



This is an open access article
Distributed under the Creative Commons
Attribution-NoDerivatives 4.0
(CC BY-ND)

© 2024 Г. М.В. БИБИКОВ

ПАЛОМНИЧЕСТВО НА ХРИСТИАНСКИЙ ВОСТОК КАК ДУХОВНЫЙ ПОДВИГ¹

Аннотация: В статье рассмотрена древнейшая — столь же давняя, тысячелетняя, как и само Христианство на Руси — традиция паломничества русских поклонников в Святую Землю. Известным образцом чистоты помысла и благочестия является паломничество из Руси в Палестину Евфросинии Полоцкой. Богородичный «Русский монастырь» в окрестностях Иерусалима отождествляется с обителью в составе Лавры св. Феодосия — места первоначального погребения преподобной. Анализируются артефакты русского присутствия в Палестине. Возникновение Русского Свято-Михайловского монастыря при Лавре св. Саввы Освященного в Иудейской пустыне и других русских монастырей связывается с возраставшей потребностью паломнического движения русских людей. Автор сопоставляет описания древнерусских паломничеств — от игумена Даниила до Василия Познякова и Трифона Коробейникова. Категории «святости» применительно к земле (стране), городу, горе и острову в русской книжности. Начало Русского монастыря на Афоне: проблемы датировки и атрибуции. Проанализирована греческая традиция Жития Антония Печерского.

Ключевые слова: Паломничество, Русь, Палестина, Афон, Константинополь, Русские монастыри в византийской Палестине и на Афоне, греческие Жития Антония Печерского.

¹ Статья написана в соответствии с госзаданием ИВИ РАН в рамках Программы фундаментальных исследований по направлению «Россия и Ближний Восток: исторические, политические и культурные контакты и взаимосвязи» Минобрнауки РФ и МОО «ИППО» в 2023–2025 гг.

Информация об авторе: Михаил Вадимович Бибилов — доктор исторических наук, профессор, зав. кафедрой византийской и новогреческой филологии, филологический факультет, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Ленинские горы, МГУ, 1-й корпус гуманитарных факультетов, 119991 г. Москва, Россия.

© 2024. MIKHAIL V. BIBIKOV

PILGRIMAGE TO THE CHRISTIAN EAST AS A SPIRITUAL FEAT

Abstract: The article examines the ancient — as old, in fact, as Christianity in Rus' itself — tradition of pilgrimage of Russian devotees to the Holy Land. A well-known example of purity of thought and piety is the pilgrimage of Euphrosynia of Polotsk from Rus' to Palestine. The Mother of God "Russian Monastery" in the vicinity of Jerusalem is identified with the monastery within the Lavra of St. Theodosius — the place of the initial burial of the saint. Artifacts of the Russian presence in Palestine are analyzed. The emergence of the Russian St. Michael's Monastery at the Lavra of St. Sabbas the Sanctified in the Judean Desert and other Russian monasteries is associated with the growing need for the pilgrimage movement among the Russian people. The author compares descriptions of ancient Russian pilgrimages — from Abbot Daniel to Vasily Poznyakov and Trifon Korobeinikov. Categories of "holiness" in relation to land (country), city, mountain and island in Russian literature are touched upon. The beginning of the Russian monastery on Mount Athos, the issues of dating and attribution are examined. The Greek tradition of the Life of Anthony of Pechersk is analyzed.

Keywords: Pilgrimage, Russia, Palestine, Athos, Constantinople, Russian Monasteries in Byzantine Palestine and on Athos, Greek Hagiographies of Anthony Pechersky.

Information about the author: Mikhail V. Bibikov, DSc in History, Professor, Head of the Department of Byzantine and Modern Greek Philology, Faculty of Philology, Lomonosov Moscow State University, Leninskie Gory, GSP-1, Lomonosov Moscow State University, 1st build. of Humanities faculties 119991 Moscow, Russia.

Издавна человечество тянулось к центрам международного духовного и культурного общения. Античность оставила нам память об оракуле в Дельфах, к которому шли за советом люди со всех концов цивилизованного мира, или об Олимпии, собиравшей на игры не только спортсменов, но и музыкантов, поэтов, скульпторов, стекавшихся отовсюду на состязания в благородном деле служения музам на творческих конкурсах в период проведения игр, когда прекращались даже войны.

Средневековые изменило тип культуры, образ жизни, облик городов и деревень. Праздники и церемонии со стадионов и площадей переместились в освещаемые мерцающим светом лампад и свечей замкнутые интерьеры храмов и дворцов, школы с открытых портиков и палестр удалились под крыши церковных и монастырских строений, да и само жилище средневекового человека преобразовалось из обращенных вовне домов с просторными залами, свободными переходами, парадными лестницами и атриумами в ограниченные дверями, занавесями и перегородками комнаты. Жизнь требовала большей внутренней собранности, самоуглубленности, а культура и литература, уходя от шумных публичных речей на форумах, все больше сосредоточивались на тихом самостоятельном индивидуальном чтении рукописей в кельях и монастырских библиотеках.

Но и в новых условиях культуры — условиях, казалось бы, в большей степени способствовавших индивидуализации и определенной духовной самоизоляции, возникают крупные центры, в которых пересекались традиции духовной культуры, книжности и искусства многочисленных народов средневекового мира. К таким центрам в первую очередь принадлежат Афон, называемый современниками Святой Горой, Царьград — Константинополь и Святой Град — Иерусалим и Святая Земля в целом.

Почти столь же давнюю тысячелетнюю историю, как и само Христианство на Руси, имеет традиция паломничества русских поклонников в Святую Землю. В начале XII в. игумен Даниил посетил Святые места, описав свой путь по византийским доро-

гам в «Хождении». В 1065 г. на пути из паломничества в Иерусалим и Константинополь скончался во Владимиро-Волынском Святогорском монастыре Успения Богородицы другой известный поклонник Варлаам Печерский — первый игумен Киево-Печерского монастыря [Полное собрание, т. 1, с. 158–159].

В 1167 г. или в 1173 г. в Иерусалим прибывает паломница из дома Рюриковичей — святая княгиня Евфросиния Полоцкая — просветительница Белоруссии, «неокопанное корение Русьстей земли», как ее славили современники. Об этом повествует Житие св. Евфросинии Полоцкой, созданное вскоре после кончины княгини и погребения ее у Иерусалима в Лавре св. Феодосия. В паломничество княгиня отправилась уже будучи игуменьей основанного ею в Полоцке женского Спасского монастыря, за которым утвердилось имя Евфросиньевского. Внучка известного полоцкого князя Всеслава Брячиславича, дочь витебского князя Святослава, она в двенадцать лет ушла из дома, совершила монашеский постриг и несла послушание в полоцком соборном храме Святой Софии. В дальнейшем стала основательницей женской Спасо-Преображенской обители, а также мужского Мариина монастыря во имя Пресвятой Богородицы в Полоцке. В Софийском соборе Полоцка по заказу преподобной в 1161 г. был изготовлен и хранился напрестольный крест со вложенными частицами святых мощей и фрагмента Живоносного Древа Креста Господня. Другим благочестивым поступком Евфросиньи Полоцкой стало ее прошение и способствование перенесению в ее обитель чудотворного образа Корсунской (Эфесской) Божией Матери, с которого было сделано на Руси множество списков. Сам образ (по сведениям Жития) был прислан византийским императором Мануилом I Комнином, с которым Евфросинья встретилась по пути в Палестину, была им принята и в Константинополе же получила благословение в путь к Святой Земле от известного Вселенского Патриарха Луки Хрисоверга. Ее сопровождали двоюродная сестра Евпраксия Борисовна и брат Давид Святославич.

