

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
**«БЕЛГОРОДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»**
(Н И У « Б е л Г У »)

ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ ИНСТИТУТ
ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ
КАФЕДРА РОССИЙСКОЙ ИСТОРИИ И ДОКУМЕНТОВЕДЕНИЯ

**РАННЕВИЗАНТИЙСКИЕ ПАЛОМНИЧЕСТВА
В СВЯТУЮ ЗЕМЛЮ (IV – 1 ПОЛ.VII ВВ.)**

Выпускная квалификационная работа
обучающегося по направлению подготовки 46.03.01. История
очной формы обучения, группы 02031403
Родиной Екатерины Олеговны

Научный руководитель
доктор исторических наук,
профессор Болгов Н.Н.

БЕЛГОРОД 2018

Оглавление

Введение.....	3
Глава 1. Общая характеристика Палестины IV–VII вв. по данным археологии	
1.1. Влияние процесса христианизации на экономическое развитие Византийской Палестины	17
1.2. Археологическое изучение палестинских святынь	28
Глава 2. Паломничество и монашество в эпоху Поздней античности	
2.1. Паломничество в монашеской культуре в IV–VII вв.	44
2.2. Возникновение и развитие регионального паломничества	56
2.3. Василий Великий, Григорий Нисский, Иероним Стридонский и их паломничество в Палестину	70
Глава 3. Благочестивые паломничества в Палестину	
3.1. Личности паломников и «паломнический маршрут»	86
3.2. Ранневизантийский Иерусалим: главные святыни и богослужение в Иерусалимской церкви	100
Заключение	116
Список источников и исследований	119

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность. Паломничество на протяжении уже долгого времени является одной из важнейших практик христиан. Тем не менее, не все верующие люди одинаково относятся к данному явлению и не все его совершают. Данная работа призвана ответить на вопросы: изменилась ли суть паломничества за сотни лет существования данного феномена; какие цели преследовали первые паломники и насколько различны они с современными.

Несмотря на то, что Палестина всегда имела важное значение для Русской Православной Церкви, единой работы по истории возникновения паломничества так и не было выпущено. Активную работу в этом направлении вело Императорское Православное Палестинское Общество во второй половине XX века. Под его началом были выпущены труды, касающиеся истории отдельных церквей и святых мест, а также части письменных источников, связанных с Палестиной византийского периода.

Для того, чтобы разобраться во всех тонкостях сложившейся традиции паломничества, следует начать с истории Палестины и её значимости в изучаемое время. Этот регион и в наши дни имеет тот особый статус, который получил во время христианизации. Мы привыкли к тому, что Палестина – Святая земля по умолчанию, но мало кто задаётся вопросом, как она получила и сохранила этот статус.

Первые века нашей эры характеризуются возникновением многих культов, связанных прямо или косвенно с паломничеством, а также установлением догматических норм. Активные богословские споры не обошли стороной и зарождающееся паломничество, оказав определённую долю влияния на его дальнейшее развитие.

С паломничеством неразрывно связаны культ святых мест, культ почитания мощей и реликвий, принадлежавшим не только Христу, но и святым

людям. Эти традиции, по сути, и есть основа паломничества как христианского культа.

Актуальность данной работы заключается в том, что она представляет собой разностороннее изучение проблемы по указанным выше вопросам. Выделенные пункты являются своеобразными опорными точками для единого комплексного исследования выбранной темы. Фактически, данное исследование основывается на синтезе нескольких отдельно изученных составляющих, формирующих единую картину паломничества в позднеантичную эпоху.

Объектом данного исследования является раннехристианская культовая традиция в ее отдельных проявлениях.

Предмет работы – паломничество по местам библейской истории в IV – VII вв.

Цель работы – изучение особенностей паломничества как феномена в ранневизантийский период.

Для достижения поставленной цели необходимо решить следующие **задачи**:

- изучить дневники первых паломников,
- изучить материал археологических исследований святых мест Палестины,
- сопоставить данные археологии и письменных источников,
- выделить отличительные черты монашеского паломничества на основе агиографической литературы.

Хронологические рамки исследования охватывают период IV – VII вв. так как именно в это время происходит становление паломничества как христианского культа.

Территориальные рамки включают в себя территорию Палестины, Малой Азии, части Сирии и Египта в ранневизантийский период. На этой

территории происходили основные события Библии, и там же сохранились самые почитаемые христианские святыни.

Методологической основой исследования является *теория локальных цивилизаций*, представляющая византийское общество (включая его историческое сознание) как отдельный культурно-исторический организм, наряду с проявлением в нем общеисторических закономерностей.

С последней четверти XX в. значительно изменилось понимание эпохи Поздней античности (IV-VI вв.)¹. По ряду параметров можно выделить это переходное время в самостоятельную историческую эпоху в комплексе взаимодействия всех составляющих ее разнонаправленных факторов. Его основным содержанием является идея континуитета – качественной преемственности между античной и византийской цивилизациями, что предполагает построение динамической модели эпохи из различных взаимодействующих элементов в системе «преемственность – дискретность». Поздняя античность – это общество в движении, изменении, переформатировании², транзитивное общество (концепция Late Antiquity).

В ходе работы мы также опирались, как методологически необходимые, – на *принцип историзма* и на *комплексный подход* к источникам.

