращения Софии в ее первоначальный вид.

Продолжая философски переосмысливать судьбу главной султанской мечети, на ум приходит ее сообразность с участью христианских мальчиков-рекрутов, отобранных османами у родителей-христиан в счет «налога кровью», *девширме*³⁴, и насильно обращенных в ислам³⁵ для обучения в султанском *Эндеруне*³⁶ с целью дальнейшей службы османскому пади-

³⁴ *Девширме* (тур. Devşirme) — вид «живого налога», обязательного для оплаты иноверцами с подчиненных империи окраин, где османские власти принудительно отбирали из христианских семей одаренных мальчиков, обращали их в ислам и готовили для военной и государственной службы. *Девширме*, или капыкулу: отуреченные и обращенные в ислам выходцы из христианских земель, находящихся под султанской властью, состоявшие на государственной или военной службе.

³⁵ Это осуществлялось с помощью обрезания (араб. *хитан* или *хатна*, также *татхир*) — обязательной исламской хирургической операции подросткам по усечению крайней мужской плоти.

³⁶ Мехмед Фатих создал в третьей части своего дворца «внутренний двор» — Эндерун (личные покои султана). Вход туда лежал через Врата Счастья (*Баб-и Сааде*). Там размещались личные покои султана, сокровищница, Тронный зал (*Софа-и Хумаюн*) для приема высокопоставленных гостей, библиотека и сад правителя с цветниками. На территории этого заповедного двора находилась также одноименная школа «Эндерун», где воспитывались обращенные в ислам мальчики из христианских семей в качестве *капыкулу* («слуг Порты», «государевых рабов»), т.е. невольников султана. Попытки турецких родителей впоследствии устраивать своих детей в Эндерун за деньги привели к ослаблению и упразднению в начале XIX в. этой элитарной кузницы кадров Османской империи.



Святая София. Вид на юго-восточную сторону мечети. Худ. Н.А. Касаткина

шаху-хану-халифу на государственном, духовном и военном поприщах. За предательство византийцами православия и поход к папе римскому на поклон в 1438–1439 гг. православные христиане и заплатили свой «девширме», отдав на разграбление столицу своей гибнущей империи, Константинополь, а свою главную духовную святыню, Премудрость Божию, что суть есть Христос — еще и на святотатство. Так глубоко передать то, что должен прочувствовать православный христианин, вступив в поруганную, оскверненную святыню, кроме Поленова, никому больше не удалось.

Этюд Василия Поленова был выставлен на 13-й выставке Товарищества передвижников в 1885 г., на которой Павел Третьяков и приобрел его у автора для своей галереи.

С появлением и развитием фотографирования интерес к художественному изображению Свято-Софийского собора постепенно ослабевал, за картины платили заметно меньше. Из работ, написанных маслом в османский период, можно отметить две работы художника Николая Касаткина («Константинополь. Святая София», 1910 г.)³⁷. На первом и втором холсте художник-реалист рисует интерьер мечети в перерыве между намазами, где не видно ни одной живой души. В опустевшем храме на передний план выходит античная колоннада экседры с массивной

³⁷ Николай Алексеевич Касаткин (1859–1930) — русский живописец-реалист.



Святая София. Вид на минбар и султанскую ложу. Худ. Н.А. Касаткин

алебастровой вазой, а дальше по центру видны атрибуты двух авраамических и монотеистических религий, христианства и ислама, — шестикрылый серафим, а под ним разместился зеленый медальон с именем халифа Абу Бакра. На втором холсте маслом мы попадаем в настоящую мечеть, где практически невозможно обнаружить христианских следов. В центре картины изображена одинокая фигура духовного лица (имамы или шейха мечети) в чалме и коричневом халате, задумчиво стоящего в молельном зале перед *минбаром* (кафедра проповедника), за которым возвышается султанская ложа. И только цвет охры на верхних сводах здания немного напоминает о доисламском происхождении мечети.

Падение Османской империи и изгнание последнего султана и халифа в 1922–1923 гг. нанесло ощутимый удар по исламу как господствующему вероисповеданию в Турецкой Республике. Пришедшая в упадок христианская и исламская святыня, Аия-София, вновь остро нуждалась в капитальном ремонте. Последним известным живописцем, посвятившим Софийской мечети своё творчество, стал Владимир Петров³⁸.

³⁸ Владимир Константинович Петров (1880–1935) — русский художник. Учился живописи в Тифлисе, но был вынужден прекратить свое образование из-за начала Первой мировой войны и воинского призыва. Затем он участвовал в Гражданской войне на стороне белой армии. После поражения эмигрировал в Турцию в 1920 г. и через некоторое время осел в Константинополе, где приобрел известность как



Вид на султанскую ложу Софийской мечети. Худ. В.К. Петров

С конца 20-х гг. XX в. вплоть до самого закрытия мечети на капитальный ремонт в 1931 г. он беспрепятственно писал интерьеры мечети Айя-София с различных ракурсов молельного зала. Глубоко символично, что смерть настигла художника в 1935 г., в тот самый год, когда произошло «успение» Премудрости Божией как мечети с одновременным ее «рождением» уже в ипостаси музея.

Благодаря многочисленным рисункам, гравюрам и картинам Софии Константинопольской, написанным европейскими паломниками, путешественниками и художниками в различные исторические эпохи, мы имеем прекрасную возможность проследить за тем, как менялся облик Святой Софии при различных правителях в разные периоды ее многовековой истории.



художник архитектуры и декоративных интерьерных произведений города. В течение ряда лет (в конце 20-х — начале 30-х гг. XX в.) он писал интерьеры мечетей Стамбула, в особенности мечети Святой Софии. По технике живописи картины Петрова близки к работам великого русского живописца Василия Васильевича Верещагина.



REFERENCES

1. *Begleri G.P.* St. Sophia. The tidings of the Russian archaeological institute in Constantinople. Vol. VIII, issue 1-2. Sofia: Drzhavna pecha, 1903. P. 117.
2. *Bobrov Yu.G.* From the history of the disclosure of mosaics of the Church of St. Sofia in Constantinople // Monuments of culture. New discoveries. Writing, art, archaeology. Yearbook 1980. Leningrad, 1981. P. 393–399.
3. *Bobrov Yu.G.* The forgotten role of Russia in the discovery of the mosaics of the Hagia Sophia in Constantinople / Russian Art. № 1 (69). 2021. M., 2021. P. 126–133.
4. *Fossati G.* Aya Sofia, Constantinople, as recently restored by order of H.M. the sultan Abdul Medjid / from the original drawings by Chevalier Gaspard Fossati; lithographed by Louis Haghe, esq. Discription Historique de Planches de Ste. Sophie by Adalbert de Beaumont. London, 1852. Planchets № 3, 4, 9, 24.
5. *Majeska G.P.* The Birth of Ignatius Smolyanin // Russian travelers in Constantinople in the fourteenth and fifteenth centuries. Washington, 1984. P. 92, 207–208.
6. *Murav'ev A.N.* Letters from the Orient (from 1849 till 1850). Part I. Moscow: Ihtios, 2005. P. 10–11.
7. *Polenov V.* In the choirs of the Church of Sophia in Constantinople (Istanbul). 1882. Tretyakov Gallery, 1885. Inv. 2793.
8. *Preziosi Amadeo.* «Refugees in the Gallery of the Mosque of Hagia Sophia» <<https://www.flickr.com/photos/gandalfsgallery/15435217082/sizes/k/>>.
9. *Sakharov I.P.* The Tales of the Russian people. Vol. II. St. Petersburg, 1849. Vol. VIII. P. 51.
10. *Savvaitov P.* The Travel of Archbishop Anthony of Novgorod to Tzar'grad at the end of the XII century. St. Petersburg, 1872. P. 85–86.
11. *Vinogradov A.Yu., Zakharova A.V., Chernoglazov D.A.* The Church of St. Sophia of Constantinople in the light of Byzantine sources. St. Petersburg: Publishing house «Pushkin House», 2018. P. 22.

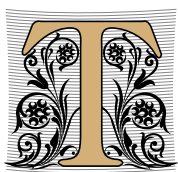


Ключевые слова:

Церковь Святая София, мечеть Айя-София, султан, архитектор, художник.

Mikhail I. Yakushev

THE SACRED SPACE OF HAGIA SOPHIA IN THE PERCEPTION OF EUROPEAN ARTISTS



The article talks about the history of the Church of Hagia Sophia, which has gone through several periods: Byzantine, Latin, Byzantine again, Ottoman and Turkish. The fall of Constantinople and the conversion of Hagia Sophia Church into the principal mosque of the Ottoman sultans put an end to its visits by Christian pilgrims and travellers, changed its appearance and internal view, which remained unknown to Europeans until the second half of the 17th century.

With the appearance of the first artist and traveller inside the mosque in 1672, it gave an idea of how its view had changed and changed because of the efforts taken by the sultans to Islamize the interior and exterior view of Aya-Sofia Mosque. As a result, in the middle of the second half of the 18th century Hagia Sophia almost completely acquired the appearance of a traditional mosque. After the restoration of Gaspar Fossati (1847–1849), the Aya-Sofia Mosque partially regained its former Byzantine appearance. In the published album of color lithographs with images of the Sofia Mosque, Fossati included watercolours with its views before and after major repairs.

Thanks to the works of European artists, the modern viewer and reader can trace the dynamics of the change in the appearance of the mosque towards even greater marking and partial restoration of its lost Byzantine appearance, when Aya-Sofia turned in 1935 from an acting mosque into a state museum.

Key Words: Hagia Sophia Church, Aya-Sofia Mosque, Sultan, Architect, Artist, Painter.

Mikhail I. Yakushev – Ph.D. in History, Director General of the Analytic Center «Katehon», Senior Research Fellow at the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences.

 Якушев Михаил Ильич 

кандидат исторических наук, Генеральный директор
аналитического центра «Катехон», старший научный сотрудник
Института Востоковедения РАН



DOI: 10.35549/HR.2024.2024.48.014

Е.С. Мелкумян

ЭЛЬ-ДЖАХРА КАК СИМВОЛ ВОИНСКОЙ ДОБЛЕСТИ КУВЕЙТА



Битва при Эль-Джахре произошла в 1920 г. между войском эмира Неджда и будущего короля Саудовской Аравии Абдель Азиза Аль Сауда (Ибн Сауда) (1901–1953) и вооруженными отрядами кувейтцев. Абдель Азиз — сын Абдуррахмана Аль Сауда, правителя Неджда, который был свергнут с престола в 1888 г., в 1901 г. начал завоевательный поход с целью вернуть трон отцу. В 1902 г. ему удалось захватить Неджд, куда вернулась его семья. Отец Абдель Азиза передал ему бразды правления. Молодой и амбициозный правитель Недждийского эмирата принял решение продолжить военные действия, присоединяя все новые территории. К 1920 г. ему удалось подчинить себе Неджд, Аль-Хасу и часть владений Джабаль Шаммар. У него возникли притязания и на часть территории Кувейта.

Семья Аль Сауд после бегства из Неджда в 1888 г. нашла приют в Кувейте. Тогдашний правитель этой страны — шейх Мубарак Ас-Сабах (1896–1915) — оказал ей гостеприимство. Согласно официальному политическому дискурсу Кувейта, шейх Мубарак был основателем современного кувейтского государства. По конституции верховная власть в Кувейте принадлежит правящей семье Аль Ас-Сабах. Причем эмиром

может быть только прямой наследник Мубарака Ас-Сабаха. «Нахождение у власти представителей правящей семьи Аль Ас-Сабах является с официальной точки зрения главным фактором легитимации государства Кувейт»¹.

Шейх Мубарак в 1899 г. заключил соглашение о протекторате с Великобританией, тем самым защитив страну от нападений со стороны соседей. Он начал проведение первых реформ, заложивших основу кувейтской государственности. После его смерти в 1915 г. правителем стал его старший сын Джабер, но через три года, после его внезапной кончины, на трон вступил следующий сын Мубарака — Салим (1917–1921).

Ричард Диксон, политический агент Великобритании в Кувейте в 1929–1936 и 1941 гг., так описывал Салима: «Он был воинствующим и фанатичным мусульманином. До того, как вступить на трон, он жил в пустыне, ненавидя все современные новшества. Его отличала необыкновенная отвага»². В отличие от своего отца, он придерживался ориентации на Османскую империю, считая ее хранителем мусульманской культуры и мусульманских обычаев, тем более что султан был халифом мусульман. Это вызвало недовольство со стороны Британии. В июле 1918 г. шейх Салим получил от британцев предупреждение о том, что дружеские отношения, защита и помощь, которые британское правительство оказывало его отцу, будут продолжены, только при условии, что он лично будет нести ответственность за все действия на своей территории, совершаемые его подданными или другими лицами, которые будут направлены против интересов британского правительства³. Это британское послание не возымело должного эффекта.