Паломничество полоцкой преподобной явилось образцом чистоты помысла и благочестия. Она поклонилась Гробу Христову, поставила при гробе золотое кадило и принесла много даров Церкви Иерусалимской и Патриарху. Блаж. Евфросинья обошла и прочие достославные места в окрестностях Иерусалима; поклонившись с великим умилением различным святыням. Княгиня поселилась в монастыре, *называвшемся Русским* и находившемся при церкви, выстроенной в честь и во славу Богородицы [Сапунов, с. 11–12].

Сама кончина достигшей преклонного возраста и занемогшей полоцкой паломницы, свершившаяся по ее собственной молитве в Святой Земле 23 мая 1173 г., и погребение ее тела в Феодосиевом монастыре на паперти храма, недалеко от могилы матери прп. Саввы Освященного и матери прп. Феодосия Великого, доказывает высокий смысл духовного подвига полоцкой просветительницы. Ее святые мощи, перенесенные в 1187 г. в Киево-Печерскую лавру, только в начале XX в., в 1910 г. нашли окончательное упокоение на родине святой, в Полоцке. Однако в монастыре Феодосия Великого под Иерусалимом до сих пор можно видеть чтимое место первоначального погребения преподобной.

Видимую же связь литературного отражения контактов Древней Руси и Палестины с реальными реликвиями из Святой Земли в современных храмовых и музейных коллекциях демонстрирует так называемый «Иерусалимский крест» XII в. из ризницы кафедрального собора в немецком городе Хильдесхайме. Этот крест-мощевик новгородского происхождения с частицами палестинских святынь содержит надпись: «Господи помози рабу своему Илии стяжавшему крест сей в сей век и в будущий...» [Шляпкин].

Аналогом чуть более ранней доставки иерусалимских святынь в Новгород может рассматриваться привезенная по заказу новгородского посадника (1135–1136) Мирослава Гюрятиновича «доска оконченная» Гроба Господня, упомянутая Киевской летописью под 6642 г., фактически — под 1133/4 мартовским годом

[Янин, с. 65–71; Назаренко, 2001, с. 635]; [Полное собрание, т. 2, с. 295].

С именем архиепископа Иоанна, как и смоленского князя Ростислава Мстиславича, занимавшего киевский стол в 1154–1167 гг. (с перерывами), связано и паломничество 1163/4 г. из Новгорода «40 муж калици ко граду Иерусалиму ко Гробу Господню. И Гроб Господень целоваша и ради быша. И поидоша, взявше благословение у Патриарха и святые мощи» [Сообщения., вып. 3, с. 346, 348; вып. 4, с. 524].

Что касается свидетельства о Русском монастыре в Иерусалиме в последней трети XII в., то текст Жития Евфросинии Полоцкой в этом отношении уникален. То, что княгиня останавливалась в Святом Граде «у святых Богородицы в русском монастыри», является единственным, но очень важным упоминанием русской Богородичной обители в Иерусалиме, существовавшей уже в XII в.

Поскольку автор «Хождения» в Святую Землю игумен Даниил в начале XII в. (принятая датировка 1106–1107 гг.), очень внимательный и тонкий наблюдатель, ничего не говорит о русском монастыре в Святой земле, хотя подробно сообщает о других обителях, резонно заключение о возникновении Русского Богородичного монастыря в Иерусалиме в период между примерно 1110 и 1160 гг. (скорее, ближе к концу этого периода) [Назаренко, 2001, с. 634]. Вряд ли русская обитель, возникшая в обстановке усиления византийского православного влияния в Палестине, в условиях сближения династической политики крестоносных латинских королевств в Святой Земле с Византийской империей, правящим там домом Комнинов (с соответствующими строительными и реставрационными акциями Византии в Иерусалиме, Вифлееме, Газе и т. п.), смогла пережить захват Иерусалима султаном Салах-ад-дином (Саладином) в октябре 1187 г., положившим начало мусульманского господства в регионе. Больше об этом Русском монастыре в Иерусалиме ничего не сообщается.

Но это не единственное свидетельство о древнерусских обителях в Святой Земле. В Житии св. Саввы Сербского сообщается,

что сербский архиепископ во время своего первого паломничества в Иерусалим (в 1229 г.) жил в лавре св. Саввы Освященного «у святого Михаила в русском монастыре, вблизи великой церкви», отождествляемой с лаврским собором [Православный палестинский сборник, 2005, с. 114–115]. Житие создано в середине XIII в. учеником и спутником святого Доментианом и имеет характер достоверного свидетельства. Данные о русских монастырских постройках в Палестине подтверждаются и латинским «Паломничеством в Святую землю» вюрцбургского пресвитера Иоанна, посетившего Иерусалим в середине 60-х гг. XII в., т. е. практически одновременно с Евфросинией Полоцкой. Завершая повествование, вюрцбургский паломник заключает:

Итак, мы описали поклонные места в святом граде Иерусалиме, начав от церкви Святого Гроба, двигаясь по кругу от Давидовых ворот и снова к ним вернувшись, при этом не говоря о многочисленных часовнях и не столь знаменитых церквях, которые содержат там различные народы. Надобно знать, что там есть греки, латиняне, немцы, венгры, ирландцы, наваррцы, бретонцы, англы, русь, чехи, грузины, армяне...» [Patrologiae cursus, col. 1088].

Имеются ли здесь в виду только упомянутые Богородичный и Свято-Михайловский монастыри, или речь идет еще о каких-то «не столь знаменитых» часовнях и церквях, не известно.

Решение вопроса о датировке и локализации появления русских обителей в Святой Земле предложено А.В. Назаренко.

Где располагались русские Богородичный и Михайловский монастыри? Последний, согласно «Житию св. Саввы Сербского», был загородным, находясь на территории лавры св. Саввы (в Иудейской пустыне, между Иерусалимом и Мертвым морем). Именно там, в лавре св. Саввы, хотела быть погребенной и прп. Евфросиния Полоцкая, но не получила такого разрешения и в результате упокоилась в лав-

ре св. Феодосия Киновиарха, также к востоку от Иерусалима. Такой отказ сановной паломнице, которая, безусловно, располагала денежными средствами, было бы нелегко понять, если бы обитель Пресвятой Богородицы, где обитала княжна-игумения, находилась, как и Михайловская, в лавре св. Саввы. Остается предположить, что в отличие от Михайловского (вероятно, мужского) монастыря, Богородичный (скорее всего, женский) входил в состав лавры св. Феодосия [Русская Палестина, с. 224].

Естественно думать, что оба русских монастыря в Иудейской пустыне возникли из потребностей паломнического движения русских людей. Поэтому — возвращаясь к вопросу о датировке их возникновения — надо принять во внимание, что как раз в 60-е гг. XII столетия должно было наступить количественное оживление паломничества в связи с тем, что наступательная политика византийского императора Мануила I Комнина (1143–1180) привела в то время к освобождению южного побережья Малой Азии от турок-сельджуков; в итоге стали возможны сухопутные маршруты от Константинополя до Киликийских ворот и далее — до Иерусалима.

Кстати — важная деталь, отмеченная А.В. Назаренко, которая также со всей очевидностью доказывает, что XII в. был ключевой эпохой в становлении паломничества русских людей в Святую Землю. Из всех славянских языков слово «паломник» сохранилось только в русском и белорусском, будучи отражением латинского термина *palmarius* (первоначально русское слово звучало как «паломарь», «паломонарь»), причем фиксируется оно в древнерусском языке именно с XII в., заменив в этом значении более ранний термин — др.-русс. «страньникъ», «стороньникъ». Действительно, обычай паломников, доживший до наших дней, возвращаться из Иерусалима с пальмовой ветвью в руках отмечен в хрониках крестоносцев — в частности, в «Хронике» тирского архиепископа Вильгельма (ум. В 1186 г.). Тот факт, что для самого названия паломников в языке русских

людей стало употребляться живое (не литературное!) заимствование из языка крестоносцев эпохи существования латинского Иерусалимского королевства, говорит как об интенсивности русских «хожений» в Святую Землю, так и о том центральном месте, которое занимала Святая Земля на путях древнерусских «калик переходящих» [Назаренко, 2009, с. 284–297, 639].