Методы исследования делятся на общенаучные и специальные исторические. К первым следует отнести методы анализа и синтеза, индукции и дедукции. Ко вторым можно отнести *историко-биографический*, лежащий в основе подходов к интерпретации хронологических текстов, и *сравнительно-исторический* (компаративный), при котором сравниваются различные явления и стороны повседневной жизни ранневизантийского общества через призму библейских традиций в христианско-византийской монашеской лите-

¹ Болгов Н.Н. Поздняя античность: очерки истории и культуры. – Белгород, 2009. Поздняя античность на Востоке империи понимается нами как время, тождественное ранневизантийской эпохе.

² Ляпустина Е.В. Поздняя античность – общество в изменении // Переходные эпохи в социальном измерении. История и современность. – М., 2002. – С. 31-46.

ратуре. Метод *контент-анализа* был необходим при работе с письменными источниками, построения классификаций и обобщений.

Историко-генетический метод применялся для рассмотрения происхождения изучаемых явлений сквозь призму традиции ранневизантийских историков и хронистов и медиализации исторического знания.

Структурно-диахронный метод использовался для изучения сущностно-временных изменений исторической реальности, так как он отличается от синхронного (т.е., одновременного) анализа, который имеет целью раскрыть неизменные в определённом хронологическом отрезке свойства исторической действительности.

Для раскрытия исторического контекста рассматриваемого времени использовался *приём исторического описания*.

Типологический (классификационный) метод основан на классификации исторических явлений, событий, объектов; выявлении общего в единичном, поиске характерных признаков для определенных типов исторических событий. Данный метод дает возможность сопоставлять исторические явления по сходным параметрам.

Метод интерпретации. Интерпретация - одна из фундаментальных процедур мышления, процесс придания смысла и значения любым проявлениям социальной и природной действительности, включенных в мир культуры, объективированных в предметно-знаковой форме³. В процессе интерпретации исторических фактов, событий, явлений и процессов субъект познания восстанавливает, реконструирует прошедшую социально-историческую действительность.

Под общенаучными понимается метод системного анализа и диалектический метод, который можно назвать универсальным.

В своей совокупности методологический инструментарий позволяет решить задачи, поставленные перед исследованием.

³ *Аганов О.Д.* Метод интерпретации в историческом познании. Автореф. канд. дисс. - М., 2000. - С. 15.

Научная новизна исследования заключается в том, что в отечественной исторической науке нет комплексного исследования, объединяющего изучение разных аспектов указанной проблематики. Феномен ранневизантийского паломничества впервые рассматривается как историческое явление в парадигме концепции «Поздней античности».

Научно–практическая значимость состоит в том, что данное исследование может быть использовано при изучении как истории христианства в целом, так и при изучении его отдельных аспектов. Рассматриваемый материал может быть использован при преподавании истории на исторических факультетах средних и высших учебных заведений, а также в обучении на специальных курсах, связанных с историей христианской церкви.

Источники, составившие базу данного исследования можно разделить на три группы. Первая включает в себя агиографическую литературу IV – VII вв. При написании работы была использована *Historia Religiosa* («История боголюбцев»), написанная Феодоритом Кирским примерно в 444 г.⁴ По своему характеру эта книга – агиографический сборник, состоящий из описания жизни 36 подвижников и подвижниц, живших в Сирии с начала IV до середины V вв. Произведение разделено на 31 главу и предисловие к ним. В первых 20 главах автор описал жизнь уже умерших к тому моменту святых, а в следующих 10 – своих современников, с которым ему удалось пообщаться. Последняя глава, известная как «Слово о Божественной любви», долгое время воспринималась как отдельный труд, но по своей сути органично дополняет всё произведение, выражая мысли самого Феодорита о написанном.

«Жития восточных святых» Иоанна Эфесского по жанру близки к «Истории боголюбцев» Феодорита Кирского⁵. В данный сборник вошло 58 «историй» о жизни сторонников монофизитства. Со многими героями своего

⁴ См.: *Historia religiosa // Theodoretus Cyrensis Episcopi Opera Omnia. Post Recensionem Jacobi Sirmondi / Ed. J. L. Schulze and Migne, J. P. vol. 4. – Paris, 1864 – 853 p.*

⁵ См.: *John of Ephesus. Lives of the Eastern Saints / Ed., transl. E. W. Brooks. – Paris, 1923. – 885 p.*

произведения автор был знаком лично и рассказы были написаны ещё при их жизни. Среди героев «жития» встречаются монахи – подвижники, исповедники времён гонения Юстиниана I, выдающиеся деятели антихалкидонитского движения. Некоторые из рассказов не были завершены Иоанном Эфесским так как он не владел сведениями о нужном периоде жизни героя.

Изучение монашеской жизни мало возможно без обращения к сборнику изречений пустынных отцов *Aporhthegmata Patrum*. Предположительно, он был создан в V или VI вв. Сборник содержит высказывания (апофегмы), истории и назидательные поучения, которые касаются духовной жизни, аскетических принципов, монашеской этики. В сборник вошли апофегмы монахов, живших на Синайском полуострове, в Египетской пустыне и Палестине. *Aporhthegmata Patrum* сохранился не только на греческом и латинском языке, но и на многих других языках христианского Востока: коптском, арамейском, грузинском, армянском и др. Учёные затрудняются назвать более – менее точную дату появления сборника, говоря о том, что процесс складывания такого большого объёма высказываний в один корпус занимал значительный временной промежуток.