Тем временем между Абдель Азизом и Салимом возникли серьезные разногласия. Молодой правитель Неджда хотел продолжать экспансию, расширяя территорию, которую он контролировал, и намеревался захватить часть кувейтских владений, нарушив англо-турецкое соглашение 1913 г., которое определило границу Кувейта. Между отрядами ихванов — ударной силой Ибн Сауда — и кувейтскими вооруженными отрядами происходили столкновения. *Ихваны* — бывшие кочевники, переведенные Ибн Саудом к оседлому образу жизни, были последова-

¹ Мелкумян Е.С. Новейшая история Кувейта. М.: Аспект Пресс, 2011. С. 83.

² Dickson H.R.P. Kuwait and her neighbors. L.: George Allen and Unwinds Ltd. 1956. P. 143.

³ Ibid. P. 144.

телями Мухаммеда ибн Абдель Ваххаба, который проповедовал единобожие и строгое соблюдение шариата. Их земледельческие поселения называли *хиджры*, как во времена пророка Мухаммеда. Ихваны были религиозными фанатиками, но в то же время хорошо подготовлены к ведению военных действий. В 1920 г. вблизи населенного пункта Эль-Джахра, расположенного примерно в 30 км от столицы эмирата, города Эль-Кувейта, произошел бой между ихванами и кувейтцами.

Эль-Джахра представляла собой оазис с источниками пресной воды, где были плантации финиковой пальмы. Жители Эль-Джахры занимались выращиванием фиников и другими видами сельскохозяйственной деятельности. Там в 1897 г. был построен дворец шейха Мубарака, который стал его летней резиденцией. Этот дворец сыграл важную роль в ходе битвы при Эль-Джахре. Он был четырехугольной формы, его стены были около 70 см толщиной и 4,5 м высотой. По четырём углам здания возвышались башни с бойницами. Стена, окружавшая дворец, также имела бойницы для ведения огня. Дворец был построен как крепость, поэтому его называли «Красный дворец» или «Красная крепость». Во дворце были 33 жилых помещения и специальная комната для приема гостей или проведения совещаний с приближенными, так называемая *диванийя*. Помещение было очень просторным, имелось шесть внутренних двориков, в одном из них был колодезь⁴.

Саудовское и кувейтское описания хода битвы и ее результатов значительным образом отличались друг от друга. В саудовском нарративе этому событию не придавалось особого значения. Его рассматривали как незначительный эпизод в череде победоносных походов Абдель Азиза по собиранию земель Аравийского полуострова и созданию единого мощного государства.

Как писал известный специалист по Саудовской Аравии, автор фундаментального труда, посвященного истории Саудовского королевства, А.М. Васильев, «правителя Кувейта беспокоило возвышение Недждийского эмирата и между Кувейтом и Недждом вспыхнули распри»⁵. С точки зрения Васильева, Абдель Азиз решил применить силу и захватить часть кувейтской территории, так как узнал об ухудшении отношений между англичанами и правителем Кувейта и рассчитывал на

⁴ Аль-Каср Аль-Ахмар («Красный дворец») — Аль-Маджлис аль-ватаний ли ас-сакафа ва аль-фунун URL: <https://www.nccal.gov.kw/pages/monumentsandmuseums>

⁵ Васильев А.М. История Саудовской Аравии. М.: Наука, 1982. С. 281.



Фейсал Ад-Давиш (в центре) после капитуляции

британское невмешательство. Причиной недовольства Великобритании были поставки оружия туркам через территорию Кувейта, так как шейх Салим зарабатывал на контрабанде.

На самой границе Кувейта Абдель Азиз основал одну из хиджр ихванов. Правитель Кувейта выступил с протестом, но недждийский эмир отдал приказ о наступлении, и ихваны разгромили кувейтские отряды. Эти военные действия были продолжены. В октябре 1920 г. произошла битва при Эль-Джахре. «Ихваны под командованием Фейсала Ааль Давиша разгромили кувейтские силы, хотя и сами понесли большие потери. Салим засел в крепости и обратился к англичанам за помощью. Англичане направили к побережью Кувейта корабли, угрожая вмешаться в конфликт на стороне кувейтцев. Фейсал Ааль Давиш вынужден был отойти»⁶. По версии Васильева, кувейтцам удалось спастись только благодаря вмешательству англичан.

Амин Ар-Рейхани (1876–1940) — ливанский писатель, который совершил путешествия по ряду арабских стран, в том числе Аравийского полуострова, в своей книге «История Неджда и присоединенных областей», изданной в 1927 г., писал, что причиной конфликта был территориальный спор между Кувейтом и Недждом из-за населенного пункта Карья, который издавна принадлежал племени мутаййр, а также из-за селения Бальбуль, имевшего важное экономическое значение в морской

⁶ Там же. С. 282.

торговле и добыче жемчуга. Конфликт, рассматривавшийся британским политическим агентом, был решен им в пользу Неджда, что не устроило шейха Салима.

По данным Ар-Рейхани, пользуясь тем, что Абдель Азиз воевал с Рашидидами — правителями эмирата Джабаль-Шаммар, надежными сторонниками османов, шейх Кувейта попросил их прислать войска против общего врага, что и было сделано. В Кувейт был отправлен племенной контингент под началом Дари ибн Тываля, который тогда находился в районе Ирака. Объединенные войска собирались напасть на Карью, и соединились в Эль-Джахре. Абдель Азиз, получив сведения об этом, послал отряды ихванов под предводительством Фейсала Ад-Давиша защитить Карью. В дороге командующие объединенным кувейтско-рашидидским войском повздорили насчет того, кто должен осуществлять командование соединением, из-за чего атака на Карью не состоялась и войска вернулись в Эль-Джахру.

Узнав об этом, туда прибыл из Кувейта шейх Салим с отрядом в 500 бойцов. Ад-Давиш двигался из Сабихийи с 4 тыс. ихванов, в числе которых было 500 человек кавалерии. Салим же закончил размещение войск в пределах стен Эль-Джахры и окружающих ее садах. Общая численность войска составляла около 3 тыс. пехоты и конницы. Ихваны подошли с юго-востока. Они ударили на рассвете, через час смогли обратить в бегство противника и захватить город, понеся серьезные потери. Шейх Салим бежал с войсками в крепость (имеется в виду «Красный дворец») к востоку от города и был там осажден ихванами. Через два дня начались переговоры, где Салиму было предложено присоединиться к Абдель Азизу. Тот притворно согласился, а когда вернулся в Кувейт, обратился к Великобритании с просьбой защитить его владения, заявляя, что в противном случае он примет условия ихванов⁷.

Версия, изложенная известным арабским журналистом и историком Амином Саидом, автором «Истории саудовского государства» (1964), не противоречит описанию Ар-Рейхани, но содержит некоторые важные детали. В его трактовке причина конфликта остается прежней. Спор возник из-за ихванского поселения Карья к северо-западу от местечка Бальбуль, которое издавна принадлежало племени мутайяр.

Шейх Салим направил войска в Эль-Джахру и обратился за помощью к шаммарам, готовя нападение на ихванов. Ад-Давиш выступил

⁷ Ар-Рейхани А. Таарих Неджд ва мульхакатуху (История Неджда и присоединенных областей). Бейрут, 1981. С. 271–273.



Абдель Азиза Аль Сауда (Ибн Сауда)

к Эль-Джахре с 4 тыс. воинов, в числе которых было 500 кавалеристов. У Салима было около 3 тыс. воинов. 26 мухаррама 1339 г.х. (8 октября 1920 г.) ихваны обрушились на кувейтцев и вытеснили их в так называемый «Красный дворец», или «красную крепость», который находился между Эль-Джахрой и Эль-Кувейтом, и осадили укрывшихся там бойцов. Шейх Салим обратился за помощью к Великобритании. Британцы отправили два корабля и два самолета. 9 сафара 1339 г.х. (21 октября 1920 г.) Фейсалу Ад-Давишу и его ихванам от имени британского представителя было направлено письмо, где говорилось, что дальнейшая агрессия против Кувейта будет расцениваться как агрессия против Великобритании. После этого ихваны отступили и вернулись в Неджд⁸.

Еще одно описание этого сражения дает Абдалла Ас-Салих Аль-Усейми — современный саудовский историк, опубликовавший «Историю Королевства Саудовской Аравии» (2004). Он подчеркивал, что между ихванами и кувейтцами существовали нерешенные территориальные проблемы. Происходили стычки между конфликтующими сторонами. После одной из них, когда конфликт был улажен, шейх Салим возвел фортификационные сооружения вокруг Эль-Кувейта и стал собирать войска против Неджда. От шаммаров был прислан контингент

⁸ Саид А. Таарих ад-дауля ас-саудийя (История саудовского государства). Бейрут, 1964. Т. 2. С.123—126.

под командованием Дари ибн Тываля. До Абдель Азиза дошли сведения, что планируется нападение на деревню Алия, где ранее осели ихваны из племени бану шукейр. Это вызвало конфликт. После того, как он был временно улажен при участии Великобритании, шейх Салим приступил к подготовке к войне. Он возвел стены вокруг города Эль-Кувейт, а также стал собирать у себя противников Абдель Азиза. Первыми откликнулись шаммары, прислав войска под началом Дари ибн Тываля. Они намеревались отбить деревню Алия. Сведения об этом достигли Абдель Азиза⁹. Саудовский автор подчеркивает, что кувейтцы были инициаторами столкновения, и приводит дополнительные сведения, подтверждающие эту версию.

Абдалла Ас-Салих Аль-Усейми пишет, что «войска Кувейта и Ибн Тываля соединились в Эль-Джахре. Затем экспедиция направилась к Карья, но вернулась после того, как между двумя командующими, Дари и Даиджем, возник конфликт. Что касается Ад-Давиша, то он продолжил движение, пока не достиг Субейхийи. Ввиду этого Салим выступил с войсками к Эль-Джахре. Там он лично возглавил объединенные войска. Ад-Давиш убедился в том, что противник собирается на него напасть, и решил завладеть инициативой. Он немедленно атаковал. Ихванские войска под огнем противника смогли ворваться в населенный пункт и полностью разгромить союзные войска. Ибн Тываль вместе с остальными бежал в Эль-Кувейт, а шейх Салим укрылся с 1 тыс. бойцов в “красном дворце” Эль-Джахры, имея при себе ничтожное количество съестных припасов. Началась осада. Хотя двоим бойцам удалось добраться до Кувейта и передать призыв о помощи в Эль-Кувейт, шейх Салим, находясь в отчаянном положении, начал переговоры с Ад-Давишем. На словах он обязался “следовать религии” и “поризать отвратительное”, иначе говоря, подчинился Абдель Азизу, и просил Ад-Давиша отойти к Субейхийи и пропустить его с войсками в Эль-Кувейт, где обещал проконсультироваться со своим окружением и выработать решение возникшей проблемы. Ихванский командующий дал согласие, однако Салим затянул прием делегации Ад-Давиша, ведя переговоры с Великобританией». (В примечаниях Усейми пишет, что численность войска Ад-Давиша и его последователей превышала 3 тыс. бойцов, тогда как у оборонявшихся было не меньше 3 тыс.)¹⁰.

⁹ Аль-Усейми Абдалла Ас-Салих Таарих аль-мамляка аль-арабийя ас-саудийя (История Королевства Саудовская Аравия). Эр-Рияд, 2004. Т. 2. С. 254–256.

¹⁰ Там же.



Мубарак Ас-Сабах

В исследованиях, посвященных истории Саудовского королевства, утверждается, что кувейтцы не смогли победить ихванов. Кувейтцы не были полностью разгромлены только благодаря помощи со стороны Великобритании.

В кувейтской историографии битва при Эль-Джахре представлена по-другому. Хотя ее описание в чем-то не противоречит саудовской версии, однако события изложены таким образом, что действия кувейтцев воспринимаются как героическое сопротивление превосходящему по численности противнику, в результате чего враг был вынужден отступить и кувейтцы одержали победу.

По свидетельству упомянутого британского политического агента Р. Диксона, в 1920 г. отношения между Ибн Саудом и Салимом резко ухудшились. Ибн Сауд хотел пересмотреть условия англо-турецкого договора 1913 г., согласно которому были определены границы Кувейта. Правитель Неджда претендовал на значительную часть кувейтской территории. Его отряды стали совершать нападения на Кувейт. В апреле 1920 г. кувейтская армия потерпела сокрушительное поражение в битве с войсками Неджда вблизи кувейтского селения Хамда. Кувейтские войска вынуждены были отступить к Эль-Кувейту. Попытка шейха Салима урегулировать конфликт мирным путем закончилась провалом. Предложения кувейтской стороны о заключении мира, при условии признания суверенитета шейха Кувейта над землями, переданными ему по англо-турецкому договору 1913 г., были отвергнуты. Несговорчивость Ибн

Сауда заставила шейха Салима обратиться за поддержкой к англичанам. Однако те не спешили оказывать помощь правителю, политика которого, в отличие от его отца шейха Мубарака, носила явно антибританский характер¹¹.