Итак, свидетельства и следы русских паломничеств XII в. в Палестину не единичны. Это — и хранящийся в сокровищнице собора в Хильдесхайме энколпион XII в. с частицами палестинских реликвий, так называемый «Иерусалимский крест» с русской надписью, свидетельствующей о связях Новгорода со Святой Землей (что косвенно подтверждается легендарной «Повестью о путешествии новгородского архиепископа св. Илии (Иоанна) на бесе в Иерусалим» [Малето, с. 386 сл.]; это — и свидетельство Летописного сборника 1163–1377 гг. из собрания РНБ в Санкт-Петербурге о хождении «ко граду Иерусалиму ко Гробу Господню» 40 калик из Новгорода при том же Иоанне архиепископе [Отчет, с. 113–115] и о привезенных этими паломниками реликвиях [Назаренко, 2001, с. 635–636]; это — и, пусть сомнительное, свидетельство «Истории Иерусалима и Антиохии» начала XIII в. об участии русских в I Крестовом походе; это — и печальные отзвуки в Древней Руси известий о захвате Иерусалима мусульманами; это — и сообщение Новгородской I летописи о привезенном Добрыней Ядрейковичем (будущим архиепископом Антонием) в 1211 г. из Константинополя фрагмента Гроба Господня: «Тогда не бяше пришьл... Добрына Ядрейковиц из Цесаряграда и привезе с собою Гроб Господень...» [Новгородская первая летопись, с. 52]; это — и известие об упокоенном в Царьграде в приделе «святого Георгия святыи Леонтеи» русском священнике («поп русин»), трижды(!) ходившем «во Иеросалим пешь» [ППС, 1899, с. 29–30] (скорее всего, в 60-х – 70-х гг. XII в.) [Назаренко, 2001, с. 639]; это — и упоминание в Суздальской летописи по Лаврентьевскому списку о прибытии к великому князю Владимирскому Константину Всеволодовичу в 1217/18 г. полоцкого епископа из византийской столицы,

который «и принесе ему етеру часть от Страсти от Господень... и мощи святого Логина мученика сотника, святей его руце обе, и мощи святыя Марья Магдаальни» [Полное собрание, т. 1, с. 441]. Это, наконец, — и подробно описанное самим автором хождение игумена Даниила (1106–1108), которое представляло собой как паломническую, так и дипломатическую миссию.

Пребывание игумена Даниила в Святой Земле чаще всего относят к 1106–1107 гг., а описанное им участие в пасхальных торжествах приходится тогда на 14 апреля 1107 г. В этом случае объясняется и неупоминание внимательным и скрупулезным автором о присутствии Патриарха при описании схождения Святого огня: действительно, в 1107 г. весной в Иерусалиме не было ни греческого, ни латинского Патриархов [ППС, 1885].

Самого игумена-паломника отождествляют с будущим Юрьевским (на Роси, совр. Белая Церковь) епископом, поставленным в 1114 г. Предполагается, что Даниил был пострижен в Киево-Печерском монастыре, а затем стал игуменом на Черниговщине. Не случайно он сравнивает реку Иордан с черниговской рекой Сновь, упоминает и рыбу короп (карпа), помещенную затем на герб Черниговского города — Коропа.

Итогом более чем двухлетнего «хождения» Даниила по Православному Востоку, шестнадцать месяцев из которого он посвятил Иерусалиму и другим Святым местам Палестины, и стала книга «Житъе и хождение Даниила, Русьскыя земли игумена». Она стала древнейшим и совершеннейшим памятником жанра хождений, получившего потом небывалое распространение в древнерусской литературе. О популярности труда игумена Даниила свидетельствует то, что до нас дошло 152 рукописных списка сочинения.

Даниил с самого начала позиционирует себя как общерусского молитвенника и паломника: «игумен земли Русской», как он именуется в заглавии, поминая в лавре св. Саввы Освященного, где он больше всего жил, русских князей «с женами и детьми», бояр и «всех христиан», выступает как заступник общерусского

дела. А в Пасху игумен ставит в кувуклии храма Гроба Господня «кандило на гробе святитель от всея Русьскыя земли» [Малето, с. 201].

Даниил был в Святой Земле не один: он упоминает новгородцев и киевлян, бывших с ним. Судя по именам — «Изяслав Иванович, Городислав Михайлович, двое Кашкичей» и многие другие были мирянами; считается, что это своего рода паломничество-посольство было организовано русскими князьями с целью выяснить военную и политическую обстановку на Ближнем Востоке, сложившуюся в результате I Крестового похода [Назаренко, 2001, с. 628 сл.]. Во всяком случае, государственный характер миссии игумена Даниила и его спутников подтверждается и тем, что он был принят и обласкан самим «князем» — т. е. главой Иерусалимского королевства, возникшего в 1099 г., Балдуином I. К нему обращаются русские с просьбой о содействии в установлении на Гробе Господнем лампы «от всея Русьскыя земли».

Итогом наблюдений Даниила стал вывод, что православные святыни сохраняются и почитаются, что отношение к русским паломникам и латинян, и палестинцев благоприятное, и, что долгий и небезопасный во времена военных действий путь в Палестину оправдан высокой целью приобщения к святыням. Благожелательная атмосфера общения Даниила с Иерусалимским королем Балдуином I может объясняться, по мысли А.В. Назаренко, и династическими мотивами: не исключено, что поручение игумену дал Черниговский князь Давид Святославич относительно поиска его сестры или племянницы, которая могла тогда находиться в пределах Иерусалимского крестоносного королевства. Князь муромский, новгородский, смоленский и черниговский Давид (ум. в 1123 г.) был сыном великого князя киевского Святослава Ярославича и немецкой принцессы Оды; он активно отстаивал родовые интересы, участвовал в походах русских князей. На съезде в Любече в 1097 г. Давид получил в удел Чернигов [Назаренко, 2001, с. 640]. Династическая близость черниговского князя, от лица которого мог выступать

Даниил, королю предопределила то, что русский игумен многократно получает аудиенцию у Балдуина, шествует бок о бок с ним по его повелению в Великую Субботу к храму Воскресения Христова, получает охрану и провожатых для путешествия по Палестине.

Описание игуменом Даниилом Святой Земли — не просто путеводитель или историко-географический справочник (хотя следует отметить замечательную точность и пунктуальность приведенных свидетельств). Для автора его «хождение» — акт священнодействия, почти литургическое действо [Левшун, с. 193–194], в соответствии с принципами которого, постигнутыми паломниками в Иерусалиме, и следует описание святынь Палестины. Автор «Хождения» сосредоточен на библейских местах и христианских памятниках Святой Земли. Поэтому весь путь до Палестины описан общо: Константинополь («Царь-град»), Галлиполи, острова Авидос, Хиос, Самос, Патмос, Родос и другие названы в порядке их следования; более подробно рассказано об Эфесе с гробницами св. Иоанна Богослова и св. Марии Магдалины, о Патмосе как месте почитаемом в связи с тем же св. Иоанном Богословом, о Родосе, где «был Олег князь русский 2 лете и 2 зимы», и о Кипре с горой, где св. царица Елена воздвигла кипарисовый крест с «честным гвоздем Христа» (сейчас — монастырь св. Креста Господня — Ставровуни, недалеко от Ларнаки). По ходу путешествия указываются расстояния до «Селуни» (Фессалоники), «Святой Горы» (Афон), Крита, Рима и других центров. Упоминание князя Олега Святославича, вернувшегося на Русь в 1083 г., неслучайно: это — князь Владимиро-Волынский, Тмутараканский, Черниговский, Новгород-Северский, сын великого князя Киевского Святослава Ярославича и принцессы Оды, т. е. брат Давида Святославича Черниговского, игравшего как уже сказано, важную роль в отправке миссии русских паломников.