Тесно связан с традицией апофегм «Аскетикон» Исаяи Скитского⁶. «Аскетикон» представляет собой цикл наставлений, записанных одним из учеников аввы Исаяи. Наставления лишены тематической последовательности и в разных версиях их последовательность также отличается, но суть высказываний передаётся одинаково. Главная цель, которую преследовал Исаяя при создании «Аскетикона» - показать, что монашеский подвиг это не что иное, как реализация основ Священного Писания. Произведение Исаяси направлено, в первую очередь, к отшельному монашеству. В «Аскетиконе» впервые появляется понятие «безмолвие» (исихаз). По словам автора, достижение состояния безмолвия позволяет подвижнику приблизиться к Богу.

⁶ См.: *Abba Isaiah. Asceticon* [Электронный ресурс]. – URL: https://books.google.ru/books?id=zn2ml4g79WcC&pg=PA265&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false (дата обращения: 11. 05.2018)

В один ряд с «Аскетиконом» и *Apophthegmata Patrum* можно поставить «Praktikos» Евагрия Понтийского⁷. Это произведение также представляет из себя наставление о том, как монахам вести праведную жизнь. Главная мысль, заложенная автором сводится к тому, как бороться с «демонами» и не поддаваться на их искушения чтобы не свернуть с Божьего пути.

О жизни монахов в позднеантичную эпоху также повествует *Historia monachorum* («история египетских монахов»). Произведение посвящено описанию путешествия, совершённого монахами из монастыря на Елеонской горе по местам аскетических подвигов египетских отшельников. Автор рассказал о жизни и подвигах святых, встретившихся на его пути, а также о известных подвижниках Египта более раннего времени. Произведение включает пролог, 26 глав (в латинской редакции 33 главы) и эпилог. «Историю египетских монахов» считают одним из первых дошедших сочинений о паломничестве.

При создании исследования была использована информация из Жития Петра Ивера⁸, написанное Иоанном Руфом. Пётр Ивер был грузинским князем, сосланным в Константинополь в качестве заложника. Здесь он получил образование под покровительством императрицы Евдокии. Вместе со своим учителем Пётр предпринял паломничество в Иерусалим, где принял постриг в монахи. В дальнейшем, Пётр основал свой монастырь и стал епископом города Маюма. Долгое время Пётр принадлежал к противникам Халкидонского собора, но вопрос о том, принял ли Пётр решения Халкидона окончательно, остаётся до сих пор открытым в исторической науке. Многие исследователи склоняются к тому, что в Житии фигура Петра была существенно искажена автором в сторону антихалкидонистства.

⁷ См.: *Evagrius Ponticus. Praktikos* [Электронный ресурс]. – URL: https://web.archive.org/web/20120428133436/http://www.ldysinger.com/Evagrius/01_Prak/00a_start.htm (дата обращения: 11.05.2018)

⁸ См.: *John Rufus. Vitae Petri Iberi // Griggs C.W. Early Egyptian Christianity: From Its Origins to 451 C.E.* - Leiden, 1990.

Житие Порфирия Газского было написано его другом Марком Диаконом после его смерти⁹. Из «Жития» можно узнать сведения не только о епископе Порфирии, но и о самом авторе. Марк жил в Палестине, служил вместе с Порфирием как дьякон, выполнял различные его поручения. Их жития видно, что Марк находился с Порфирием в близких отношениях и Порфирий многое ему доверял. Долгое время житие было известно лишь в латинском переводе. Только в 1874 году был найден греческий подлинник и издан Королевской Академией Наук в том же году.

Важную информацию дало житие Саввы Освященного, создателя Иерусалимского устава, используемого и в наши дни в православных церквях. Житие было создано Кириллом Скифопольским в VI веке¹⁰. Кроме этого жития, автором было составлено описание жизней ещё шести палестинских подвижников.

При изучении роли монастырей и монахов в паломничестве, было использовано житие Григорий Хозевита, монаха одного из палестинских монастырей¹¹.

В «Лавсаике» Палладия Еленопльского был написан в первой половине V века¹². Сочинение написано по просьбе препозита священной опочивальни Византийского императора Феодосия евнуха Лавса. В честь его имени книга и получила название. Автор совершил путешествие по Египту и составил сборник о жизни святых и блаженных христианских монахов. Книга получила большое распространение по христианскому миру, известны её многие переводы, в том числе и старославянский.

⁹ См.: *Mark the Deacon. Life of Porphyry, Bishop of Gaza* / trans.be G.F. Hill. - Oxford: Clarendon press, 1913. – 95 p.

¹⁰ См.: Kyrillos von Skythopolis. *Vita Sabae* / Ed. E. Schwartz – Leipzig: J. C. Hinrichs Verlag, 1939. – P. 85–201.

¹¹ См.: *Vita Sancti Georgii Chozibitae* [Электронный ресурс]. – URL : <http://library.princeton.edu/byzantine/translation/15576> (дата обращения: 12. 05.2018)

¹² См.: *Palladius of Galatia. Historia Lausiaca* // *Patrologia Graeca. Tomus 034: SS / Editores et J.-P. Migne Successores* – Paris, 1860. – 710 p.

К житиям может быть отнесено «Послание о жизни преподобной Макрины», написанное Григорием Нисским¹³. Житие было написано сразу после её смерти, в 380 году. Создавая это произведение, Григорий Нисский стремился создать образ идеального подвижника, чьему примеру следует следовать, чтобы достичь праведной жизни. Стоит отметить, что Макрина – сестра Григория Нисского и Василия Великого, именно она после смерти матери взялась за их воспитание и стала для них наставницей. Не исключено, что описание Макрины было слегка приукрашено, но, тем не менее, оно формирует высокоинформативное представление о жизни христиан в Позднюю Античность.