В октябре 1920 г. отряды ихванов из Неджда под предводительством Фейсала Ад-Давиша предприняли полномасштабное наступление на Кувейт. Шейх Салим, собрав свои войска, выступил им навстречу. Решающая битва произошла около Эль-Джахры. По описанию Диксона, битва происходила следующим образом: «9 сентября в шесть часов утра отряды Фейсала Ад-Давиша атаковали Эль-Джахру. К 9 часам вся деревня была в их руках. Шейх Салим с 600 воинов укрылся в крепости, так как остальные войска были рассеяны. Фейсал Ад-Давиш направил Салиму послание с предложением мира при условии, что он покинет крепость и не будет требовать возвращения захваченных верблюдов. Шейх Салим отказался. Новые атаки ихванов не смогли взять крепость»¹².

По сведениям Диксона, ихваны, которые шли в атаку по открытой местности, понесли большие потери, тогда как потери кувейтцев были незначительными. Фейсал Ад-Давиш вновь предложил заключить мир. Его новые условия были следующими: запретить в стране курение табака, азартные игры и проституцию. В ответ шейх Салим заявил, что он готов запретить это своим подданным, но не может отвечать за то, чем они занимаются у себя дома, и не может запретить заниматься этим иностранцам, за которых он не отвечает. Тем временем по морю на помощь осажденным были отправлены дополнительные отряды из Эль-Кувейта, что заставило отряды Ад-Давиша отступить без боя¹³. В глазах местного населения битва при Эль-Джахре стала исторической победой кувейтцев.

По мнению кувейтского историка Ассири, битва при Эль-Джахре ознаменовала собой зарождение кувейтской идентичности, пришедшей на смену племенной лояльности, когда все население страны встало на защиту своей родины¹⁴. Это — чрезвычайно важное замечание. Кувейтцы в тот период, когда происходила битва, не могли еще сформироваться как единая нация. Но сам факт, что представители различных

¹¹ *Dickson H.R.P.* Kuwait and her neighbors. L.: George Allen and Unwin Ltd., 1956. P. 254–255.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Assiri A.R.* The Government and Politics of Kuwait. Kuwait, 1996. P. 18

кувейтских племен, как и оседлые жители Эль-Джахры, объединились для того, чтобы дать отпор врагу, напавшему на их землю, заложил основу для формирования единой кувейтской идентичности и национальной идеологии, основанной на единении и солидарности. Это единство кувейтцев позволило им в дальнейшем отстоять свою независимость и суверенитет в период иракской агрессии 1990 г.

Восхваление мужества кувейтцев содержится и в описании этого сражения, которое содержится в Краткой кувейтской энциклопедии. Там подчеркивалось, что, несмотря на то, что кувейтцы потеряли убитыми 1500 человек и битва длилась долгих 10 дней, они смогли обратить в бегство ихванов и одержать победу. В заключении приводится поэма кувейтского поэта, воспевающая это знаменательное событие. Она заканчивается такими словами: «Захватчики заволокли пустыни и поля, словно саранча. Заря сильнее их глубоких пещер. Жизнь и слава для человека. Братья мои — герои!»¹⁵.

Заслуживает внимания описание битвы при Эль-Джахре на сайте Национального совета культуры и искусства. В статье, посвященной описанию Красного дворца, рассказ о битве при Эль-Джахре содержит некоторые любопытные детали, хотя там есть и явные неточности. «Фейсал ибн Султан Ад-Давиш — вождь племени мутайяр, напал на деревню Эль-Джахра, на севере от Эль-Кувейта, утром 10 октября 1919 г. с четырьмя тысячами бойцов. Шейх Али Аль-Халифа Ас-Сабах отдал приказ открыть огонь» — так начинается этот рассказ. Затем повествуется о неудачах нападавших и о том, что кувейтские войска укрылись в Красном дворце. Из-за опасения, что если осада будет длительной, то у кувейтцев не хватит запасов продовольствия и воды (там был всего один колодец), шейх Салим направил в Кувейт гонцов с приказом снарядить корабль и доставить ему патроны, еду и воду. (От Кувейтской бухты до дворца была пара километров.) Тем временем Ад-Давиш предложил заключить мир. Он выдвинул следующие требования: «возвращение к истинному исламу, следование “дозволенному” и отрицание “недозволенного”, признание турок неверными, ликвидация американской больницы и изгнание из Кувейта всех врачей». (Больница была создана американскими миссионерами с разрешения шейха Мубарака и стала первым лечебным учреждением в стране.) Ад-Давиш угрожал в случае отказа возобновить наступление ихванов. Шейх Салим ответил:

¹⁵ Ас-Сайдани Хамд Мухаммед. Аль-Мавсу'а аль-кувейтийя аль мухтасыра. Аль-Джуз Аль-Авваль. Эль-Кувейт, 1979. С. 252—253.

«Мы тоже мусульмане, а не неверные. Ислам опирается на пять столпов, которые мы соблюдаем»¹⁶. А что касается остального, то он заверил, что они делают все, что в их силах, тем самым подчеркнув свое неприятие каких-либо новшеств.

Затем повествуется о попытках ихванов захватить дворец и их неудачных многочисленных атаках. В результате стороны согласились заключить мир. Нападавшие потеряли 1500 человек, тогда как потери кувейтцев составили 350¹⁷. В этой версии кувейтцы самостоятельно смогли защитить себя, уничтожив значительную часть своих противников. Показательно, что в этой интерпретации событий не упоминается как противник Ибн Сауд и Неджд, а говорится только об ихванах и их военачальнике. По-видимому, это связано с тем, что текст был подготовлен сравнительно недавно и его авторы попытались избежать негативных упоминаний о Саудовском государстве, с которым Кувейт поддерживает стратегические союзнические отношения.

Битва при Эль-Джахре приобрела значение национального символа. После обретения страной политической независимости в 1961 г., когда встала задача формирования национальной государственной идентичности, обращение к таким историческим примерам, когда народ проявил готовность встать на защиту родины, стало особенно востребованным, особенно в свете Кувейтского кризиса 1960-х гг. Непосредственно после денонсации договора о протекторате с Великобританией в 1961 г. соседний Ирак выдвинул претензии на Кувейт, как неотъемлемую часть своей территории. Власть осознавала необходимость внедрения в массовое сознание идеи единения ради сохранения неприкосновенности национальной территории и дальнейшего самостоятельного развития.

В истории Кувейта новейшего периода, которое в национальной историографии отсчитывается с момента заключения соглашения между шейхом Кувейта Мубараком Аль Сабахом и британским правительством в 1899 г., не было значительных событий, связанных с отражением военного нападения извне. Единственным исключением была битва при Эль-Джахре, трактуемая национальными авторами как героическое сопротивление кувейтцев нападшим на страну завоевателям. Ей было придано значение некоего сакрального символа.

¹⁶ Аль-Каср Аль-Ахмар («Красный дворец») — Аль-Маджлис аль-ватаний ли ас-сакафа ва аль-фунун (Национальный совет культуры и искусств) URL: <https://www.ncsal.gov.kw/pages/monumentsandmuseums>

¹⁷ Там же.

В «Красном дворце» был открыт музей, который на сайте Национального совета культуры и искусства, занимающегося сохранением традиций и культуры Кувейта, был назван самым главным объектом кувейтского исторического наследия¹⁸.

Мифологизация исторических событий характерна для всех государств, проходящих этап национального строительства или серьезной политической трансформации, когда транслируемая властью новая национальная идеология требует легитимации путем обращения к якобы имевшим место в ее героическом прошлом примерам. Героизация битвы при Эль-Джахре была призвана выполнить ту же роль.



¹⁸ Аль-Каср Аль-Ахмар («Красный дворец») — Аль-Маджлис аль-ватаний ли ас-сакафа ва аль-фунун URL: <https://www.nccal.gov.kw/pages/monumentsandmuseums>



REFERENCES

1. *Vasil'yev A.M. Istoriya Saudovskoy Aravii*, [*Vasilyev A.M. The History of Saudi Arabia*]. Moscow, Nauka, 1982 (In Russian).
2. *Melkumyan E.S. Noveyshaya istoriya Kuveyta*, [*Melkumyan E.S. The Modern History of Kuwait*]. Moscow, Aspect Press, 2011 (In Russian).
3. *Assiri A.R. The Government and Politics of Kuwait*. Kuwait, 1996.
4. *Dickson H.R.P. Kuwait and her neighbors*. London: George Allen and Unwin Ltd., 1956.
5. *Ar-Reykhani A. Taarikh Nedzhd va mul'khakatukhu*, [*Al Reihani A. The History of Najd and its annexed regions*]. Beyrut, 1981 (In Arabic).
6. *Said A. Taarikh ad-daulya as-saudiyya* [The History of Saudi State]. Beyrut, 1981 (In Arabic).
7. *As-Saydani Khamd Mukhammed Al'-Mavsu'a al'-kuveytiyya al' mukhtasyra. Al'-Dzhuz Al'-Avval'*, [Al Saidani Hamd Mohammad Concise Encyclopedia of Kuwait]. The First Part, Kuwait, 1979 (In Arabic).
8. *Al'-Kasr Al'- Akhmar* [The Red Palace] // *Al'-Madzhlis al'-vataniy li as-sakafa va al' funun* [National Council of Culture and Art] URL: <https://www.nccal.gov.kw/pages/monumentsandmuseums> (In Arabic).
9. *Al'-Useymi Abdalla As-Salikh Taarikh al'-mamlyaka al'-arabiyya as-saudiyya* [Al Useimi Abdullah Al Salih The History of the Kingdom of Saudi Arabia]. Vol. 2. Al-Riyadh, 2004 (In Arabic).

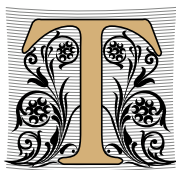


Ключевые слова:

Эль-Джахра, Кувейт, Неджд, Абдель Азиз Аль Сауд, Салим Ас-Сабах, битва.

Elena S. Melkumyan

AL JAHRA AS A SYMBOL OF KUWAITI MILITARY VALOR



The article analyzes the phenomenon of sacralization of the Battle of Jahra, which took place in 1920 between the Ikhwans of Emir of Nejd Abdul Aziz Al Saud (Ibn Saud) during his conquest campaign that resulted in the establishment of the Saudi kingdom. In recent Kuwaiti history, the Battle of Jahra has become emblematic of the military valor and heroism demonstrated by Kuwaitis, reflecting their commitment to unity and solidarity. The article examines historical works on Saudi Arabia that portray the battle as a minor event with little impact on Ibn Saud's military campaign to expand his emerging state's territories. These works solely attribute the Ikhwan forces' failure to capture Al Jahra to British interference. Contemporary Kuwaiti historiography depicts the Battle of Jahra as a heroic stand by the Kuwaitis, who defended the fortress they had retreated to, repelled their foes, and inflicted severe losses on them. The article's author analyzes various narratives about the Battle of Jahra to expose its mythologization into a national symbol of Kuwaiti heroism, a key component in shaping Kuwaiti national identity.

Key Words: Al Jahra, Kuwait, Nejd, Abdul Aziz Al Saud, Salim Al-Sabah, Battle.

Elena S. Melkumyan — D.Sc. (Politics), Professor, Senior Researcher at the Center for Arab and Islamic Studies Federal State Budgetary Institution of Science «Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences (IOS RAS)».

 **Мелкумян Елена Суреновна** 

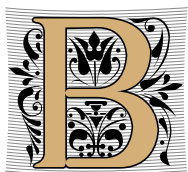
доктор политических наук, профессор, ведущий научный сотрудник
Центра арабских и исламских исследований Федерального
государственного бюджетного учреждения науки «Институт
востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН)



DOI: 10.35549/HR.2024.2024.48.015

В.В. Хутарев-Гарнишевский

ФЕВРАЛЬСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ В МОСКВЕ В НАБЛЮДЕНИЯХ, СЛУХАХ И ДИАЛОГАХ. ИЗ ДНЕВНИКОВ Н.П. ВИШНЯКОВА



38-м томе журнала «Исторический вестник» вышел отрывок из дневника многолетнего гласного Московской городской думы и крупного предпринимателя Николая Петровича Вишнякова, посвященный истории Октябрьской революции в Москве¹. Мы продолжаем публиковать избранные места из обширного эпистолярного наследия Вишнякова. Данная публикация посвящена ходу событий Февральской революции в Москве. Хронология и фактология революции в Петрограде изучены историками досконально. Наиболее полным является, бесспорно, исследование А.Б. Николаева, в котором несколько памятных дней февраля — марта 1917 г. расписаны если не по минутам, то по часам². Сохранились десятки дневников и мемуаров, описывающих те события. Однако обстоятельства Февральской революции в Москве исследованы куда меньше. Обзорной монографии на эту тему не выпущено до сих пор, хотя было опубликовано несколько научных статей.

¹ Хутарев-Гарнишевский В.В. Октябрьские бои 1917 г. в Москве глазами очевидца. Из дневника Н.П. Вишнякова // Исторический вестник. Т. 38. М., 2021. С. 212–239.

² Николаев А.Б. Революция и власть: IV Государственная дума 27 февраля — 3 марта 1917 года: Монография. 2-е изд. СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2005. 695 с.



Красная площадь в дни Февральской революции.