Добравшись морем до Яффы, Даниил со спутниками уже пешком достигает Иерусалима. Поселился русский игумен,

как он сообщает, недалеко от Святого Града — в Лавре неподобного Саввы Освященного, что в долине Кедрона в 25 км на юго-восток от Иерусалима. Обитель прп. Саввы была основана в 484 г. выходцем из Каппадокии, из селения Муталаска, Саввой (439–532), который, отправившись еще в 456 г. в Палестину, стал учеником и сподвижником прп. Евфимия Великого из прикаппадокийской Мелитины, затем бл. Феоктиста, а с 477 г. уединился в пещере, куда в дальнейшем стали прибывать благочестивые люди. Они образовали обитель, названную Великой Лаврой. Богослужебный устав ее, оставленный прп. Саввой, получил название «Иерусалимского».

Но начинается свое повествование Даниил все-таки с описания главных святынь Иерусалима, встреча с которыми вызывает у игумена и всех паломников особые чувства: «И ту есть гора равна от пути близ града Иерусалима, яко версты вдале; на той горе сседают с конь все людие и поставляют крестыци ту и покланяются Святому Воскресению до дозоре граду. И бывает тогда радость велика всякому христианину, видевше святыи град Иерусалим и ту слезам пролитье бывает от верных человек. Никто же бо может не прослезитися, узрев желанную ту землю и места святаа вида, идеже Христос Бог наш претерпе страсти нас ради грешных. И идут все пеши с радостию великою к граду Иерусалиму» [Малето, с. 168].

Следующее затем в тексте памятника детальное повествование о иерусалимских святынях — Елеонской горе, храме Святая Святых, храме Воскресения Христова (Гроба Господня), церкви Стефана Первомученика, жертвеннике Авраама, башне Давида, Овчей купели, о Вифании, Гефсимании, а также о других палестинских святых местах — горе Ермон, Иордане, пещерах Ильи Пророка и Иоанна Крестителя, Сорокодневной пещере, наконец, подробное описание Лавры св. Саввы Освященного, где пребывал Даниил, о монастыре св. Евфимия, Вифлееме, Мамврийском дубе, горе Хеврон, об Эммаусе, Лид(д)е и Кесарии (Понтийской), Капернауме, Аккре, о Галилее и Тивериадском море, о Самарии, о Горах Ливанских, о Фаворе с пещерой пророков, о Назарете

и Кане Галилейской составляет неоценимый фонд русского постижения Святой Земли.

Ордынское завоевание Руси в XIII в. наложило, несомненно, отпечаток на паломническую практику в Святую Землю. Хождения русских поклонников заметно сократились, однако никогда не прекращались совсем [Сообщения ИППО, 1906, с. 16; История РПЗ, с. 336–356].

Понятие «святости» в древнерусских текстах уже в самых ранних хронологически памятниках было многозначным. Полесемантизм категории определялся библейской традицией, с опорой на которую образ «святого» воплощался первоначально в переводных, а затем и в оригинальных памятниках древнерусской письменности [Топоров, с. 12–14].

«Святые» в библейских текстах были представлены как категория избранных, право верующих. Ими могли быть и иудеи в отличие от язычников, как в Книге Маккавейской (2 Мак. 15: 24), где речь идет о «святом народе», что соответствует Септуагинте. Ими назывались и христиане в отличие от иудеев и язычников ((Еф. 1: 1): «святым и верным во Христе Иисусе»). По отношению к Богу «святой» означает всесовершенный, праведный («Святые Боже»: Никон. Панд. 2, 151, XIII в.). Его последователи — люди, живущие по правилам, предписанным верой, а также угодники Божии («бояшеся Иоана веды и мужа праведна и святого»: Мст.Еванг., 280, XI–XII вв. из (Мк. 6: 20)). Применительно к действию «святой» может истолковываться как дело, основанное на правилах веры. Предметы становятся таковыми, будучи предназначены к священному употреблению, освященные (Исх. 28: 4) или посвященные.

Многозначность понятия «святой» в древнерусской письменности определена не только различиями ветхо- и новозаветной традиций, на которые опираются переводные памятники. Даже в рамках христианской семантики древнерусские понятия «святой», «святая», «святое» переводят часто различные греческие слова, имеющиеся в византийских оригиналах. «Не дадите святого псом» Мстиславского Евангелия [Книга хождений, с. 65]

XI–XII вв. соответствует греческому [Матф. 7: 6], а диаконское возглашение «святая святым» в Изборнике Святослава 1073 г. [Книга хожений, с. 53] — греческому множественному числу, в то время как текст «яко тогда будет взят Иерусалим град, и святая пожежется» из древнерусского перевода Иосифа Флавия [Полон Иер. 2: 36) XI в. (в списке XVI в.) — греческому суперлативу, как и в Синайском патерике XI в. («и молях того же святаго патриарха» [Книга хожений, с. 90]).

Однако в переводе Григория Назианзина XI в. «якоже и приступающе к святым» [Книга хожений, с. 16] в значении священнодействия слово передает греческое *hieron*. Тот же греческий термин *hieron* переводится в древнерусской Хронике Георгия Амартола в списке XIII–XIV вв. (восходя к тексту XI в.) как «и святие» [Книга хожений, с. 64] в значении «святилище», «храм», а тот же русский термин [Книга хожений, с. 31] передает в тексте списка романа «Александрия» XV в. (перевод XII в.) другое греческое слово с аналогичным значением.

«Святой» применительно к святыням, реликвиям, предметам, постройкам, местам имеет значение «священный», «посвященный Богу». Так, в Изборнике Святослава 1073 г. «поклоняюся древу честнаго Креста... святым сосудом» [Книга хожений, с. 22] соответствует греческому *hiega* византийского прототипа текста. В переводе же Геннадиевской Библии 1499 г. «Всяку повесть святу восхощеши слышати» категория передает греческое выражение (Сирах. 6: 35) в значении «божественный», «связанный с Богом».

Разнокоренные греческие исходные лексемы выражают древнерусские производные от слова «святой» — «святитель» и глагол «святить». Так, в Изборнике 1073 г. «облагаше же ся святитель» [Книга хожений, с. 120] передает слово «архиерей» оригинала, а в Ефремовской Кормчей XII в. «аште кьи епископ святит епископа» [Книга хожений, с. 112] — из греческого оригинала (Халк. 2).

Итак, «святой» (с дериватами) в древнерусской переводной письменности воспроизводит разнокорневые и разносемантич-

ные понятия греческих оригиналов, аккумулируя и всю иерархию значений передаваемых через единое, столь важное для Руси, понятие «святости».

На этом фоне тем более показательным выглядит бытование в древнерусских текстах устойчивых сочетаний «Святой Град (Город)», «Святая Гора», «Святой остров» и «Святая Земля» с вполне определенным и конкретным значением в каждом случае.