Для дополнения общей картины монахов – аскетов, было использовано житие Феодора Сикеота, Анастасиупольского епископа¹⁴. Несмотря на небольшой объём жития, этот источник смог дать информацию, подходящую к теме исследования.

«Хроника» Иеронима Стридонского является одним из ценнейших источников для изучения многих аспектов не только истории раннехристианского периода, но и предшествующих времён¹⁵. В данном произведении Иероним излагает историю мира от его сотворения основываясь на «Хронике» Евсевия Кесарийского, дополняя её.

Вторую группу использованных источников составляют письма. Для расширения исследования были использованы письма следующих лиц: Филоксена Маббугского¹⁶, Евагрия Понтийского¹⁷, Василия Великого¹⁸, Григо-

¹³ См.: *Григорий Нисский*. Послание о жизни преподобной Макрины [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/poslanie-o-zhizni-prepodobnoj-makriny/ (дата обращения: 03.05.2018)

¹⁴ См.: Житие преподобного отца нашего Феодора Сикеота, епископа Анастасиупольского [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatykh/362 (дата обращения: 11.05.2018)

¹⁵ См.: Иероним Стридонский. Изложение хроники Евсевия Памфила // Творения Блаженного Иеронима Стридонского. Часть 5. – Киев, 1879. – С. 345 – 408.

¹⁶ См.: A Letter of Philoxenus of Mabbug Sent to a Friend, 2, 16 / ed. and trans.G. Olinder, Acta Universitatis Gotoburgensis. – Goteborg, 1950. - P. 44 – 46.

рия Нисского¹⁹ и Иеронима Стридонского²⁰. «Аппологию против книг Руфина» Иеронима Стридонского также можно отнести к письмам, так как была адресована конкретным людям – Марцелле и Пахомию.

Ещё одну группу источников составляют паломнические дневники – итинерарии. Итинерарий выделяют как отдельный жанр латинской литературы в связи с усилившимся движением паломников на Святую землю. При создании исследования было использовано три итинерария. Итинерарий паломника из Бурдигаллы²¹ датируется 333 годом. Это самый ранний путеводитель, известный в наше время. Он уступает в объёме другим дневникам, но его особенностью является указание точного маршрута с указанием расстояния между населёнными пунктами.

Итинерарий Эгерии²² был написан паломницей в форме письма, адресованного своим сёстрам. Эгерия совершила своё путешествие в конце IV века. Уникальность её отчёта заключается в том, что именно она оставила единственное и очень подробное описание богослужения в Иерусалимской церкви.

В VI веке появился итинерарий Паломника из Пьяченцы²³. Кроме описаний самих святых мест и топографии библейских мест, данный источник сохранил информацию о различных тонкостях путешествия, например об евлогиях – сувениров с «благословением» от святынь. Опираясь на переданные

¹⁷ См.: *Evagrius Ponticus. Letter 7* // *Evagrius Pontikos: Briefe aus der Wüste* / ed. Frankenberg, G. Bunge — Trier, 1986 – P. 58 – 60.

¹⁸ См.: *Василий Великий, Письма 1, 207, 223* [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/pisma (дата обращения: 10.05.2018)

¹⁹ См.: *Григорий Нисский. Письма 2, 3* [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriij_Nisskij/pisma (дата обращения: 10.05.2018)

²⁰ См.: *Иероним Стридонский. Письма 46, 53, 108* [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ieronim_Stridonskij/pisma (дата обращения: 10.05.2018)

²¹ См.: *Itinerarium Burdigalense - Corpus Christianorum Series Latina. Vol. 125.* – Turmhaut: Brepols, 2000. – P. 3–33.

²² См.: *Itinerarium Egeriae (S. Silviae Aquitanae Peregrinatio ad Loca sancta)* // *Corpus Christianorum Series Latina. Vol. 125.* – Turmhaut: Brepols – P. 37–101.

²³ См.: *Itinerarium Antonii Placentini* // *Corpus Christianorum Series Latina. Vol. 125.* – Turmhaut: Brepols, 2000. – P.157–218.

паломником впечатления, можно воссоздать картину бытовой стороны ранневизантийских паломничеств.

Таким образом, имеющихся в нашем распоряжении источников вполне достаточно для решения поставленных перед исследованием задач.

Историография данной работы в большей степени включает в себя зарубежные исследования. В первую очередь, стоит выделить работы археологов, занимавшихся изучением святынь Палестины. Изучая историю святых мест Палестины нельзя не ознакомившись с трудами Микаэля Ави-Йона. Именно он одним из первых занялся изучением Палестины античного и византийского периодов. В период «британского мандата» он занимал должность хранителя архива полевых исследований Департамента древностей Палестины, а до 1953 г. – Департамента древностей Израиля; являлся редактором двух основных журналов по археологии Палестины: *Quarterly of the Department of Antiquities of Palestine* и *Israel Exploration Journal*. Ави-Йона выпустил несколько популярных книг и пособий по археологии и исторической топографии Палестины, одна из которых – «*History of the Holy Land*» – была использована при написании данного исследования.

При описании отдельных объектов помогли археологические отчёты одного из ведущих специалистов по христианской и церковной археологии Мартина Бидла. В частности, при описании истории Храма Гроба Господня была взята информация из книги Бидла «*The Tomb of Christ: Sources, methods and a new approach*»²⁴.