Российская государственная библиотека

Ограничено и число источников личного происхождения по этому вопросу. Среди опубликованных наиболее ценными являются дневники мелкого служащего Никиты Потаповича Окунева³ и воспоминания настоятеля собора Покрова на Рву протоиерея Иоанна Восторгова⁴. Сохранилось описание событий февраля — октября 1917 г. в Москве революционера Ивана Васильевича Горшкова⁵. Остальные авторы крайне немногословны: например, начальник московского охранного отделения Александр Павлович Мартынов, потерявший 1 марта 1917 г. контроль над городом, посвятил этим событиям всего одну страницу своих воспоминаний⁶.

Описание революции Н.П. Вишняковым заполняет небогатую полку мемуаров о московском Феврале. Дневники как исторический источник ценны не только изложением фактов, но и передачей атмосферы, настроений, царивших в обществе, бесценными бытовыми зарисовками, являющимися рабочим материалом для историков повседневности.

³ Окунев Н.П. В годы великих потрясений: Дневник московского обывателя 1914–1924 / Вступ. ст. К.А. Залесского, П. Иванова; коммент. и указ. К.А. Залесского. М.: Кучково поле, 2020. 976 с.

⁴ Восторгов И.И. Воспоминания о начале Февральской революции в Москве // Молодая гвардия. 2001. № 2. С. 105–115.

⁵ Горшков И.В. Мои воспоминания о Февральской и Октябрьской революции 1917 года в Рогожско-Симоновском районе. М., 1924. 39 с.

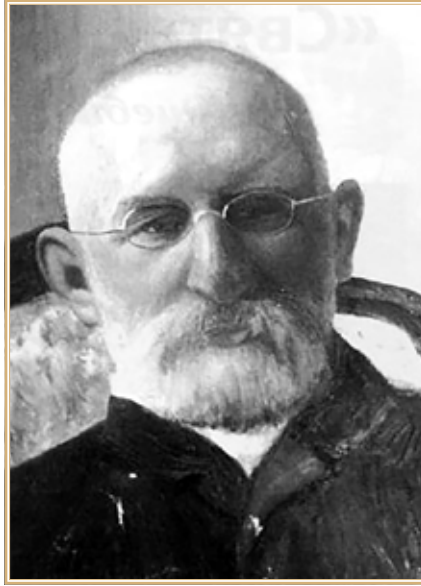
⁶ Мартынов А.П. Моя служба в отдельном корпусе жандармов // «Охранка»: Воспоминания руководителей охранных отделений / Вступ. ст., подгот. текста и коммент. З.И. Перегудовой. В 2 т. Т. 1. М.: Новое литературное обозрение, 2004. С. 392.

Значение слуха как источника блестяще раскрыто в недавней монографии В.Б. Аксенова⁷. Дневниковые записи Вишнякова не были подвергнуты позднейшей редакции их автором, поэтому они не содержат рефлексии, переоценки событий, самооправдания. Они передают мнение мемуариста в описываемый им исторический момент. А эмоциональная несдержанность, откровенность этого резкого человека придают особую пикантность тексту.

Вишняковым было написано несколько произведений дневниково-мемуарного характера, наиболее полными из которых являются «Автобиографические заметки» и «Думские воспоминания и впечатления». Они не совпадают ни текстологически, ни по смыслу написанного, органично дополняя друг друга. Вероятно, автор разделил некий протограф дневника на две книги либо вел записи параллельно. «Автобиографические заметки» носят характер ежедневных записей и выдержаны в описательной стилистике. Февральская революция в них предстает как «бег по кругу», переживания и метания городского обывателя, пытающегося, несмотря на полную дезорганизацию жизни, продолжать некое дореволюционное, «нормальное», существование. Это дневник человека, мечущегося в толпе. Хотелось бы отметить совершенную неосведомленность столичного общества, даже гласных (депутатов) городской думы о реальном ходе событий в Петрограде. Из тех сведений о революции, которые Вишнякову удавалось получить через доверенных лиц, подавляющее большинство являлось или полностью ложным, или сильно искаженным отражением действительности. Любой читатель, имеющий хотя бы некоторое представление о Февральской революции, не сможет этого не заметить. Мемуары Вишнякова явственно дают понять, что Москва Первопрестольная — экономический и второй по значимости политический центр России существовал в атмосфере информационного вакуума.

«Думские воспоминания», выстроенные также в форме дневника, имеют более аналитический характер, содержат размышления автора на политические, культурологические, социальные, исторические темы, а также включают запомнившиеся автору диалоги. В их тексте гораздо меньше «ежедневных» записей, иногда между ними может быть интервал в неделю и более. Свое осмысление Февральской революции Вишняков иллюстрирует двумя диалогами. Первый — с академиком Влади-

⁷ Аксенов В.Б. Слухи, образы, эмоции. Массовые настроения россиян в годы войны и революции (1914—1918). М.: Новое литературное обозрение, 2020. 992 с.



Николай Петрович Вишняков

миром Ивановичем Герье, выдающимся историком, другом семьи Вишняковых и его соседом по Гагаринскому переулку. Второй — с генерал-лейтенантом Михаилом Степановичем Тюлиным, бывшим оренбургским губернатором и квартирантом Вишнякова.

Интересен и сам взгляд Вишнякова на Февраль. Называя Россию великой империей, а русских великим народом, Вишняков противопоставляет им Николая II, который, по мнению мемуариста, был недостоин своего народа. В тексте приводятся все самые вульгарные и фантастические слухи об императоре: алкоголик, изменник Родины, подкаблучник, ведет сепаратные переговоры с кайзером, не любит и не понимает своих подданных. Важно не столько содержание этих слухов, которое довольно типично для того времени, сколько тот факт, что мемуарист — известный ученый, опытный политик с 40-летним стажем депутатской работы, успешный предприниматель, убежденный консерватор — верит в них с той искренностью, с которой малое дитя верит своей матери. Не приходится удивляться тому, что менее образованные слои населения принимали на веру невероятные слухи о монархе и его окружении. Этот дневник раскрывает нам и степень накала неприятия старого режима даже представителями правящей элиты. Многие из них уже в эмиграции при написании мемуаров забыли или намеренно умолчали о своих истинных настроениях в февральские дни 1917 г., оценивая эти события лишь постфактум, по итогам революционного процесса.



Николай Петрович Вишняков с дочерьми

Когда Вишняков писал критические до оскорбительности строки о Николае II и старом режиме, он еще не знал, что 30 декабря того же 1917 г., находясь под впечатлением от первых шагов советской власти, он напишет: «Мы — кругом обмануты и обобраны. И в грозной форме передо мной стоит назойливый вопрос: зачем ты — после поучительных событий 1905 г. — продолжал неукоснительно доверять русским порядкам? Ведь и в 1905 г. подполье громко кричало о диктатуре пролетариата и стремилось приступить к его осуществлению? Неужели тебе этого было мало? Неужели ты не догадывался, что диктатура русского пролетариата может иметь одну главную цель — грабеж? ...И горько позднее раскаяние кричит мне: ты был ребенок, доверчивый и глупый; ты верил в Россию; ты ее ставил на одну доску с культурными странами; ты был патриот, идеолог, а не холодный практик. В тебе не было никакой политической дальновидности. Быть может, мне может служить оправданием только то, что таких доверчивых дураков, как я, был непочатый угол в прекрасной нашей Пошехонии»⁸.

На следующий же день, 31 декабря, Вишняков записал слова выборного Московского биржевого общества Р.И. Прове, «назначившего» ответственных за наступившую в стране анархию: «Вина во всем этом

⁸ ЦГА г. Москвы. Ф. 1334. Оп. 1. Д. 14. Л. 28–28 об. Слово «пошехония» в разговорной речи XIX в. обозначало «страну дураков» или наивных людей.

безобразии всецело на русской интеллигенции. Сделали революцию, не зная своего народа». Тут же автор заметок добавил от себя: «...Достоевский называл русский народ — “богоносцем”. Стал ли бы он теперь отстаивать это мнение?!..»⁹

В нашей публикации приводятся записи из «Автобиографических заметок» за 21, 27, 28 февраля, 1, 2, 3, 5 и 6 марта 1917 г., содержащие фактическое описание московских событий и толков революционных будней, а также записи из «Думских воспоминаний и впечатлений» за 19 и 31 марта 1917 г., в которых автор рефлексировал и полемизировал со своими знакомыми на тему причин революции.

Для удобства чтения в тексте раскрыты повторяющиеся сокращения: М. — Москва, московский, мин. — министр, сов. — совет, гвард. — гвардейский, СПб — Санкт-Петербург, Госуд. дума — Государственная дума, предс. — председатель, полиц. — полицейский, по кр. м. — по крайней мере, ч — часов, п. ч. — потому что, пер. — переулок, гг. — господа, Ив. — Иванович, гор. — городской, В.И. — Владимир Иванович, А.И. — Александр Иванович, О. Вз. Кр. — Общество взаимного кредита, комм. — комментатор, след. — следующий, мир. — мировой, ув. — уважаемый. Аббревиатура <нрзб> обозначает неразборчиво написанное слово или словосочетание в рукописном тексте автора. В связи с особенностями почерка Вишнякова в оригинале встречается значительное количество сложных для прочтения мест.

**«Автобиографические заметки», часть IX: 1915–1917 гг.
 Записи за 21, 27, 28 февраля, 1, 2, 3, 5 и 6 марта**

21 февраля

Москва сидит почти без хлеба. У булочных тянутся длинные хвосты¹⁰ в 200–400 человек, из которых не все получают удовлетворение. Наши люди¹¹ — трое — выстаивают по утрам часа по 3, чтобы добиться нужного или приблизительно нужного количества белого и черного хлеба. Это им не всегда удается, и мы ныне должны удовольствоваться малым. Я почти каждый день встречаю¹² эти хвосты. Дня два тому назад у булочной

⁹ Там же. Л. 35.

¹⁰ Хвостами в начале XX в. называли очереди.

¹¹ Имеется в виду прислуга Вишнякова.

¹² Написано неразборчиво.

Казакова¹³ на Рождественке 1 был густой хвост, тянувшийся от булочной до Софийки¹⁴ и заворачивавший по Софийке к пассажам на протяжении шагов 50–60. Проходя в Городскую думу по Б. Дмитровке, я видел около булочной Торпашева¹⁵ толпу человек в 40, стоявшую в ожидании. При мне вышел из булочной толстый приказчик и громогласно объявил, что хлеба больше нет.

27 февраля

Вчера в 6 часов вечера нам звонят по телефону. «В Санкт-Петербурге революция. Гвардейский полк восстал. Протопопов назначен диктатором (!), Алексеев¹⁶ — председателем Совета министров». Достукалось наше отвратительное правительство! Сегодня утром «Московская газета» нами не получена.

28 февраля

Говорят, Багдад взят, Государственная дума распущена до апреля. Я выезжал по делам. Обычные длинные хвосты у булочных. Трамваи не ходят. Никаких других скопищ не видал, хотя мне говорили, будто забастовщики уже разгуливают по Москве. Говорят, забастует водопровод. Паника с Н. Л. большая¹⁷. <Нрзб> без моего ведения наполнили 2 кадка.

Газет и сегодня нет. Вчера мне показывали две телефонограммы о событиях в Петрограде с словесными комментариями из судейской среды. Телефонограммы, будто бы, получены Земгором (Земский и Городской союзы); источник их, по многим соображениям, мне кажется очень подозрительным. Приведу, однако, по возможности все, что в них говорилось.

Государственная дума распущена до апреля, Протопопов назначен диктатором, но он бежал. (Комментатор: бежал в Москву, другой комментатор: бежал с царицей в Швецию.) Председателем Совета министров назначен Алексеев. Гвардейские полки Преображенский, Семе-

¹³ Николай Иванович Казаков — потомственный почетный гражданин, один из крупнейших московских булочников. Держал магазины хлебобулочных изделий на Рождественке, Большой Серпуховской, Большой Грузинской, Первой Мещанской, Немецкой, Тверской, Большой Якиманке, Малой Переславской улицах, Большой и Малой Сухаревской площадях, на Зацепе.

¹⁴ Старое название Пушечной улицы.

¹⁵ Филитт Сергеевич Торпашёв — владелец булочной на Большой Дмитровке, 10.

¹⁶ Михаил Васильевич Алексеев — генерал от инфантерии, генерал-адъютант, начальник Штаба Ставки Верховного главнокомандующего.

¹⁷ Не ясно, что имеется в виду.



Командующий Московским военным округом А.Е. Грузинов. Февраль 1917 г.
 Архив М. Григориана

новский и еще два окружили Таврический дворец и предложили Государственной думе не расходиться, а работать под охраной их. Полк Кексгольмский остался верен правительству, занял позицию в улицах около Государственной думы (названы улицы). (Комментатор: мятежные полки пришли только с прапорщиками, а все старшие офицеры уклонились от бунта.) Царица и ее семья арестованы, Шегловитов арестован и посажен в министерскую комнату при Государственной думе. (Комментатор: Царь арестован в Ставке.) Родзянко послал Царю депешу в том смысле, чтоб он спас положение, исполнил народные пожелания и не рисковал бы стать виновником больших несчастий. О Петроградском движении уведомлен и Брусилов (по другой депеше: Рузский). Брусилов (Рузский) заверил: что бы ни было, исполню свой долг до конца. К собравшейся толпе перед Таврическим дворцом выскочили Керенский и Чхеидзе и беседовали с ней. Предположено организовать временное правительство от представителей рабочих по 3 от каждой большой фабрики или завода и по 1 от более мелких предприятий. Во главе временного правительства стал Чайковский (?!) будто бы известный революционер).