В древнерусских текстах «Святым Градом» в соответствии с греческой традицией библейских переводов неизменно назывался Иерусалим. В Остромировом Евангелии 1057 г., древнейшем дошедшем до нас письменном памятнике Древней Руси, слова «и ишедше из гроб по воскресновении Его, выидоша в Святии град» [Книга хожений, с. 201] соответствует выражению оригинала (Мф. 27: 52-53). Так и в непереводном, оригинальном тексте «Жития и хожения Даниила», датирующемся 1104–1107 или 1117 гг. (список 1496 г.), постоянно как формула употребляется словосочетание «Святый град Иерусалим»:

...похотех видети святыи град Иерусалим и землю обетованную. И благодатию Божию доходиш Святаго града Иерусалима и видех святая места, обходиш всю землю Галилейскую и около Святаго града Иерусалима по святым местом, кудаже Христос Бог наш походи своима ногама и велика чюдеса показа по местом тем святым [Книга хожений, с. 27].

...еже писах о Святем граде Иерусалиме, и о земле той блазей, и о пути еже кь святым местом» [Книга хожений, с. 27]; «Мнози бо ходивше святаго града Иерусалима, пойдуть опять» [Книга хожений, 28].

И бывает тогда радость велика всякому христианину, видевше святыи град Иерусалим» [Книга хожений, с. 32].

...и доидохом по здраву Святаго града Иерусалима и похвалихом Бога... [Книга хожений, с. 55].

Столь же определенны формульные выражения в «Книге ксенос, или Странник» Зосимы, диакона Троице-Сергиева монастыря, совершившего паломничество в Константинополь и Палестину в 1419–1422 гг., бывавшего в византийской столице и ранее, в 1411 г., сопровождая брачный поезд дочери великого князя Василия Дмитриевича (сына Дмитрия Донского) Анны, выданной за младшего сына византийского императора Мануила II Палеолога — будущего императора Иоанна VII Палеолога. Все эти впечатления отразились в описании Зосимы, сохранившемся в семи списках, древнейший из которых датируется тем же XV в. (РГАДА. Ф. 196. Собр. Мазурина. № 344). После посещения Царьграда и Афона, пишет странник, «восхоте видети Святый град Иерусалим, еже Исус Христос подъя страсти...» [Книга хожений, с. 126]; «...поидохом Понетским морем семьсот миль и пристахом в Палестинская места, едва с нуждею доидохом Святаго града Иерусалима...» [Книга хожений, с. 126]. Игумен Варсонофий (из Полоцка?) побывал в Палестине дважды — в 1456 и в 1461–1462 гг. Описание второго хождения в единственном списке в составе рукописного сборника XVII в.: «Сотворих другое путешествие ко Святому Граду Иерусалиму по шести летех прихода моего на Русь» [Книга хожений, с. 162]. Наконец, уже в конце XVI в. посланники Ивана Грозного московские купцы Трифон Коробейников и Юрий Греков отправились в 1582 г. с милостыней на помин души убиенного царевича Иоанна в Константинополь и на Афон, а в 1593–94 гг. тот же Трифон побывал и в Иерусалиме также «с милостыней» вместе с дьяком М. Огарковым:

В лето 7090, в марте, Царь и Великий Князь Иван Васильевич, всея Руси, послал с Москвы в Царьград, и во Антиохию, и во Александрию, и во святой град Иерусалим, и в Синаяскую гору, и во Египет... [Книга хожений, с. 50].

Описание этих поездок получили широкое распространение (известно более четырехсот их списков) в обработке Василия

Познякова во второй половине XVI в.: «О Святом граде Иерусалиме, и о местех того Святаго и Богонаследимаго града Иерусалима сказание» [Книга хожений, с. 52].

Другим устойчивым сочетанием в древнерусских, как заимствованных, так и оригинальных, памятниках было «Святая Гора» применительно к Афону, его монастырям и обителям. В начальной летописи «Повести временных лет» под 6559 [Книга хожений, с. 51] читается: «Он же устремися в Святую Гору и виде ту монастыри сущи». Игумен Даниил, описывая в начале XII в. свой путь по выходе в Средиземное море, говорит: «и ту есть на Великое море внити, на шюе в Иерусалим, а на десно к Святей горе, и к Селуню, и к Риму» [Книга хожений, с. 29], т. е. направо путь лежал к Афону, Фессалонике (Солуни) и к Риму. Игнатий Смольнянин, известный писатель конца XIV – начала XV вв., ходивший в 1389 г. в Константинополь и описавший его в 1389–93 гг. (сохранилось 24 списка как краткой, так и полной летописной редакции) в сочинении «Хождение в Царьград», сообщает, что «от Царяграда до Лимноса острова триста миль, а от Лимноса до Святая Горы 60 миль близь Святой Горы» [Книга хожений, с. 104], т. е. дает расчет расстояний от Константинополя до о. Лемноса и от Лемноса до Афона. Подобный итинерарий представляет и диакон Зосима, ходивший в 1419–22 гг. в Константинополь, Афон и Палестину: «И минухомь остров Лимнос, и оттуда плыхом шестьдесят миль и пристахом под Святую гору и взидохом на Святую гору и поклонихся по всем церквамь...» [Книга хожений, с. 125–126]. Записки Трифона Коробейникова 1582 г. почти повторяют текст Даниила: «от Галиполя до широкого моря Белого (т. е. Средиземного. — М.Б.) же день ходу. А оттуда ходят в два пути: един путь ко Иерусалиму, а другой путь во святую гору Афонскую и в Селунь» [Книга хожений, с. 50].

Зосима дает и первое в русской книжности описание афонских монастырей:

Всех же монастырь в Святей горе 22, се же имена монастыремь: первое Лавра, второе Ватопед, третиее Хилондарь,

4 руски монастырь святыи Пантелеймон, пятый Пандакратор, шестый Свимень (т. е. Эсфигмен. — *М.Б.*), седмые Иверски монастырь, осмыи Зуграф, девятый Дохиарь, десятый Сенохъ (т. е. Ксенофонт, — *М.Б.*), 11 Алуп, 12 Калакал (Каракалл. — *М.Б.*), 13 Кутлумус (Кутлумуш. — *М.Б.*), 14 Протатии, 15 Ксеропотамъ, 16 Филотеи, 17 Василефпиги, 18 Павлова пустыни, се же общая жития, 19 Деонисьев монастырь, 20 Григорьев монастырь, 21 Симона Петране, 22 Кастамонит [Книга хожений, с. 126].

Традиция описания Святой Горы сохранялась и в XVII в.: «В Македонии Афонская гора ныне ту гору святою называют, зело крута, вся исполнена греческими иноки» [[Книга хожений, с. 84]. Прилагательное «святогорский» и нарицательное «святогорец» не требовали дополнительного пояснения: «И благословихся от святогорских отец и поидохъ по суху в Селунь» [Книга хожений, с. 126]. Во всех приведенных случаях очевидна калька с греческих выражений. Святым островом прослыл Патмос в память о пребывании на нем Иоанна Богослова [Книга хожений, с. 126]. Наиболее распространенными и, вместе с тем, наименее географически определенными, были устойчивые сочетания «святые места» и «Святая Земля». В принципе «святыми» называли места жизни и страдания Иисуса Христа, так, например, Нестор в начале XII в.: «Таче слыша пакы о святых местех, иде же Господь наш Иисус Христос плотию походи, и жагдаше тамо походити и поклонитися им». Игумен Даниил тогда же: «Не можно, по истине, яко видех, тако и написах о местех святых» [Книга хожений, с. 64], «...но все добро показа нам Бог видети очима вся святая та места, куда Христос Бог наш походил деля спасения» [Книга хожений, с. 72].