Большой вклад в разработки многих почитаемых мест Палестины внесли учёные – францисканцы. В начале XX в. ими была выдвинута гипотеза о существовании так называемого «иудео–христианства» в первые века нашей эры. Беллармино Багатти был одним из выдающихся археологов – францисканцев. Несмотря на то, что многие свои находки он пытался объяснить существованием «иудео – христианской» общины, они имеют исключительную

²⁴ См.: *Biddle M. The Tomb of Christ: Sources, methods and a new approach.* – London: Sutton Publishing. – 192 p.

ценность. Многие его книги стали основой для последующих исследований, связанных со Святой землёй. Багатти занимался изучением «могилы Адама»²⁵, «гробницы Девы Марии» в Гефсимании²⁶, руководил раскопками святынь в Назарете²⁷.

Одной из важнейших находок в археологии Палестины стала пещера с оссуариями, на которых сохранилось большое количество граффити. Выдающийся французский археолог Шарль Клермон – Ганно издал труд «*Épigraphes hébraïques et grecques sur des ossuaires juifs inédits*»²⁸, описывающий данную находку и теории, касающиеся её происхождения.

Кроме этого, для дополнения представления о топографии Палестины были изучены один из томов о Храме Гроба Господня Виргилио Корбо²⁹, а также статьи М. Авьема,³⁰ Виньяшина и Ролла³¹, И. Эльгавиша³².

При изучении различных аспектов позднеантичной Палестины нельзя обойти стороной работу американского профессора Хагит Сиван «*Palestine in Late Antiquity*»³³. Именно эту работу по праву можно назвать непревзойдённой по полноте, так как она создана на основе огромного количества источников разного рода.

Общую картину развития Палестины в изучаемый период дополнила статья Дорона Бара, посвященная вопросу о христианизации Палестины³⁴. В

²⁵ См.: *Bagatti B.* Note sull'iconografia di «Adamo sotto il Calvario». – Roma, 1977. – 290 p.

²⁶ См.: *Bagatti B., Piccirillo M., Prodomo A.* New discoveries at the tomb of Virgin Mary in Gethsemane / trans. L. Sciberras. – Jerusalem, 1975. – 195 p.

²⁷ См.: *Bagatti B.* Excavations in Nazareth. Vol. I. – Jerusalem, 1969. – 1120 p.

²⁸ См.: *Clermont – Genneau C.* Epigraphes hébraïques et grecques sur des ossuaires juifs inédits // RA (3 ser.). Vol. 1. – Paris, 1883. – 320 p.

²⁹ См.: *Corbo V.C.* Il Santo Sepolcro de Gerusalemme. Aspetti archaeologici dalle origini al periodo crociato. Vol. 1. – Jerusalem, 1981. – 770 p.

³⁰ См.: *Aviam M.* Christian Galilee in the Byzantine period // Galilee through the Centuries.: Confluence of Cultures / ed. Eric M. Meyers. – Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns. – P. 59 – 95.

³¹ См.: *Binyamin I., Roll I.* The Legio-Scythopolis Road // British Archaeological Reports, International Series 141. – Israel, 1982. – P. 123–143.

³² См.: *Elgavish Y.* Shiqmona: on the Seacoast of Mount Carmel. – Tel Aviv, 1994. – 215 p.

³³ См.: *Sivan H.* Palestine in Late Antiquity. – Oxford – New York, 2008 – 450 p.

³⁴ См.: *Bar D.* Population, Settlement and Economy in Late Roman and Byzantine Palestine (70-641 AD) // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 67, No. 3. – London, 2004. – P. 307 – 320.

своей статье он, опираясь на данные археологии, показал взаимосвязь процесса христианизации Палестины и экономического развития региона.

В книге Д. Ханта «Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, AD 312–460»³⁵ рассмотрены первые известные паломничества, как монашеские, так и благочестивые. Начиная с Константина и Елены, учёный рассматривает детали паломнических путешествий разных лиц, комментируя их и сравнивая.

Паломничеству в монашеских кругах IV – VII вв. посвящена монография «Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity»³⁶. Автор анализирует споры, возникшие в монашеской среде, касающиеся места и значения паломничества для монахов. Он рассматривает первые паломничества отцов церкви и известных путешествий монахов, подкрепляя разные идеи о необходимости паломничества примерами из житийной литературы.

Книга Г. Викана «Early Byzantine Pilgrimage Art Dumbarton»³⁷ посвящена «художественной» стороне ранневизантийских паломничеств. В книге сделан обзор на объекты материальной культуры, которые напрямую связаны с паломничеством: внутреннее убранство церквей, граффити, мозаики и знаменитые сувениры со Святой земли – евлогии. Важно, что автор сопоставляет реальные артефакты с их описанием, найденным у паломников.

В отечественной историографии археология Палестины изучена в монографии Л. А. Беляева «Христианские древности»³⁸. Сама состоит из очерков по истории исследования христианской цивилизации от ее зарождения в эпоху поздней античности до позднесредневекового периода. Часть, посвя-

35 См.: *Hunt D.* Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, AD 312–460. – Oxford, 1982. – 280 p.

36 См.: *Bitton-Ashkelony B.* Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity. Berkeley - Los Angeles, 2005. – 250 p.

37 См.: *Vikan G.* Early Byzantine Pilgrimage Art Dumbarton. – Oaks Research Library and Collection, 2010. – 54 p.

38 См.: *Беляев Л.А.* Христианские древности: Введ. в сравн. изучение. – СПб, 2000. – 575 с.

щённая археологическому изучению Палестины основывается на исследованиях зарубежных учёных.