Сегодня я пошел по делам. Извозчиков нет, трамваи не ходят. Дошел до Знаменского переулка. Едет ломовой¹⁸ извозчик в нагольном

¹⁸ Ломовиками называли извозчиков, перевозивших грузы.

тулупе¹⁹. «На Кузнецкий мост!» — Помилуйте, барин, разве возможно: меня сейчас там раздели, сняли халат²⁰, всех извозчиков раздевают, чтоб не ездили. Припоминаю, что это был излюбленный прием бунтовщиков 1905 года. Дальше едет опять навстречу извозчик. Нанимаю — машет рукой: «Разве туда можно теперь ходить?» Идет курьер со светлыми пуговицами, может быть бывший думский. «Скажите, пропускают через Кремль?» — «Пропускают только через Троицкие ворота по документу». Так как, по вчерашним сведениям, главный скандал сосредоточивался у Думы (Шура вместе с Клумбергом²¹ видели: шла огромная толпа по Воскресенской площади к зданию Думы, украшенному красными флагами), то я решил идти к своей цели — Верхним Рядам — обходом по набережной. Прекрасный солнечный день. При другой обстановке — большое удовольствие такая прогулка. Против обычного по Кремлевской набережной большое движение: очевидно, не мне одному пришла мысль обходить Кремль с этой стороны. Вдруг вижу у Тайницкой башни автомобиль с красным флагом. На нем сидят человек 5 в солдатской форме и папахах и что-то говорят с извозчиком. Прохожу. Мимо меня проходит мужчина и говорит: «Видели? Они раздевали извозчика, чтоб на нем ездить. У шофера был в руках браунинг». Спрашиваю 2 встречных пешеходов. «Можете спокойно добраться до Рядов!»²² — отвечает вполне утвердительно. Продолжаю идти вперед. За мной вдали слышится пистолетный выстрел.

По ту сторону реки у Кокорева толпа²³, и все явственнее слышу ее галденье. Меня нагоняет женщина и спрашивает: «Пройду ли я на Покровку? Говорят, не пропускают». «Не знаю» — говорю я. «Господи, что за времена. Сейчас у Каменного моста пятерых убили. В сторожку попала пуля, и сторож был бы убит, если бы не находился в это время в задней комнатке». На встречу мне попадают мужики на дровнях. Слышу громко вопросы и ответы: «Пропускают? Пропускают. Не пропускают». Обыкновенный ответ, когда люди ничего не знают положительно. Галденье по ту сторону рва, где черно от толпы становится все слышнее. Через стены Кремля со стороны не то Красной площади, не то

¹⁹ Нагольный тулуп — тулуп, не покрытый тканью, который носили несостоятельные, бедные люди.

²⁰ Извозчики ломовики обычно носили халат из серой дерюги.

²¹ *Арвид Яковлевич Клумберг* — присяжный поверенный, проживал в Кривоарбатском переулке, 9.

²² Имеются в виду Верхние, Средние и Нижние торговые ряды.

²³ Имеется в виду Кокоревское подворье на Софийской набережной, 34.

Воскресенской площади слышен тоже гвалт. Не доходя краевой башни, я поворачиваю назад. Через минуту или две за мной раздался уже довольно близко резкий выстрел браунинга. Навстречу попадают встревоженные люди. «Пройти или не пройти на Покровку?» — Господа, до чего дожили!

Дохожу до Александровского сада. У Каменного моста гулко от народа. Кричат. Пробираясь сквозь маленькую толпу зевак, дохожу до Ленивки. Стоят два автомобиля с красными флагами. С них что-то кричат народу. Какой-то парень в коротком пальто с красным флагом в руке горячо беседует с извозчиками. Не решаюсь переходить на ту сторону к Храму Христа Спасителя, а иду по Ленивке вверх. Автомобили с красными флагами проезжают мимо, и все кричат что-то. Толпа орет. Машут им вслед кепками. Автомобиль поворачивает по Волхонке направо. А я поворачиваю налево к музею. На улице словно гулянье. Читаю на углу воззвание Шебеко²⁴, извиняющегося что покуда не удалось хлебные карточки приурочить к определенным бумагам и уверяющего, что хлеба в Москве достаточно. Без инцидентов дохожу домой.

²⁴ *Вадим Николаевич Шебеко* (1864–1943) — генерал-майор Свиты, московский градоначальник с февраля 1916 г. по апрель 1917 г. 11 января 1917 г. издал успокоительное Обращение к населению Москвы по хлебному вопросу. В частности, в нем говорилось следующее: «В последнее время среди населения г. Москвы стали циркулировать слухи о критическом положении в Москве дела в продовольственном отношении и о грозящей в близком будущем опасности остаться без муки и хлеба. Благодаря второму околу булочных и хлебопекарен начали образовываться огромные очереди. Булочные не в состоянии были удовлетворять запросы публики в спросе хлеба во всем объеме благодаря только тому, что первые очереди захватывали количество хлеба больше, чем нужно, в целях накопления запасов, и поэтому стоящим в конце очереди ничего не оставалось, и они уходили домой без хлеба. Эти нежелательные явления вынуждают меня обратиться к населению с указанием, что для подобной тревоги в настоящее время никаких оснований не имеется. Уменьшение подвоза муки имеет лишь временный характер и вызвано причинами чисто технического свойства. Меры к снабжению населения г. Москвы достаточным количеством муки приняты, и в ближайшем будущем должны прибыть уже нагруженные и отправленные из Саратовской губернии поезда с мукой. Кроме того, погружена и частью отправлена ржаная мука из Самарской губернии, ввиду чего поступление в Москву достаточного количества муки обеспечено. В настоящее время, впредь до установления нормального подвоза, хлебопекарни, в случае недостатка муки, будут снабжаться мукой из резервных запасов, как моих, так и частных. Запасы эти к 1-му января сего года выражались в следующих цифрах: муки пшеничной 722000 пудов и ржаной 478000 пудов. Муки этой вполне достаточно для прокормления населения г. Москвы в течение 3-х недель, даже при условии временного прекращения подвоза. Таким образом, становится вполне очевидным, что опасность остаться без муки городу Москве не грозит и ложная тревога ни на чем не основана» (Утро России, среда 11 января 1911. № 11. С. 6).

Дома Александр Васильевич приносит сведенье, будто царь избрал новое министерство: председатель Родзянко, министр иностранных дел Милюков, юстиции Маклаков, внутренних дел Гучков А.И., прокурор Синода Самарин.

1 марта, 2 часа

Мой человек говорит, что Москва объявлена в осадном положении и запрещен выход на улицу после 8 часов вечера и до 6 утра. Сегодня вышли газеты. В описании восстания в Санкт-Петербурге и Москве в общем сведения подтверждаются, но ничего нет о думском «министерстве», а еще меньше — о принятии его царем. Царю посланы депеши, но ответа не получено. Положительно оба, и Санкт-Петербург, и Москва, в полной власти революционеров. Все правительственные лица арестованы. Говорят, в нашем полицейском участке нет ни души. Утешительного мало. Это почти полная анархия. Ведь не могу же я серьезно думать, что какая-то милиция сможет спасти город от погрома.

2 марта, утро

Иду на Общее собрание членов Общества взаимного кредита. Извозчиков нигде нет. Изредка проезжают сани с солдатами возницами и седоками. Начиная от Пречистенского переулка и до Никитской, толпа народу, как на <нрзб> гуляньи: густо по тротуарам, кучками идут посреди улицы. По Волхонке мимо меня пролетает к Пречистенке пара лошадей в снях, перед которыми и сзади крича скачут казаки. Седоков я не разглядел. В толпе слышу: это командующий войсками, то есть Грузинов²⁵. Боровицкие ворота закрыты. Против 2-го Александровского сада²⁶ у Комендантского управления²⁷ большая толпа заняла проезд. По тротуару у сада прохаживает²⁸ много женщин и дам. Чего им надо? Неужели у них нет дел? Вероятно, дело идет об аресте каких-нибудь чиновников, так как теперь этим очень усердно занято новое начальство. Мне хотелось пройти чрез Александровский сад: невозможно. У входа

²⁵ Александр Евграфович Грузинов (1873–1919) — подполковник артиллерии, председатель Московской губернской земской управы в 1912–1914 гг., 1 марта 1917 г. провозгласил себя командующим Московским гарнизоном, участвовал в Февральской революции в Москве, 4 марта принимал парад войск на Красной площади. Участник Белого движения в Донской армии ВСЮР.

²⁶ Средняя часть современного Александровского сада между Троицким и Боровицким мостами.

²⁷ Манежная улица, дом 11. Здание Московской дворцовой конторы.

²⁸ Слово написано неразборчиво.

строй солдат с приткнутыми штыками. В Троицкие ворота не пропускают. Опять 3 солдат со штыками под командой молодого прапорщика в очках. «Я — почетный мировой судья города Москвы. Мне нужно на деловое заседание на Ильинку». — «Нельзя! Вы извините, вам нельзя проходить чрез эти ворота: дальше все ворота заперты». — «Так что я иначе не попаду на Ильинку, как обогнув Александровский сад?» Конечно, что делать! Народу множество. Народ стоит, образовавши две шеренги зевак, смотрит на каких-то проезжающих из Городской думы. А мне во так надо торчать час²⁹. Обхожу толпы по разрыхленному снегу, ставшему месивом от многочисленной толпы. Против думы толпа — и орет что-то.

К Красной площади стало полегче. Верхние Ряды закрыты. Народу все еще прибывает много по Ильинке. Зато Рыбный переулок — пустыня. Ни души. Я даже уже стал сомневаться, состоится ли заседание. Оно очень затянулось: долго не доставало двух человек до кворума 60. Это из 120-ти уполномоченных! наших не было. Председатель правления Калашников³⁰ заявил об уходе... Постановили: подарить ему 35000 рублей; 35000 поставить на баланс для выдачи продуктов нуждающимся служащим Общества взаимного кредита, а 10000 в Коммерческий институт³¹. «Теплых» речей не было и в помине. Назад я пошел другой дорогой, кривя по набережной. Солдаты не позволяют идти по дорожке близко к стенам, а либо посреди улицы, либо по набережной. Тут было просторно. Улицы освещены и Гагаринский переулок освещен. Прихожу благополучно домой в 8 часов. В газете вечером — арест Царя и во дворение в Псков.

3 марта

Все утро ходил по делам. Ходил потому, что трамваи не ходят, а извозчики показались лишь в виде редкости. Как я благодарен *Mr. Ravich*, что он с ранних лет приучил меня ходить пешком! Ходил по Нижним

²⁹ Вероятно, сказано с иронией.

³⁰ Николай Петрович Калашников — директор правления Московского купеческого общества взаимного кредита, член правления Общества Верхних торговых рядов на Красной площади в Москве, сын директора правления этого общества в 1888–1910 гг. Петра Михайловича Калашникова.

³¹ Московский коммерческий институт (до 1907 г. — Высшие коммерческие курсы) — один из первых в России и Европе экономических высших учебных заведений, был основан Московским обществом распространения коммерческого образования по инициативе А.С. Вишнякова, который стал его попечителем. Существует до сих пор под названием Российского экономического университета им. Г.В. Плеханова.

и по Верхним рядам. Слава Богу, ликование еще не начиналось, и девиц с красными бантами и ниточками еще немного. На Кузнецком мосту встретил целую вереницу взрослых девиц из какого-то учебного заведения. Банки открыты только до 2 часов (вчера только до часу). В Петрограде образовался министерский кабинет с Керенским (трудовиком!) в роли министра юстиции. *Joli?!³²* Говорят, царь отказался от престола за себя и за сына. Михаил Александрович также отказался быть регентом. *Comment en sortirons nous?!³³*

2-го марта свершился небывалый еще в Русской истории факт: Николай II отрекся от престола в Пскове. Отрекся, по имеющимся сведениям, так легко и просто, как отказываются от лишней рюмки водки. Ни сожаления, ни угрызения совести, ни сознания высоты прирожденного поста! Как прав был Александр Иванович Гучков, когда 12 лет тому назад мне говорил: «Царь не любит Россию, не понимает ее горестей и радостей». Горько и жутко на душе у людей, сознающих необходимость монархического строя для России. Будущее чревато большими бедствиями, потому что демагоги могут захватить власть в свои руки, опираясь на чернь.