Нестору вторит Зосима почти буквально, недвусмысленно указывая на источник своего вдохновения: «И пребы в Лавре, еже зовется Киевская пещера, у гроба преподобнаго игумена Антония и Феодосия поллета, возмыслихся и хотех святая места видети, идеже Христос своима стопама ходил и святии апостоли

последоваху ему» [Книга хожений, с. 120]. А в конце XVI в. Трифон Коробейников отчитывается: «И жихом мы грешны во святом граде Иерусалиме 7 недель, и обходимом вся святая места, и благословихомся у патриарха, и поклонихомся святым местам и святому граду...» [Книга хожений, с. 67].

В том же смысле употреблялась и категория «Святая Земля» применительно к Палестине. Даже в позднем тексте 1628 г. сохранилась эта традиция. Но последний текст о Святой Земле показателен для ее географической идентификации. Судя из контекста, Египет оказывается вне этой категории. Об этом как будто бы свидетельствуют и другие определения рассматриваемых авторов. Так, Трифон Коробейников и Юрий Греков, завершив хождение по «святым местам», отправляются далее в Египет: «...и поклонихомся святым местам и святому граду, и поидохом с патриархом Иерусалимским Софронием во Египет» [Книга хожений, с. 67]. Диякон Зосима в свое время также различал «Египет» и «Палестину», не отождествляя Египет со Святой Землей [Книга хожений, с. 135–136].

По крайней мере, с начала XII в. «святые места» локализируются в Палестине: «...и походихом всю Палестинскую землю; та бо земля вся зовется около Иерусалима Палестина. Божию помощию укрепляем, походих места та святаа...» [Книга хожений, с. 73]. Игуменом Даниилом «святые места» и «земля обетованная» помещаются в окрестностях Иерусалима и в Галилее:

...похотех видети святыи град Иерусалим и землю обетованную. И благодатию Божиею доходах святого града Иерусалима и видех святая места, обходих всю землю Галилейскую и около святого града Иерусалима по святым местом... [Книга хожений, с. 27].

туда же и нас грешных сподоби походити и видети святая та места и чудную ту землю Галилейскую видехом очима своима, всю землю Палестину Бог сподоби мя обиходити [Книга хожений, с. 72].

В круг «святынь» включается Даниилом и Лавра св. Саввы Освященного в Иудейской пустыне: «И оттуда показа ему Бог столпом огненным над местом тем святым, идеже есть ныне лавра святого Савы» [Книга хожений, с. 46].

«Святым городом» изредка называется Вифлеем, как, например, у игумена Даниила, правда, он всегда упоминается вместе со «святым градом Иерусалимом»: «Вифлеем же святой есть на юг ...от Иерусалима святого, 6 верст вдаль...» [Книга хожений, с. 49]; «И доидохом по здраву до святого града Вифлеема и ту поклонихомся Рождеству Христову и ту, почивше, идохом с радостию в святой град Иерусалим» [Книга хожений, с. 56]. Исключение, лишь прекрасно подтверждающее правило!

С другой стороны, к «святым местам» в Древней Руси относится несомненно и Синай. Будущий игумен, иеромонах Варсонофий, посетивший в 1456 г. Палестину и Иерусалим, а в 1461–1462 гг. Египет, Синай и повторно Палестину, описывает «святые места» Синая: «Приидох же иеромонах Варсанофие во святой монастырь Синайски в землю Аравитскую и Мадиямску...» [Книга хожений, с. 164]. Помимо монастыря св. Екатерины, «святыми» называются и горы Синайские («...и повели мощи ея положите во святей церкви монастыре святая горы Синайския» [Книга хожений, с. 165]), в частности Хорив («А лежит той святой камень на самом версе той святыя горы хоривския... И ту же и з Богом беседова усты ко устом на той святой горе Хориве святой пророк боговидец Моисии...», [Книга хожений, с. 164] и гора св. Екатерины («И та же святая высокая гора глаголется Екатеринина гора» [Книга хожений, с. 165].

«Египтом» древнерусские паломники именовали не столько страну, сколько город — современный Каир. Так, купец Василий в 1465–1466 гг. писал: «Египет град вельми велик...» [Книга хожений, с. 173], а Трифон Коробейников через сто с лишним лет свидетельствовал: «А старый Египет ныне пуст, не много в нем живут старых Египтян, а турки и христиане не живут...» [Книга хожений, с. 71].

«Святой», помимо Синая, в русской литературе более позднего времени, в XVI в. именуется гора Сион: «Сион есть святая гора, в ней же Господь показа всю благодать, и та гора Сион нарицашеся мати церквам...» (Сл. и поуч. против язычн...) [Книга хожений, с. 87]. Близкий к этому текст находится и в записках Трифона Коробейникова: «...стоит гора Сионская велика, на той же горе церковь велика святой Сион, мати церквам, Божие жилище... И та вся святая места на Сионе» [Книга хожений, с. 61].

Однако ни Синай, ни Сион не называются в текстах просто «Святой горой»: это осталось афонской привилегией. Не упоминается в качестве «Святой Земли» и Арарат, точный перевод которого означает в ветхозаветной традиции как раз «святая почва» (Быт. 8: 4). Имя «Израиль» тоже употребляется только в ветхозаветном контексте в рассматриваемых памятниках и не идентифицируются со «Святой Землей». Наконец, несмотря на обилие древнерусских сочинений, посвященных Константинополю и его реликвиям (летописное повествование о путешествии княгини Ольги в Царьград XI в. Хождение Добрыни Ядрейковича ок. 1204 г., анонимное хождение в Царьград конца XIII – начала XIV в., описание странствия Стефана Новгородца в Константинополь 1348–1349 гг., Хождения Игнатия Смольянина в 1379 г. и 1389–1390 гг., паломничество Пимена тогда же, путешествие диакона Зосимы в 1419–1422 гг., путешествие Трифона Коробейникова в 1582, а затем в 1593–1594), категории «Святой град» и «Святая Земля» к этим местам не применялись.

Зато к XVII в. возникает вдруг и получает распространение новая традиция именования «святыми» городов и стран. «Святой» называется православная Русь («Не бывать уж нам на святой Руси»), а «святым градом» — Москва («А на Москве реке царствующий святой и великий град Москва»). Но это уже совсем другая история.

В истории монашества Святой Горы Афон и прежде всего ее Русского Свято-Пантелеимонова монастыря есть важная, точная и непреложная дата — «февраль 14-го индикта», как хронологически первое документально верифицированное упомина-

ние «обители Рос(а)», игумен которой Герасим собственноручно подписал документ с указанием своего развернутого титула.

Дата документа определяется как 1016 г. Грамота из архива святогорской Лавры св. Афанасия (Акт. Лавр. I. 19: P.155.37-38 Lemerle) сохранилась в подлиннике и издана в 1970 г. П. Лемерлем с коллегами в парижской серии «Архивы Афона» по этому оригиналу с приложением альбома фотографий (таблица XIV).

Подлинный документ представляет собой гарантийное подтверждение («Асфалия») игумена обители св. Ильи Николая, который, судя по тексту, намерен обосноваться в монастыре Предтечи «Ациоанна», где игуменом являлся Симеон, для того чтобы исполнять свои обязанности (игумена) по управлению (обителью) — временно, на один год. Акт подписан свидетелями — игуменами афонских монастырей, среди которых — и «пастырь и игумен обители Рос(а)» Герасим.

По наблюдению специалистов-кодиковедов, уверенная и четкая подпись Герасима свидетельствует о том, что это грамотный человек, возможно, неплохо, по византийским критериям, образованный.

Таким образом, февраль 1016 г. является неоспоримой, документально засвидетельствованной аутентичным актом важнейшего афонского архива датой первого упоминания русского монастыря на Афоне.