Также в отечественной исторической науке выделяется работа А.М. Лидова «Реликвии в Византии и древней Руси: Письменные источники», в которой исследователь, по сути, сделал подборку отрывков из источников, описывающих палестинские святыни византийского периода.

В целом в историографии, несмотря на разработку ряда важных проблем, специального исторического исследования феномена ранневизантийского паломничества в Палестину, на основе современных методологических подходов, еще не сделано.

Для обозначения понятий, употребляемых в данной работе, были использованы статьи из Православной энциклопедии³⁹.

Апробация некоторых результатов исследования была осуществлена в качестве докладов на конференциях «Классическая и византийская традиция – 2017», «Белгородский диалог – 2018», а также в рамках работы в Летней школы по византологии в НИУ «БелГУ» (2017). Некоторые из докладов были опубликованы в следующих сборниках: «Эргастирий: сборник материалов Всероссийской летней школы по византиноведению (г. Белгород, август 2017)»⁴⁰, «Классическая и византийская традиция. 2017»⁴¹, «Молодёжь — науке. 2017. МНПК ПсковГУ»⁴².

³⁹ См.: *Мереминский С.Г.* Итинерарий // Православная энциклопедия. Т. 28 – М.: 2012 – С.341 – 355.

⁴⁰ См.: *Родина Е.О.* Зарождение и ранние формы христианского паломничества // Эргастирий: сборник материалов Всероссийской летней школы по византиноведению (г. Белгород, август 2017) / отв. ред. Н.Н. Болгов. – Белгород: ИД «Белгород» НИУ «БелГУ», 2017. – С. 126 – 132.

⁴¹ См.: *Родина Е.О.* Особенности ранневизантийского паломничества в Святую землю (по паломнику из Пьяченцы) // Классическая и византийская традиция. 2017: сборник материалов XI научной конференции / отв. ред. Н.Н. Болгов. – Белгород: ИД «Белгород» НИУ «БелГУ», 2017. – С.168 – 172.

⁴² См.: *Родина Е.О.* Женские образы в письмах Василия Великого / Молодёжь — науке. 2017. Т. I. Часть II. — Псков, 2017. – С. 134 – 136.

Глава 1. Общая характеристика Палестины IV – VII вв. по данным археологии

1.1 Влияние процесса христианизации на экономическое развитие Византийской Палестины

Началом истории Палестины под властью византийской принято считать конец правления в Риме династии Северов в 235 г. В еврейской истории завершается таннаитский и начинается амораитский период. С археологической точки зрения, период Византийской Палестины начинается во время правления Константина Великого. Именно в византийский период Палестина достигла пика своего экономического, социального и культурного развития. Особенно важным считается IV век, т.к. многие связывают подъём Палестины с её христианизацией и освящением региона. Действительно, с провозглашением христианства официальной религией, Палестина становится крупнейшим христианским центром и популярным местом паломничества. Но только ли христианизация и развитие паломничества в Святую Землю сыграли важнейшую роль в развитии данного региона?

В III – IV вв. территория палестины включала: прибрежную равнину от горы Кармель на севере до города Рафия на южной границе с Египтом, Галилею и Голаны на севере, Изреельскую долину, долину реки Иордан и Мёртвое море. Административное деление Палестины неоднократно менялось: в 357/358 г. Палестина была разделена на две провинции – Палестина Прима и Палестина Салютарис с двумя разными столицами. О разделении Палестины уже на три провинции впервые упоминается в 409 году. Палестина Секунда была образована из Палестины Салютарис; в неё вошли такие земли, как Галилея, Голаны, Изреельская долина и часть Декаполиса⁴³. Кроме того, визан-

⁴³ *Sivan H. Palestine in Late Antiquity. – Oxford – New York, 2008 – P. 26.*

тийский период связан со значительным увеличением населения региона. По данным современных исследователей, к концу византийского периода население Палестины было близко к показателем XX века (несколько миллионов человек).

Микаэль Ави-Йона считал, что политическая и экономическая стабильность, характерная этому периоду, по отношению к расширению населения была второстепенна. Главной причиной он видел в узаконивании Константином Великим христианства и христианизации региона⁴⁴. В данной теории рост населения связывается с тем, что всего за несколько десятилетий после обнаружения в пределах Палестины множества святых мест, связанных с жизнью Иисуса Христа и его учеников, началось активное строительство церквей, построенных и содержавшихся на большие пожертвования императоров или дворянских семей. Вскоре в Палестину устремился огромный поток паломников, наиболее обеспеченные из которых покупали дорогостоящие реликвии и увозили их с собой.

За последние годы археологами из США и Израиля было изучено около 6000 км² – более трети предполагаемой поздней римской и византийской Палестины. Эти данные позволяют внести ясность в процессы, происходившие в разных частях Палестины в рассматриваемый период.

Север Голанских высот характеризуется отсутствием постоянных источников воды и его толстым покровом базальтовых почв. В этом регионе было обследовано 50 памятников раннего Римского периода (63 г. до н. э.-70 г. н. э.), 69 памятников позднего Римского периода (70-324 гг. н. э.) и сорок мест византийского периода (324-641 гг. н. э.). Регион Ханита на северо – западе Галилеи усеян узкими хребтами, небольшими вершинами, ущельями и котловинами. Всего в границах этого региона было обследовано 28 эллинистических (332-63 гг. до н. э.), 41 римский и 45 византийских участков. В районе горы Фавор и южной части Галилеи было исследовано десять элли-

⁴⁴ *Avi-Yonah M. A History of the Holy Land. – London, 1969. – P.105.*

нистических объектов, 30 римских и 40 византийских. Создание города Легио для организации римского военного присутствия способствовало развитию региона. От города Хадеры вдоль болотистой прибрежной равнины было обследовано пять эллинистических, тридцать восемь римских, 75 поздне римских и 64 византийских объекта. В окрестностях города Лод, которому свойственны известняковые и доломитовые породы, образовавшие в значительной степени каменистый ландшафт, было обследовано девятнадцать эллинистических, сорок пять римских и сто шесть византийских объектов.