Вчера я опять должен был пешком обделывать свои дела. Извозчики хотя появились, но они редки. Рассчитывал, по примеру прошлого дня, что нормальная жизнь войдет уже в свою колею и что разные учреждения уже будут открыты, по крайней мере до 2 часов. Не тут-то было. Подходя к конторе Волковых в 11 ½ часов, читаю на дверях объявление: контора открыта до 12 часов. Все-таки кое-что мог сделать, но далеко не все в остающиеся полчаса. Спрашиваю причину сокращения времени: парад войскам и молебн на Красной площади. Только народ и валит через Третьяковский проезд. Никольская, Ильинка запружены праздным людом, стремящимся на Красную площадь. Попытался зайти в Рыбный переулок в Общество взаимного кредита: железные двери заперты наглухо. На аптеке Феррейн снимают с вывески двуглавого орла. По-моему, глупо, потому что двуглавый орел символ России, а не лично царя, и достаточно было бы посреди замазать царский вензель.

Надо идти домой. Но как обойти Красную площадь? Решаюсь опять идти по набережной, благо прекрасная солнечная погода. На Варварке, однако, в 2 шеренги выстроилась густая колонна солдат; посредине вы-

³² Красиво?! (фр.).

³³ Как мы из этого выберемся?! (фр.).



Парад на Красной площади в дни Февральской революции

тянулись в линию грузовые автомобили. Мимо них в автомобиле едет, стоя, какой-то высший чин с приложенной к козырьку ладонью. Ему кричат: ура. Однако мне надо переходить на ту сторону. Против Зарядьевского переулка есть перерыв между солдатскими рядами. Две дамы тоже стремятся перейти Варварку в этом месте. «Можно перейти?» — робко спрашивает одна из них краевого солдата. «Можно, только поскорее!» — отвечает он грубо и слегка пихает меня в спину. Спускаюсь в Зарядье к Мокринскому переулку, выхожу на Москворецкую улицу. На ней опять две шеренги солдат. Слава Богу, перехожу благополучно. Народу — парад! Мимо лавок на солнце снег тает. По набережной все тянутся шеренги солдат. К ним примыкают шеренги, спускающиеся с Васильевской площади. Ну как меня остановить! Нет, проскальзываю между солдатами к угловой башне. Тут становится полегче, нет толкотни. Но часовой опять отгоняет меня от крайней к стене дорожки, предлагая идти по улице. На набережной тянутся вдаль бесконечные эшелоны солдат, но уже в один ряд ближе к башням; набережная свободна. Мне попадается навстречу много пешеходов, направляющихся к Москворецкому мосту. Мимо едет верхом какой-то высший военный чин, которого солдаты приветствуют, а он им козыряет. Чей-то голос сзади раздается: «Не пускать народ!» Вот еще! Но тут вмешивается верховой командир: «Нельзя не пускать! Образуется толпа». Ближе к Александровскому саду солдатские эшелоны прекратились, но идет артиллерия.

Каждую пушку везут пятерней³⁴. Проезжает мимо меня батареи три. Я уже против Александровского сада.

Тут вдруг у самой набережной — часовой. Мужичок идет мне навстречу, намереваясь пройти там же, где столько народа сейчас мимо меня прошло. Часовой: «Нельзя!» «Как нельзя?! — выдает жалобно мужичок. — Там не пускают, здесь не пускают, куда-то мне деться!» Не знаю, чем это кончилось. У Пречистенских ворот какой-то восточного типа юноша распродает за 5 копеек какой-то листок³⁵. Причем, у него слету расхватывают. Мне не досталось. В. Константинов мне сказал, что это новый листок — «Вперед!» Воображаю содержание!..

Был у Герье³⁶. Мерзнут. Настроение угнетенное. Елена Владимировна³⁷ говорит, что Москва в руках у рабочих депутатов и что все у нас отберут. Фабрики будто бы втихомолку вооружаются. Новому правительству не удержаться, как не удержались жирондисты³⁸. Владимир Иванович объясняет *Marie-Antoinette l'autrichienne*³⁹.

5 марта, воскресенье

Вечером 5-го марта я никуда не выходил, кроме Герье. Сегодня пришлось опять *per pedes apostolorum*⁴⁰ бывать по делам. День солнечный, но холодный (минус 12°R⁴¹) и ветреный. Как будто все входит в колею. Появилось порядочное число извозчиков (мне, однако, не удалось найти такого на моем пути). Господа служащие трамвайные, кажется, со-

³⁴ Пять лошадей в одной повозке.

³⁵ Листками называли «желтую прессу» — дешевые народные газеты.

³⁶ Владимир Иванович Герье (1837–1919) — выдающийся историк, профессор Московского университета, член-корреспондент Петербургской академии наук, член Государственного совета.

³⁷ Елена Владимировна Герье (1868–1953) — филолог, переводчица, попечительница московских начальных школ, дочь В.И. Герье.

³⁸ Во время Великой французской революции жирондистами называли членов Законодательного собрания и Национального собрания Франции от департамента Жиронда. Придерживались умеренно-республиканских демократических взглядов, боролись против углубления французской революции. Весной—летом 1793 г. потерпели поражение в противостоянии с Робеспьером и Парижской коммуной. 21 жирондист был казнен в рамках якобинского террора.

³⁹ Мария Антуанетта Австрийская (*фр.*) — королева Франции, супруга короля Людовика XVI. Была непопулярна среди французов, дискредитировала короля. После Великой французской революции была обвиненная в связях с враждебными Франции государствами и казнена на гильотине 16 октября 1793 г.

⁴⁰ В переводе с латыни — Апостольскими стопами. В иносказательном значении — пешком.

⁴¹ Минус 12 градусов по Реомюру соответствует минус 15 градусам по Цельсию.

благоволили приняться за дела: на многих улицах прочищены от снега затоптанные толпою рельсы, и я видел уже два вагона на ходу. Нет только до <нрзб> Воскресенской площади⁴². Пропускают через Кремль, что мне было очень на руку. Банки работали половину дня до 3 ½ часов. Дай Бог, чтобы все обошлось мирно.

6 марта

«Утро России» (Рябушинского) напечатало 5 марта сенсационное сообщение о том, как состоялось отречение Николая II. Оказывается, его пьяная компания (Воейков, адмирал Нилон и другие) перехватывали депеши, адресованные ему Родзянко (председателем Государственной думы). Петроградскую революцию ему изображали в виде какой-то вспышки среди молодежи и рабочих. Истину ему открыл начальник поезда. Царь хотел было направиться в Москву, сказав, что «к нему там расположены», но узнав, что и Москва от него отшатнулась, покорился участи. «Поеду в Ливадию, и буду там ходить за цветами, которые так люблю». И таково было настроение человека, мучившего Россию в течение всего своего царствования своей неспособностью, упрямством, незнанием и непониманием ни своего положения, ни интересов народа! Как для них прост переход от мучительства целой страны к сентиментальному уходу за розами и лилиями!!!

ЦГА г. Москвы. Ф. 1334. Оп. 1. Д. 13. Л. 61, 68 об.

«Думские воспоминания и впечатления», книга VI: 1912–1918 гг. Записи за 19 и 31 марта 1917 г.

19 марта

С головокружительной быстротой шли события. Произошло что-то сказочное: Россия, верноподданная, терпеливая, выносившая донельзя, над которой Европа давно смеялась за ее рабское долготерпение, и то не выдержала экспериментов, которые над ней беззастенчиво производил царь-идиот и царица-мессалина. Гнездо царственных изменников сразу было растрепано. И никто пальцем не тронул, чтобы им помочь, никто их не пожалел, все говорят «Сла-

⁴² Вероятно, имеется в виду, что не ходил один из диаметрических маршрутов трамвая. Воскресенская площадь — это старое название площади Революции.

ва Богу». И этот жалкий призрак царя даже акта своего отречения не сумел по-человечески подписать чернилами, а просто карандашом. Как будто ему это было также безразлично, как иные пишут наско-ро карандашом записку приятелю или список грязного белья прачке. Какие презренные люди! И они-то управляли судьбами великой империи, великого народа в течение долгих лет. И народ этот слушался, кряхтел, но склонял голову.

И как ни странно, есть непонимающие. Особенно печально, когда непонимающими оказываются люди, которые когда-то учили добру и высоко стояли над толпой по своему умственному развитию.

После городских выборов, попавши в кандидаты, я, конечно, перестал ездить в Думу. Насильственная кассация выборов Протопоповым меня не смутила. Фальшь этой кассации была в глаза; я знал, что выборы протекли нормально. И вдруг В.И. Герье спрашивает меня:

– Почему вы не ездите в Думу?

– Потому что я не гласный.

– Как не гласный, когда новые выборы кассировались?

– Да ведь они кассировались заведомо облыжно. Одни имена Протопопова⁴³ и Котлецова-жалобщика⁴⁴ вам это свидетельствуют.

– Позвольте, позвольте, — он несколько горячась, — Закон предоставляет право министру кассировать... К тому же вы знаете, что новые выборы подстроены радикалами.

– К прискорбию, я знаю, что выборы протекали в общем порядке; злоупотреблений не было, а следовательно, мое моральное чувство претит мне заседать там, где я не уполномочен.

Он замолчал, очевидно, неудовлетворенный.

После отречения Николая II мы опять увидались. Нельзя было не обменяться мнениями по поводу этого почти невероятного события. И вдруг Герье спрашивает:

⁴³ Александр Дмитриевич Протопопов (1866–1918) — один из лидеров Прогрессивного блока Государственной думы, министр внутренних дел России с сентября 1916 г. по февраль 1917 г. Санкционировал арест рабочей группы Центрального военно-промышленного комитета. Расстрелян.

⁴⁴ Александр Алексеевич Котлецов — присяжный поверенный, домовладелец, гласный Московской городской думы. Обвинялся в том, что получил от министра внутренних дел Протопопова в конце 1916 г. 30 тысяч рублей казенных денег на предвыборную агитацию «правых» партий. Выпустил три номера агитационной газеты, но выборы проиграл. В своих показаниях Чрезвычайной следственной комиссии Временного правительства Протопопов личное знакомство с Котлецовым и выделение ему денег отрицал.

– Да в чем же собственно обвиняют Николая II?

Если бы он мне сказал, что вся Америка поглощена в одну ночь океанами, я удивился бы не менее. После короткой паузы я отвечал:

– Владимир Иванович, ведь он был настоящий типический тиран своего народа. Сам же давши народу Государственную думу, он все время подтачивал все конституционные гарантии, извращая Основные законы, ставил министрами заведомых врагов Думы и даже чистых предателей как Штюрмер и Протопопов...

– Я не могу согласиться с этой точкой зрения по личному отношению к Николаю II, — проговорил он вяло.

– Если вы, Владимир Иванович, хотите этим указать, что царь был очень любезен на приемах, то ведь это подчеркивает еще сильнее его вероломство. Припомните отставку Самарина из обер-прокуроров Синода: накануне была аудиенция у царя; царь был милостив, внимателен и любезен; расспрашивал, соглашался; Самарин был приглашен на ужин во дворце. Самарин уехал домой, уверенный в прочности своего положения. И вдруг поутру, едва успевши спустить ноги с постели, он получает вызов председателя Совета Министров в полной⁴⁵ форме, который сообщает, что царь не нуждается более в его услугах. Александр Иванович Гучков 12 лет тому назад говорил мне про царя: «ни на одно его слово нельзя положиться».

– Как бы то ни было, личное мое отношение к Николаю II не позволяет мне держаться вашей точки зрения, — упрямо проговорил опять Герье.

Единственным извинением почтенному Владимиру Ивановичу может служить то, что ему в настоящее время идет 80-ый год. Он ничего не помнит. Весьма вероятно, что Мясоедовщина, Сухомлинов, Распутин, Штюрмер у него изгладились из памяти. Старческое слабоумие!..

Другой вопрос: что нас ждет?

Не скажу, чтобы будущее мне представлялось в розовом свете⁴⁶. Городское управление подпало под власть какой-то подпольной сволочи, которой и имени мы не знаем. Челноков уже недостаточно прогрессивен и его выпихнули из голов. Правда, с коленопреклонениями и фамиамами, но не все ли это равно? Выбран в головы пустомеля Н.И. Аст-

⁴⁵ Неразборчиво написано. Возможно, письменной — сокращение от письменной. «Проглатывание» букв и слогов характерно для почерка Вишнякова, например, ктрый — который, чавк — человек.

⁴⁶ Так в тексте.



Инсценировка похорон старого режима,
устроенная у Малого театра артистом Владимиром Дуровым. 12 марта 1917 г.
Государственный центральный музей современной истории России

ров⁴⁷, бесконечная словесная мельница, человек слова, но не дела. Члены Управы бегут: ушли Малинин⁴⁸ и Литвинов⁴⁹, уходит Брянский⁵⁰, а Брянского 10 астровых не заменят, ушел Авинов⁵¹.

Попутно мне кажется не лишненным значения следующий факт. Состав Городской Думы, как известно, выбран в 1916 г. Сполна — 160 человек. Между тем вчера, на выборах в городские головы за Астрова подано было 100 голосов, против него 14, итого 114 голосов. Спрашивается: куда

⁴⁷ Николай Иванович Астров (1868–1934) — один из лидеров Партии народной свободы (конституционных демократов), гласный Московской городской думы, директор Московского кредитного общества, в 1917 г. — московский городской голова, председатель Всероссийского союза городов. Избран членом Учредительного собрания. Во время Гражданской войны состоял в Особом совещании при главнокомандующем Вооруженными силами Юга России А.И. Деникине. Эмигрировал в Прагу.