Сам этноним «Рос», обозначавший в греческой терминологии византийских источников середины IX — середины X вв. (Житие Георгия Амастридского, Житие патриарха Игнатия, сочинения Константина Багрянородного и др.) дружинников (как правило, скандинавского происхождения: «из Франков», как говорится в текстах хроник Георгия по Ватиканскому списку, Псевдо-Симеона, Продолжателя Феофана) киевских князей Ольги, Святослава, Владимира и др., этот этноним с середины / последней трети X в. (Константин, Лев Диакон, многочисленные печати духовных и светских владык) применялся по отношению ко всем выходцам из Руси («Росии»), как впервые назвал эту страну Константин Багрянородный).

Что касается «обители Роса», то точно так же афонский Русский монастырь именуется и в развернутой собственноручной подписи «монаха (обители) Роса» Ки(риака) — писца акта святогорского прота Павла в апреле 1081 г. (Акт. Ксиропо-там. 6: Р. 63. 68), не говоря о других прямых свидетельствах второй половины XI–XII вв.

В отличие от этих, документально засвидетельствованных дат, другие вехи хронологии начала русского присутствия на Афоне зиждятся или на местных легендах (часто позднего происхождения), или на поздних свидетельствах, ретроспективно обращенных в прошлое, или на очевидных спекуляциях нового и новейшего времени.

К такого рода случаям относятся и нередко сейчас вновь выдвигаемые старые, казалось бы, уже дезавуированные, данные и особенно датировки пребывания на Афоне основоположника русского монашества Антония Печерского. Сведения о нем в основном черпаются из «Повести временных лет» (10-е гг. XII в.), где они встречаются в составе Повести о Печерской обители, имеющей существенные хронологические и содержательные различия в разных редакциях памятника, а также из Киево-Печерского патерика (30-е гг. XII в.).

Указание в литературе на Лавру св. Афанасия, Эсфигмен или Иверскую обитель как на место пострига Антония являются лишь недоказуемыми источниковедчески предположениями. Неверифицированной признается и догадка, известная по некоторым местным афонских преданиям, возникшим только в XVIII–XIX вв., о Русском монастыре Ксилурга («Древодела») в том же качестве.

Как уже давно установлено, Лаврская версия возникла в дневнике иеромонаха Ипполита Вишенского из Борисоглебского Черниговского монастыря, посетившего Афон в 1709 г. и 5–6 июня записавшего рассказ об Антонии, переданный иеромонахом Лазарем Прокудой (бывш. Киево-Печерским иноком), жившим около Великой Лавры. Еще менее достоверна Иверская гипотеза начала XX в. Эсфигменская же легенда вос-

ходит к 1840 г., когда иеромонах Иаков Неаскитиот, или Ватопедский, в составленное им Житие Антония включил легенду о благословлении Антония на монашеский подвиг эсфигменским игуменом Феоктистом. Это Житие в рукописи анонимно, но атрибутировано А.Н. Муравьевым во время его пребывания в Эсфигменской обители 21 августа 1849 г.

Утверждается же эсфигменская «атрибуция» Антония в составленном и опубликованном лишь в 1893 г. Константином Дукакисом «Великом Синаксаристе» «Житии блаженной памяти отца нашего Антония Русского Эсфигменита». Многочисленные хронологические несоответствия и несуразности этого текста очевидны, поэтому в новом издании памятника последовало немало произвольных изменений в хронологии, что, однако, еще больше запутало дело. В любом случае «Эсфигменская легенда» вряд ли восходит ко времени ранее 1840 г., поскольку об этом нет ни слова в «Истории Афона» главы Эсфигмена Феодорита (ум. после 1824 г.), сохранившейся лишь в нескольких фрагментах, но известной еп. Порфирию Успенскому, который свидетельствует об отсутствии там каких бы то ни было спекуляций об Антонии Печерском. Первый переводчик на русский язык греческих актов Свято-Пантелеимонова афонского монастыря и историк Русского Афона сх. Азария (Попцов) дезавуировал рассматриваемую уже в 1865 г. легенду, составив совместно с иеромонахом Иаковым «Афониаду», включающую в себя «Житие преподобного Антония Русского» и не содержащую в основном тексте эсфигменских атрибуций.

Таким образом, единственно достоверным фактом датированного русского присутствия на Афоне остается февраль 1016 г., когда в семье святогорских обителей занимал свое место уже существовавший тогда монастырь Роса.

Начало монастырского строительства на Руси самым непосредственным образом связано с Афоном. Преподобный Антоний Печерский, основатель Киево-Печерского монастыря, согласно версиям Жития преподобного и более позднего греческого Великого Синаксария, был на Афоне, где усвоил правила

иноческой жизни. Там же был почерпнут и опыт межкультурного общения и полиэтнического культурного строительства, ибо Святая Гора была средоточием не только греческой, но и грузинской, сирийской, болгарской, сербской, русской и даже латинской монастырской культуры.

Итак, в возрасте около 20 лет юноша из черниговского Любеча, согласно Летописцу Переяславско-Суздальского XV в., добирается с высокими духовными помыслами в Константинополь, а затем на Афон, где эсфигменский старец игумен Феоктист постригает его с именем Антоний. Димитрий Ростовский, комментируя это решающее в жизни новопостриженного монаха событие, сравнивает прп. Антония Печерского с отцом восточно-христианского монашества прп. Антонием Великим (ок. 251 – ок. 356), сближая тем самым предначертания устроителей монашеской жизни в раннехристианское время с христианской эпохой на Руси.

После десятилетнего пребывания прп. Антония на Афоне в пещере близ Эсфигмена² он благословляется в обратный путь в Русскую землю. По поздней Густынской летописи — ок. 1028/30 г., а по Житию прп. Феодосия Печерского — после 1051 г. прп. Антоний возвращается на Русь, где вскоре основывает Киево-Печерский монастырь — первую обитель такого типа на Руси, ставшую затем Лаврой во имя Успения Божией Матери

Возможно, по образу и подобию Антония, до Афона добрался святитель Ефрем Печерский (ум. в 1098 г.), епископ Переяславский.

Посещение русскими Святой Горы Афон с начала распространения христианства на Руси до XII в. не было единичным [Житенев, с. 130–131].

В 70-е гг. XIV в. во время паломничества в Святую Землю на Афоне, возможно, некоторое время оказывается смоленский архимандрит Агрефений, составивший «Хождение в Иеруса-

² По так называемой «Эсфигменской легенде», дезавуированной, впрочем, Ф. Томпсоном, как и вообще пребывание прп. Антония на Афоне.

лим». Во всяком случае, он указывает расстояние «от Лимна» (о. Лемнос) «до Святыя» (Святая Гора?) в своем «итинерарии».

Не исключено, что посещал Афон в молодости и святитель Дионисий, рукоположенный в 1364 г. св. Алексием Московским, а в 1382 г. возведенный Константинопольским Патриархом в сан архиепископа Суздальского и Нижегородского, а затем митрополита Киевского и всея Руси. Во всяком случае, вернувшись из трехлетнего путешествия по христианскому Востоку, Дионисий вводит в своем Нижегородском Вознесенском Печерском монастыре общежительный устав [Житнев, с. 189], характерный для святогорских киновий. Позже общежительный устав на Руси получает широкое распространение благодаря Сергию Радонежскому. Сам свт. Дионисий в 1384–1385 гг. занимает кафедру митрополита Киевского и всея Руси.

В конце XIV – начале XV в. в Константинополь, Святую Землю, в Солунь и на Афон совершает хождения Игнатий Смольнянин — смоленский иеродиакон, член посольской свиты митрополита Пимена. В 1396 г. он оказывается на Афоне, где остается до самой смерти в 1405 г. Составленное паломником «Хождение Игнатия Смольнянина» включает и описание Солуни и Святой Горы, о которой он сообщает уже в перечне проходимых по паломническому пути пунктов: «а от Лимноса до Святыя Горы 60 миль близь Святыя Горы» [Малето, с. 282].