Исследования показывают, что до II века население в изучаемых районах было довольно скудным, что связано с римской военной деятельностью. Исходя из тех же исследований, в большинстве районов Палестины плотность населения достигла своего пика именно в византийский период. Кроме роста количества жилых объектов почти в два раза также стоит отметить, что поселенцы в византийский период уже использовали хорошо развитые системы сбора воды. На некоторых участках, например в северной части Голанских высот поселенческий уровень достиг наивысшей точки во время поздне римского периода, задолго до IV века. Археологические находки, полученные в ходе последних раскопок, свидетельствуют о том, что христианизация в IV веке не может рассматриваться как переломный момент в истории Палестины, а общепринятое разделение между поздним Римом и Византией сделана из хронологических соображений и основано, главным образом, на происходивших политических и религиозных событиях.

Фактически, II век и, не смотря на настигнувший Византийскую империю кризис, III век стали наилучшим временем для палестинских городов и сельской местности. Во многих частях страны не затронутых еврейскими восстаниями I и II веков, население продолжало непрерывно расти. Примерами таких поселений могут служить Шилоа и Бет-Эль в Самарии. В других частях страны, пострадавших в ходе двух римско-иудейских войн и восстания Бар-Кохбы, открывается другая картина: развитие этих районов останав-

ливаётся и возобновляется лишь с началом интенсивной переселенческой деятельности. Такая участь постигла древний город Кирьят – Сефер и небольшое поселение Хурват Итри около него – город был разрушен римлянами во время Второй римско – иудейской войны. Похожая картина открывается и на севере Палестины: поселение Мадждадь Шамс в Шаронской равнине, а также небольшие поселения на восточных склонах горы Кармель. Кроме того, в позднеримский период появляются такие поселения, как Тель – Кедеш в Галилее, Тель – Шикмона в регионе Кармель. Эти города окружали небольшие деревни с фермерскими хозяйствами. В целом, за позднеримский период не только появилось много новых поселений, но и прежние значительно расширились – крупные деревни превратились в города, а небольшие сельские поселения стали полноценными деревнями⁴⁵.

Заметные изменения произошли в «стабильно населённых пунктах», где жилище и сельское хозяйство было развито задолго до этого периода. Археологические исследования, проведённые в последние годы, показывают, что благоприятные районы значительно расширились за счёт того, что огромные залежи земли были приспособлены для пахотного использования. Например, регион Самария был «стабильно населённым» и до периода Позднего Рима. Тем не менее, исследования в этом регионе показали, что в данный период произошло удвоение числа оседлых участков. До позднеримского периода многие части этого региона использовались в качестве пастбищ и охотничьих угодий, но впоследствии они стали полноценными пахотными территориями. Это «второстепенные» территории были введены в эксплуатацию путём террасирования горных склонов. Этот процесс вынуждал фермеров инвестировать огромные средства в удаление камней и последующее выравнивание почвы, но именно это имело важнейшее значение для быстрого роста в стабильных районах.

⁴⁵ *Aviam M. Christian Galilee in the Byzantine period // Galilee through the Centuries: Confluence of Cultures / ed. Eric M. Meyers. – Winona Lake, 1999. – P. 77.*

Резкое изменение в структуре расселения Палестины произошло в период Позднего Рима, которые не были густо населены. До позднеримского периода земледельцы (фермеры) предпочитали не селиться в этих районах, поскольку они были либо болотистыми, либо имели просто не пригодную почву для земледелия. Другие районы были покрыты густой растительностью, и, чтобы сделать их пригодными для работы требовалось массово её вырубить. Одной из самых больших проблем в большинстве районов Палестины является отсутствие источников питьевой воды. Археологический материал, обнаруженный в последние годы, ясно показывает, что перемещение населения в эти маргинальные области уже началось в конце Римского периода. Демографическое давление со стороны стабильных населенных пунктов заставило фермеров, в основном мелких, переселяться на эти маргинальные территории, постепенно осушая болота и вырубая леса. Заметное увеличение количества и плотности поселений наблюдается в различных анклавах, которые не были заселены до этого периода. Отличным примером такого региона является Хермон, где, несмотря на высоту и суровые климатические условия, местное население умело разрабатывало передовые методы интенсивного земледелия и построило множество жилых и хозяйственных помещений на склонах гор. Район Одем вблизи Голанских гор, для которого были характерны сложный рельеф и отсутствие постоянных источников воды, был заселён лишь в начале III века. Высыхание болот в Изреельской долине привело к расчистке обширных участков земли вблизи города Скифополис и увеличению плотности поселений в этой области⁴⁶. Район Кармель, такой же лесистый, каменистых, с отсутствием постоянных источников воды также начал заселяться только в конце Римского периода⁴⁷. Некоторые районы Шаронской долины, недалеко от Кесарии, стали густонаселёнными во II – III веках, когда болота были уже осушены, а леса вырублены. Этот процесс осу-

⁴⁶ *Binyamin I, Roll I. The Legio-Scythopolis Road // British Archaeological Reports, International Series 141. – Israel, 1982. – P. 129.*

⁴⁷ *Elgavish Y. Shiqmona: on the Seacoast of Mount Carmel. – Tel Aviv, 1994. – P. 106.*

ществлялся не под руководством местных властей или богатых землевладельцев, а мелкими земледельцами, которые были вынуждены осваивать эти залежи, гонимые растущим спросом на населённые пункты и продовольствие.