⁴⁸ Владимир Федорович Малинин — инженер-механик, член присутствия Московской городской управы.

⁴⁹ Владимир Николаевич Литвинов — член присутствия Московской городской управы.

⁵⁰ Виктор Диодорович Брянский — статский советник, товарищ председателя городского головы.

⁵¹ Николай Николаевич Авинов (1881–1937) — экономист, член партии конституционных демократов, председатель Всероссийской комиссии по делам о выборах в Учредительное собрание. Автор работы «О мерах к улучшению городских финансов» (М., 1918). Расстрелян на Бутовском полигоне по обвинению в контрреволюционной агитации.



Инсценировка похорон старого режима у Малого театра.

Выступает артист Владимир Дуров. 12 марта 1917 г.

Государственный центральный музей современной истории России

же девались 46 остальных голосов? Случайными причинами это нельзя объяснить. Обыкновенно на выборах в головы принимает участие вся Дума за редкими исключениями: по болезни, отсутствию из Москвы и т.п. Это не могут быть умеренные: наших столько нет в Думе. Следует скорее думать, что наши находятся в числе 14, вотировавших против. А потому мне сдается, что эти уважаемые относятся или к гласным крайне левым, или к кадетам, не любящим Астрова. Таким образом, вполне возможно, что оппозиция у Астрова будет немаловажная, если сложить 46 + 14.

И кто же комиссар Москвы? Н.М. Кишкин⁵², грубый и тупой водолечебник, человек дурно воспитанный, хорошо мне знакомый по думе. О том, что это за гусь, может дать понять следующий эпизод.

На днях председателю мирового суда Челищеву⁵³ понадобилось по какому-то делу видеться с Кишкиным. Кишкин принял его в домовой

⁵² Николай Михайлович Кишкин (1864–1930) — врач, совладелец водолечебной и электролечебной клиники в Москве, гласный Московской городской думы, член партии конституционных демократов, руководитель Исполнительного комитета московских общественных организаций, сторонник А.Ф. Керенского, министр государственного призрения Временного правительства.

⁵³ Виктор Николаевич Челищев — статский советник, мировой судья Симоновского участка, член Московского отделения Императорского русского технического общества.

церкви генерал-губернаторского дома. В разговоре он стал ходить вдоль церкви, причем Кишкин без церемоний входил через царские врата в алтарь. Челищев — верующий и богомольный человек. Его такое бесчинство покорило, и он заметил Кишкину, что через царские врата имеют право входить только священнослужители.

— Для меня это безразлично, — ответил Кишкин. — Я смотрю на церковь как на учреждение, как и всякое другое.

31 марта

Наш жилец, генерал-лейтенант Михаил Степанович Тюлин, бывший перед революцией оренбургским губернатором, вернулся в Москву с женой и рассказывает интересные вещи.

Он получил первые сведения о Петроградской революции в 3 часа ночи. К нему явился начальник почтовой конторы с только что полученными депешами, в недоумении, оглашать ли их или нет⁵⁴. «Я был за оглашение, без проволочек, говоря, что циркулярные депеши, посланные новым правительством с требованием сообщить их населению и прошедшие уже чрез множество городов, между прочим, чрез Самару, конечно, станут быстро известными и у нас в Оренбурге, а следовательно сокрытие их может вызвать в народе крайне возбужденное настроение против властей, нуждающихся в такой критический момент именно больше всего в доверии. Жандармский полковник держался другого взгляда, высказался против оглашения, но я уже взял это на свою ответственность и немедленно сообщил все городскому голове. Все обошлось хорошо, может быть, благодаря этому. Выборы прошли благополучно. Комиссаром был избран городской голова, человек порядочный, бывший присяжный поверенный; в комитет выбран был нотариус, бывший товарищ прокурора, люди образованные и умные. Ну, конечно, обошлось не без тревоги. Несколько ночей я не спал до зари, и только, когда совсем рассветало, ложился часа на 3–4. Как-то дворовый мальчишка прибежал сказать, что на двор бывшего дворца (где помещалась губернаторская квартира) зашел какой-то солдат и все расспрашивал, где вход к губернатору, и будто бы у этого солдата из-за голенища торчал большой нож. Насколько это было верно, не знаю; может быть и миф. Никаких эксцессов у нас не было. Был у нас командующий пехотой генерал (я ведь наказной атаман местных казаков и командовал только этой частью), который не пользовался любовью

⁵⁴ Далее и до конца — монолог Тюлина, записанный по памяти Вишняковым.

солдат. Чтобы не вышло с ним чего-нибудь, мы его живо выпроводили по железной дороге в безопасное место. Расстались мы с оренбуржцами в наилучших отношениях: нас провожали на станции, желали всякого счастья, говорили прощальные речи. Может быть, они отдали должное моим заботам: я ввел в Оренбурге карточную систему ранее Москвы. Кроме того, я думаю, я обязан этим моему самостоятельному отношению к Петроградскому правительству⁵⁵ в последнее время его существования, не допуская мер, противных интересам края. Когда нужно, я не стеснялся действовать самостоятельно. Вот пример. Получаю от министра внутренних дел предписание: все запасы зерна посылать в Туркестан для продовольствия тамошнему населению; вместо этого я буду получать для продовольствия зерно из Акмолинской области. Подчиняюсь. Посылаю наши запасы в Туркестан один месяц, другой месяц, а из Акмолинской области ничего не приходит. На третий месяц я ничего не посылал. Из Туркестана на меня жалоба. Из Петрограда запрос: почему? — Отвечаю: потому что нам ничего не дают из Акмолинской области, оттого и мы ничего не даем. Должны были удовлетвориться».

«Переезд наш в Москву был тяжелым⁵⁶. Мы ехали пятеро, причем было три женщины, в маленьком купе I класса для двоих. В коридоре вагона, плечом к плечу, ехали стоя солдаты. Продрасться через них было очень трудно, хотя бы в клозет; можно было рисковать не вернуться на свое место. А для дам особенно. Нас двое мужчин, при некотором намеке со стороны дам, протискивалось с трудом в коридор, дабы дать возможность дамам оправиться. Солдаты занимали не только коридор, но ехали на крышах вагонов, на буферах. Отношение их ко мне было вполне корректное: отдавали честь, когда показывался. Это были большей частью солдаты, возвращавшиеся на фронт после самовольной отлучки; возвращались они отчасти по собственному почину, отчасти пристыженные односельчанами».

«А в первые дни дезертирство в армии было большое: бежало 700.000 человек. Ну все-таки это не Бог знает какая цифра для того числа солдат, которые стоят на фронтах. Думаю, в этом дезертирстве было отчасти виновато Временное правительство, долго не приводившее армию к присяге. Они, по-видимому, не понимали, что значит присяга для солдата. Он присягал Николаю II, Николая II нет, и никто не занял

⁵⁵ Имеется в виду — к царскому правительству.

⁵⁶ Продолжается рассказ Тюлина.

его место. Понятно, что в его детском представлении возникает мысль о полной свободе действий, не отдавая себе отчет в неправомерности уклонения от службы».

«Мне кажется также, что Временное правительство ошиблось, не удержав Николая Николаевича в роли главнокомандующего. Он пользуется большой популярностью в армии и мог бы сослужить еще хорошую службу России. Конечно, надо принять во внимание и опасения нового правительства удержать на таком крупном посту возможного кандидата на трон, хотя, по моему мнению, узурпацию со стороны его нельзя опасаться. Не такой он человек, чтоб вопреки воле народа погнаться за короной».

«Новое правительство отнеслось ко мне благосклонно. От А.И. Гучкова я получил назначение на Кавказский фронт в должности корпусного командира. Правда, раньше на Западном фронте я командовал двумя корпусами. Но это безразлично. Я рад своему назначению. Я уже раньше служил на Кавказе и хорошо знаком с местными условиями. Условия эти не из легких. В горах — снег по брюхо лошади, метели, резкие ветры; спустишься в долину — солнце в упор, 50° жары, заболевают люди, падают лошади, часто нет воды. Иногда войскам приходилось отступать, опять уходить к горам, только из-за климатических условий. Но я, слава Богу, выносив, и на моем здоровье до сих пор эти моменты не отзывались. Еду служить с Юденичем, моим старым товарищем по войскам. В качестве командующего крупной частью, обязанного быть в тылу, жизнь моя не подвергается большому риску, но, конечно, шальные пули залетают иногда далеко и в тыл. Ну что же? Умру с честью за родину. Это долг старого солдата».

«Надо приветствовать назначение Алексея главнокомандующим. При большой талантливости и военных знаниях, это человек неподкупной честности и правдивости. Помню, мы были собраны в Варшаве на военный совет великим князем⁵⁷. Всеми давно было признано, что географическое положение Польши, выдающееся из русских владений каким-то отростком среди германских и австрийских владений, в высшей степени неблагоприятно для стратегических действий: для защиты этой окраины империи требуется большая армия, которая при натиске враждебных армий с севера и юга может очутиться в самом критическом положении. Поэтому с самого начала большинство штаба держалось того взгляда, что Польшу защищать нельзя, а надо

⁵⁷ Имеется в виду великий князь Николай Николаевич-младший.

отступить на укрепленную линию Вислы. Этот план и был выполнен впоследствии. Хотя и при других обстоятельствах. На военном совете великий князь выступал противником оставления Польши, указывая на моральное значение, какое будет иметь для народа такой добровольный отказ от защиты нам принадлежащей территории. Созванные генералы робко поддакивали: «Я согласен с Вами, Ваше Высочество!» Однако Алексеев твердо и решительно стал доказывать безусловную необходимость очищения Польши. Его выступление так повлияло на всех, что сам великий князь принужден был согласиться с доводами Алексеева».

«Могут ли немцы хвастаться своими победами над нами? Где они, эти победы? Может ли разбойник, вооруженный с головы до пят, хвастаться, что одолел безоружного проезжего, физически гораздо более его сильного? Погибла наша 2-ая армия, но погибла потому, что ее предал Мясоедов, доносивший немцам о всех ее положениях⁵⁸. Нас отогнали далеко от линии Вислы? Да, но ведь немцы выпускали до 10.000 снарядов в день, а у нас снарядов не было, быть может, самый тяжелый день моей жизни, когда я командовал под Сморгонью. Немцы на нас наседають, засыпают нас чемоданами⁵⁹. А мы? Мы стоим и — не отвечаем: мы бережем снаряды, которых почти и нет. И в этот-то тяжелый момент получаем из штаба приказание: не отвечать на артиллерийский огонь противника совсем. Надо быть командиром крупной части, чтоб понять то чувство, которое я испытал тогда, я ответственный за тысячи жизней, мне порученных. Ведь молчание на пальбу врага будет понято нижними чинами не иначе как измена. Ведь они не знают в точности, есть ли у нас снаряды и сколько их. Что делать? Я решил созвать офицеров и солдат и откровенно высказал им положение. После этого удивительно ли было бы, если бы все мои части разбежались. И тут-то сказался русский солдат, первый в мире. Ему каждая минута сулит верную смерть, а он стоит

⁵⁸ Современными российскими и иностранными военными историками выяснено, что обвинение полковника С.Н. Мясоедова в шпионаже в пользу Германии оказалось сфабрикованной военными властями фальшивкой, нацеленной на оправдание поражения в Восточной Пруссии. Подробнее см.: *Айрапетов О.Р.* Дело Мясоедова // *Родина*. 2011. № 3. С. 78—81; № 4. С. 81—83; *Фрейнат О.Г.* Правда о деле Мясоедова и др. по официальным документам и личным воспоминаниям. Вильна, 1918; *Фуллер У.* Внутренний враг: Шпиономания и закат императорской России. М.: Новое литературное обозрение, 2009; *Шацилло К.Ф.* «Дело» полковника Мясоедова // *Вопросы истории*. 1967. № 2. С. 103—116.

⁵⁹ В начале XX в. словом «чемодан» на русском военном жаргоне назывались крупнокалиберные снаряды.

на месте. Не думаю, чтоб какой-нибудь солдат в мире выдержал такое безнадежное положение, кроме нашего».

«Измена сыграла роковую роль в этой тяжелой войне. Кто бы мог думать, что один из главных предателей — наш военный министр Сухомлинов?⁶⁰ А между тем, всем, кому надо было известно, что стоило только с деньгами в руках пойти на Морскую, дом Альтшиллера №...⁶¹, и за деньги продавалась любая должность. Как понять иначе назначение Григорьева⁶² в коменданты Ковно, — того самого Григорьева, который после падения одного южного форта Ковно, имея возможность отстаивать северные и восточные форты, удрал на автомобиле, бросив крепость на произвол судьбы? <Нрзб> назначен не мог быть. Крепость должна быть поручена инженеру главным образом, а Григорьев был чисто кавалерийский генерал. С другой стороны, на фронт, мы это знаем, назначались инженер-генералы. Как можно объяснить такие аномалии иначе, как закулисными нечистыми расчетами. Мне на себе самом пришлось ис-

⁶⁰ Предательство военного министра В.А. Сухомлинова также является мифом, частью кампании по ловле шпионов и дискредитации царского правительства, проводимой легальной оппозицией и подконтрольной ей прессой в 1916 г. Подробнее см.: *Айрапетов О.Р.* Участие Российской империи в Первой мировой войне (1914–1917). 1915 год. Апогей. М.: Кучково поле, 2014; *Фуллер У.* Внутренний враг: Шпиономания и закат императорской России. М.: Новое литературное обозрение, 2009.