Инок Троице-Сергиева монастыря во второй половине XIV – начале XV в., Епифаний Премудрый, агиограф Сергия Радонежского, автор «Слова похвального» в честь прп. Сергия, Слова о житии Стефана Пермского и других замечательных памятников, сам посетил Царьград, Иерусалим и Афон, о чем в литературной форме самоуничижения сообщает: «Не взыска <св. Сергий> царствующего града, ни Святыя Горы или Иерусалима, якоже аз окаянный и лишенный разума. Увы, люте мне! Ползая семо и овамо и преплывая суду и овуду, и от места на место переходя...» [Жизнь и житие, с. 101].

Инок того же Троице-Сергиева монастыря иеродиакон Зосима в 1419–1422 гг. совершил хождение в Иерусалим и на Афон,

о чем поведал в «Книге Ксенос» [Житенев, с. 205; Книга хоже-ний, с. 298]. В отличие от подробного описания Святой Земли и Константинополя, рассказ Зосимы об Афоне укладывается в простое перечисление святогорских обителей. Путь на Афон иеродиакон проложил в начале 1420 г.

Посещение русскими паломниками Афона в первой половине XV в. становится более частым. Трижды ходил туда преподобный Арсений Коневский (ум. В 1444 г.), после чего в 1393 г. у себя на Коневецком острове на Ладоге положил начало подвигу безмолвия. После нового посещения Святой Горы через пять лет, по благословению Афона он основывает Рождество-Богородичный Коневский монастырь на острове [Житенев, с. 215].

Около 1411 г. прп. Савва Вишерский (ок. 1380–1461), игумен Тверского Сретенского монастыря, три года подвизался в одном из святогорских монастырей, где изучил греческий язык, переводил богословские и служебные книги. С Саввой связывают привоз на Русь с Афона списка им самим переведенной и составленной Кормчей книги [Житенев, с. 215–216].

Османское завоевание Константинополя в 1453 г. не могло не сказаться на судьбах «Русского Афона», однако не прервало этих связей окончательно.

Список литературы

Исследования

1. *Житенев С.Ю.* История русского православного паломничества в X–XVII вв. М.: Изд. Паломнического центра Московского Патриархата, 2007. 479 с.
2. История Русского Православного зарубежья / ред. М.В. Бибиков. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2016. Т. 1. 585 с.
3. *Левшун Л.В.* История восточнославянского книжного слова XI–XVI в. Минск: Экономпресс, 2001. 351 с.

4. *Малето Е.И.* Антология хождений русских путешественников XII–XV века: исследования, тексты, комментарии. М.: Наука, 2005. 437 с.
5. *Назаренко А.В.* Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII вв. М.: Языки русской культуры, 2001. 784 с.
6. *Назаренко А.В.* Древняя Русь и славяне (историко-филологические исследования). М.: Изд. Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2009. 698 с.
7. *Русская Палестина. Россия в Святой Земле.* СПб.: Издат. дом Санкт-Петербургского гос. ун-та, 2010. 263 с.
8. *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. М.: Гнозис, 1995. Т. 1. 874 с.
9. *Шляпкин И.А.* Русский крест XII века в г. Гильдесгейме // Вестник археологии и истории. 1914. Т. 22. С. 36–45.
10. *Янин В.Л.* Новгородские посадники. М.: Изд-во Московского гос. ун-та., 1962. 386 с.

Источники

11. Жизнь и житие Сергия Радонежского / сост., послесл. и коммент. В.В. Колесова. Москва: Сов. Россия, 1991. 366 с.
12. Книга хождений. Записки русских путешественников XI–XV вв. / сост., подгот. текста, пер., вступ. ст. и коммент. Н.И. Прокофьева. М.: Сов. Россия. 1984. 447 с.
13. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. 640 с.
14. Отчет Императорской Публичной библиотеки за 1873 год. СПб.: [б. и.], 1875. 123 с.
15. Полное собрание русских летописей. М.: Языки славянской культуры, 2001. Т. 1. 733 стб. Т. 2. 938 стб.
16. Православный палестинский сборник [научный временник Императорского православного Палестинского общества]. СПб.: Изд. Императорского православного Палестинского общества, 1885. Вып. 3 (9). Т. 3. 292 с.; СПб.: Изд. Императорского православного Палестинского общества, 1896. Вып. 3 (48). Т. 16. 37 с. СПб.: Изд. Императорского православного Палестинского общества, 1899. Вып. 3 (51). Т. 17. 111 с.
17. Православный палестинский сборник. М.: Изд. Паломнического центра Московского Патриархата, 2005. Вып. 102. 223 с.

18. Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества: журнал. 1906. Т. 17. Вып. 1–4. 715 с.

19. *Patrologiae cursus completus: Series latina*. 155. М.: Нобель Пресс, 412 с. Part 1.

References

1. Ianin, V.L. *Novgorodskie posadniki [Novgorod mayors]* Moscow, Lomonosov Moscow State University Publ., 1962. 386 p. (In Russ.)

2. Bibikov, M.V., editor. *Istoriia Russkogo Pravoslavnogo zarubezh'ia [History of the Russian Orthodox Abroad]*, vol. 1. Moscow, Publishing House of the Moscow Patriarchate of the Russian Orthodox Church, 2016. 585 p. (In Russ.)

3. Levshun, L.V. *Istoriia vostochnoslavianskogo knizhnogo slova XI–XVI v. [History of the East Slavic Book Word of the 11th – 16th Centuries]*. Minsk, Ekonompress Publ., 2001. 351 p. (In Russ.)

4. Malet, E.I. *Antologiya khozhenii russkikh putestestvennikov XII–XV veka: issledovaniia, teksty, kommentarii [Anthology of the Travels of Russian Travelers of the 12th–15th Centuries: Research, Texts, Comments]*. Moscow, Nauka Publ., 2005. 437 p. (In Russ.)

5. Nazarenko, A.V. *Drevniaia Rus' i slaviane (istoriko-filologicheskie issledovaniia) [Ancient Rus' and the Slavs (Historical and Philological Studies)]*. Moscow, Russian Foundation for the Promotion of Education and Science Publ., 2009. 698 p. (In Russ.)

6. Nazarenko, A.V. *Drevniaia Rus' na mezhdunarodnykh putiakh: Mezhdistsiplinarnye ocherki kul'turnykh, torgovykh, politicheskikh svyazi IX–XII vv. [Ancient Rus' on International Routes: Interdisciplinary Essays on Cultural, Trade, Political Relations of the 9th – 12th Centuries]*. Moscow, Iazyki russkoi kul'tury Publ., 2001. 784 p. (In Russ.)

7. *Russkaia Palestina. Rossiia v Sviatoi Zemle [Russian Palestine. Russia in the Holy Land]*. St. Petersburg, St. Petersburg State University Publ., 2010. 263 p. (In Russ.)

8. Shliapkin, I.A. “Russkii krest XII veka v g. Gil'desgeime” [“Russian Cross of the 12th Century in Hildesheim”]. *Vestnik arkheologii i istorii*, no. 22, 1914, pp. 36–45. (In Russ.)

9. Toporov, V.N. *Sviatost' i sviatye v russkoi dukhovnoi kul'ture* [*Holiness and Saints in Russian Spiritual Culture*], vol. 1. Moscow, Gnozis Publ., 1995. 874 p. (In Russ.)

10. Zhitenev, S.Iu. *Istoriia russkogo pravoslavnogo palomnichestva v X–XVII vv.* [*History of Russian Orthodox Pilgrimage in the 10–17 Centuries*]. Moscow, Pilgrimage center of the Moscow Patriarchate. Publ., 2007. 479 p. (In Russ.)