⁶¹ *Александр Оскарович Альтшиллер* — австрийский предприниматель. Переехал в Киев в 1870 г. Близкий друг В.А. Сухомлинова. Помог ему с организацией развода любовницы Сухомлинова Екатериной Викторовной Бутович с ее мужем, организовав лжесвидетелей якобы измены ее мужа, Бутовича. Совладелец Южно-Русского машиностроительного завода. С назначением Сухомлинова военным министром в 1909 г. переехал в столицу. В Санкт-Петербурге проживал сначала на Гороховой, 9, а потом на улице Гоголя, 12. В 1913 г. разорился, был смещен с должности председателя Южно-Русской машиностроительной компании, а вскоре покинул Россию. В марте 1914 г. купил маленький домик под Веной, где и проживал, контактов с Сухомлиновым больше не имел. В России остался его сын Оскар Альтшиллер, проживал в Киеве, в 1915 г. был арестован, но по настоянию Сухомлинова отпущен. Информация, приведенная генералом Тюлиным, совершенно не соответствует действительности. Во время Первой мировой войны никто из Альтшиллеров не только на Морской улице, но и вообще в Петрограде не проживал и никакого влияния на министра Сухомлинова не имел. На упомянутой в тексте мемуаров Морской улице (сейчас называется Большая Морская) располагались здания Главного штаба, ряда банков, обществ, посольств и частных домов.

⁶² *Владимир Николаевич Григорьев* (род. 1851) — генерал от кавалерии, комендант крепости Ковно с 1909 г. Во время немецкого штурма крепости 26–28 июля 1915 г. бросил гарнизон и бежал, что привело к дезорганизации обороны и сдаче ее противнику 4 августа. 22 ноября 1915 г. приговорен к лишению дворянства, наград и ссылке на каторжные работы на 15 лет по обвинению в бездействии и оставлении крепости во время боя. Находился в Орловской тюрьме.

пытать приемы Сухомлинова. Предстояло два назначения: одно около Ковно на Северном фронте, другое на Южном, около Владимира Во-лынского. Я был в штабном списке первым кандидатом. Мне не хотелось ехать на юг, хотелось быть поближе к семейству, и я хлопотал о том, чтобы меня назначили в Ковно. Получилось как раз обратное: получил назначение во Владимир Во-лынский, а в Ковно был назначен молодой генерал, даже не числившийся в штабном списке, беспородный, холостой, которому было бы безразлично командование и на юге. Я поехал в штаб за разъяснениями. Там пожимают плечами. «Вы были первым в списке, остальное от нас не зависело, а от военного министра». И прибавили: «Да Ваше дело не может считаться потерянным. Съездите на Морскую в дом Альтшиллера, отвезите 5000 рублей, и Вам дадут какую угодно дивизию».

«Ковно, конечно, могло бы еще продержаться, если бы там командовал настоящий человек, хотя — мне это хорошо известно — крепость была устаревшего типа, с одними земляными укреплениями и в конце концов была бы взята. В ней был только один форт новейшей конструкции, действительно замечательный, сооруженный по новейшим данным фортификации. Ну, если-то только и могли похвастаться, его только и показывали иностранным военным агентам».

«Все дело было в императрице. Вся измена, все предательство шли оттуда. Царь — безвольный и пьяный человек, находился всецело под ее влиянием. Она вместе с Протопоповым, Бадмаевым и Воейковым систематически спаивала царя, рассчитывая разыграть роль Екатерины II и занять его место. Только ума Екатерины не было! До самого последнего времени она состояла в непрерывных сношениях с Вильгельмом. И знаете, как я это узнал, командуя на Западном фронте? В моем распоряжении был беспроволочный телеграф для сообщения с отдельными частями и Петроградом. Свойство аппаратов беспроволочного телеграфа таково, что они перестают действовать, если в мире где-нибудь действует аппарат большей силы. Мы неоднократно замечали, что наш аппарат отказывается действовать. Запросили Петроград, не мешает ли он нам. Ответ отрицательный. И так несколько раз. Путем справок выяснилось, что в Царском Селе, во дворце, помещен самый сильный аппарат, посредством которого Николай II и его супруга непосредственно могли сношаться с Берлином, Парижем, Лондоном».

«Я очень боюсь политиканства в армии. Солдат не должен участвовать ни в каких политических организациях; его дело — защищать

родину. И больше ничего! Если дисциплина будет расшатана политикой, нам трудно рассчитывать на благоприятный исход войны. А куда будем рассчитывать на здравый смысл самого русского народа и припомним, что Россия выходила благополучно из очень тяжелых положений: вспомним монгольское иго, борьбу с Польшей. Авось так будет и теперь!»

ЦГА г. Москвы. Ф. 1334. Оп. 1. Д. 20. Л. 271 об.-279.

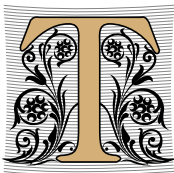


Ключевые слова:

Н.П. Вишняков, московское купечество, Февральская революция, история Москвы, массовые волнения, слухи о Николае II, Н.И. Астров, В.И. Герье, А.И. Гучков, Н.М. Кишкин.

Vladimir V. Hutarev-Garnishevsky

THE FEBRUARY REVOLUTION IN MOSCOW THROUGH OBSERVATIONS, RUMORS, AND DIALOGUES. BASED ON THE DIARIES OF N.P. VISHNYAKOV



The Moscow events of the February Revolution remain a «blank spot» in the history of the monarchy's downfall in Russia. Given that the main events of the revolution took place in Petrograd, Mogilev, and Pskov, the political and social life of Moscow during February and March 1917 has been scarcely studied by historians. This article publishes excerpts from two manuscripts by Nikolai Vishnyakov, a vocal member of the City Duma: «Autobiographical Notes» and «Duma Memories and Impressions». The entries provided are dated from February 21 to March 31, 1917. The initial part of the records is descriptive, vividly capturing the atmosphere of that days. The latter part, written shortly after the revolution, attempts to analyze the causes of the monarchy's downfall.

The description of city life, everyday scenes, wild rumors, and the widespread unrest that swept through Moscow is of particular interest. Vishnyakov offers insights into various revolutionary figures, including Provisional Government Minister Nikolai Kishkin and Moscow Mayor Nikolai Astrov. The publication offers contrasting assessments of the revolution from two acquaintances of the author: distinguished historian and academician Vladimir Guerrier and Orenburg Governor General Mikhail Tyulin.

The publication continues the unveiling of Vishnyakov's collection of letters, commenced in the 38th volume of the Historical Reporter.

Key Words: N.P. Vishnyakov, Moscow Merchants, February Revolution, History of Moscow, widespread unrest, rumors about Nicholas II, N.I. Astrov, V.I. Guerrier, A.I. Guchkov, N.M. Kishkin.

Text preparation by:

Vladimir Hutarev-Garnishevsky – Ph.D. in History, Associate Professor at the Moscow State Institute of Culture.

Подготовка текста, введение и комментарии

 **Хutareв-Гарнишевский** | **Владимир Владимирович** 

кандидат исторических наук, доцент кафедры истории и философии
Московского государственного института культуры



ПАМЯТКА АВТОРАМ

Уважаемые авторы!

Журнал является научным, по тематике — историческим.

В редакцию журнала предоставляются три документа в отдельных файлах:

1. Статья (публикация источника, рецензия).
2. Аннотация к статье (публикации источника, рецензии).
3. Сведения об авторе.

ТЕХНИЧЕСКИЕ ТРЕБОВАНИЯ

Редакция журнала принимает все материалы (текст статьи, аннотацию, сведения об авторе) только в электронном виде в формате Microsoft Word (с расширением «.doc» или «.docx»), набранные шрифтом Times New Roman без автоматических переносов. В имени файлов обязательно указывается фамилия автора.

СТАТЬЯ

Объем статьи — от 1 до 2 авторских листов (40–80 тысяч знаков с учетом пробелов); кегль — 14, первая строка с отступом, межстрочный интервал полуторный. По согласованию с редакцией принимаются статьи и бóльшего объема. Обязательными компонентами статьи являются:

ФИО автора и заголовок статьи

О.А. Сухова

ГУБЕРНАТОРЫ ПОВОЛЖЬЯ И УРАЛА В НАЧАЛЕ XX В.

Ключевые слова (после статьи указываются 4–6 понятий, терминов, имен собственных, несущих в тексте основную смысловую нагрузку)

Ключевые слова: П.А. Столыпин, И.Л. Блок, контроль за губернаторами, крестьянский террор

Сноски

Оформление сносок:

Сноски в статье следует проставлять постранично («внизу страницы»), их нумерация должна быть сквозной (например, с 1-й по 32-ю); шрифт (кегель) — 12.

Иванов И.И. История европейских стран. М., 2002. С. 14.

Иванов И.И. К вопросу о развитии европейских стран // Вопросы истории. 1999. № 2. С. 1–11.

Для иностранных изданий: *Johnson J.* The History of USA. London, 2002. P. 14.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Список использованной в статье литературы следует представить в конце статьи в романском алфавите.
2. Список литературы (References) в романском алфавите для международных баз данных, повторяет все источники литературы, независимо от того, имеются ли среди них иностранные. Если в сносках на русском есть ссылки на иностранные публикации, они полностью повторяются в списке, готовящемся в романском алфавите.

3. Транслитерируются фамилии авторов и русскоязычные названия источников. Переводятся названия статей, монографий, сборников статей, конференций.

Пример:

Кочукова Е.В., Павлова О.В., Рафтопуло Ю.Б. Система экспертных оценок в информационном обеспечении ученых // Информационное обеспечение науки. Новые технологии: Сб. науч. тр. М.: Научный Мир, 2009. С. 190–199.

Kochukova E.V., Pavlova O.V., Raftopulo Yu.B. The system of peer review in scientific information provision // Information Support of Science. New Technologies: Collected papers [Sistema ekspertnykh otsenok v informatsionnom obespechenii uchenykh. Informatsionnoe obespechenie nauki // Novye tekhnologii: Sb. nauch. tr.] Nauchnyi Mir, Moscow. P. 190–199.

4. Список литературы в латинице может готовиться с помощью систем транслитерации свободного доступа (<http://www.translit.ru>) и переводчика Google. Вручную делать транслитерацию не допускается в целях избежания ошибок.

АННОТАЦИЯ

Аннотация с указанием названия статьи и фамилии автора представляется в отдельном файле (.doc или .rtf).

1. Название файла: «Фамилия автора — Аннотация».
2. Объем: 1500–2000 знаков с пробелами.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

В отдельном файле (.doc или .rtf) должны содержаться:

1. Фамилия, имя, отчество автора (полностью).
2. Ученая степень, звание, должность и место работы (полное название учреждения, города, страны).
3. Контактная информация: адрес с почтовым индексом, телефоны/факсы (служебный, мобильный), e-mail.

ИЛЛЮСТРАЦИИ

Публикация в журнале может сопровождаться иллюстрациями.

1. Иллюстрации и фотоснимки в электронном виде высылаются отдельными файлами: формат TIFF или JPG; размер не менее 2 Мб.
2. К иллюстрации необходима подпись с описанием события, объекта и датировкой. Также следует указать привязку иллюстраций к тексту статьи в отдельном документе (.doc или .rtf).
3. Редакция оставляет за собой право подбора или замены иллюстраций к статье.

Члены редколлегии в трехмесячный срок принимают решение о публикации присланного материала.

**Материалы высылаются на электронный адрес:
historical.reporter@gmail.com**

ПОДПИСКА

Оформить подписку на журнал «Исторический вестник»
можно он-лайн на сайте Почты России.

www.podpiska.pochta.ru

Наш индекс – ПА772.

**Материалы журнала включены в систему
Российского индекса научного цитирования.**

Для заметок



Следующий номер
«Исторического вестника»
будет посвящен
общеисторической тематике.



ПРОЕКТ РУНИВЕРС

Свободный доступ к материалам по отечественной истории и культуре

Тысячи дореволюционных книг и журналов

Старинные атласы с уникальными картами
российских земель и городов

Все дореволюционные военные энциклопедии

Полное собрание законов Российской империи

Собрание архивных документов

Это и многое другое вы можете найти на сайте www.runivers.ru

Книжная серия «Наглядная хронология»

Планируется выпуск следующих изданий:

От Руси к России (X–XVI века)

Рождение Российского царства

Россия в эпоху Смуты

Россия при первых Романовых

Россия при Петре Великом

Россия в эпоху дворцовых переворотов

Россия при Екатерине Великой

Россия в первой половине XIX века

Россия во второй половине XIX века

Россия в XX веке