Очень сложно проследить стабильную связь между христианизацией Палестиной и её экономическим подъёмом и приростом населения. Прежде всего следует отметить, что в экономических процессах было задействовано всё население Палестины – евреи, язычники, самаритяне, оседлые кочевники, и, конечно же, христиане. Успешное экономическое развитие скорее можно объяснить тем фактом, что Палестина управлялась Римской империей – политической организацией, которая наделила палестинское население такими политическими и экономическими преимуществами, которыми они редко обладали до и после этого периода. Изменения поселения были результатом благоприятных условий, созданных правителями, отсутствие военной напряжённости в течении длительного времени и наличие торговой сети огромного масштаба в пределах Римской империи. Несмотря на то, что Римское правительство рассматривало только свои собственные организационные потребности и практически не участвовало непосредственно в развитии страны, в конечном итоге римлянам удалось создать физическую инфраструктуру, в которой мог бы произойти экономический взрыв. Города Палестины действительно процветали в позднеимперийский период, но это явление больше преобладает в сельской местности, где процесс расширения поселений берёт начало уже в период Второго Храма и активно протекает в III – IV вв, подкрепляемый реформами Диоклетиана. Именно такие районы достигли своего пика в византийский период.

В противовес широко распространённому мнению о том, что расширение поселений является уникальным для Палестины и стало возможным благодаря христианизации, можно привести данные о других регионах империи в этот же период. Как утверждает в своей статье Дорон Бар, очень похожие

процессы наблюдаются в Северной Африке и Сирии, но самые близкие по показателям процессы происходили в Восточной Иордании⁴⁸. Эти регионы также находились под влиянием римской администрации, но не имели священного статуса. Палестина наравне со многими другими провинциями Римской империи являлась частью огромной экономической системы, которая позволила населению и городам (поселениям) достичь своего максимума. Это проявляется в высокой плотности населения, большом количестве поселений и в соотношении возделываемых земель к засушливым.

Обширные археологические исследования, проведённые в течении последнего десятилетия на значительной территории Израиля, позволяют пересмотреть утверждение о том, что ключевую роль в экономическом подъёме Палестины сыграло распространение паломничества и строительство церквей и монастырей. Для основания данного предположения Донор Бар использует обновлённую карту церквей византийского периода. На её основе он приводит свою классификацию палестинских церквей: мемориальные церкви на святых местах; городские церкви; монастырские церкви и общинные церкви по всему сельскому сектору⁴⁹. Карта византийских церквей достаточно обширна, всего она включает более 450 церквей, которые могут быть разделены на представленные категории. Больше половины составляют общинные церкви в сельской местности, а мемориальные церкви, построенные на пожертвования, составляют примерно 10 процентов от общего количества церквей. Ранее было установлено, что большинство церквей до V века было построено в виде «импульсов» имперской деятельности, проводимой под эгидой различных императоров. Процесс строительства церквей в сельской местности был гораздо более продолжительным и растянулся на весь византийский период, и не обязательно был связан с какими – либо крупными по-

⁴⁸ *Bar D. Population, Settlement and Economy in Late Roman and Byzantine Palestine (70-641 AD) // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 67, No. 3. – London, 2004. – P. 315.*

⁴⁹ *Ibid. – P. 309.*

литическими изменениями. В течении IV и V веков большая часть человеческих и финансовых ресурсов была направлена в городские поселения, а также поселения вблизи святых мест по двум причинам. Во-первых, это было обосновано попыткой империи превратить Палестину в христианскую «сакральную землю». Во-вторых, сосредоточение деятельности в городах связано с тем, что именно они являлись «полем битвы» против язычников. В городах проживала интеллигенция и состоятельные люди, а именно они первыми переняли новую религию довольно легко, но зачастую только внешне. С точки зрения христианских правящих кругов христианизация городского населения имела первостепенное значение. Обращение сельских жителей в новую религию требовало иных форм воздействия. В первой половине византийского периода появляются церкви в святых местах, например в Вифлееме и Иерусалиме, но количество деревенских церквей было ограничено⁵⁰. Во второй половине византийской эпохи, примерно с 450 года, как свидетельствуют раскопки и надписи на самих церквях, большинство церквей уже строится в сельской местности. Западная Галилея является одним из регионов, где подобное явление особенно заметно, так как там были найдены десятки церквей, датируемые V и VI вв. Раскопки в таких местах, как Сухмата (деревня, находящаяся в 25 км севернее от города Акко), Хурват Хешек и Хурват Айрав, демонстрируют почему вторая половина II века занимала центральное место за весь период христианизации. Церкви, этого региона отражают экономическое процветание, характеризующее сельскую местность в византийский период, так же, как и церкви в других регионах Палестины.

При рассмотрении о влиянии христианизации на развитие Палестины, важно помнить, что к IV веку далеко не всё население Палестины было христианами. В городах процесс преобразования происходил достаточно, и к середине IV века большинство городского населения уже приняли христианст-

⁵⁰ *Bar D. Population, Settlement and Economy in Late Roman and Byzantine Palestine (70-641 AD) // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 67, No. 3. – London, 2004. – P. 311.*

во. Тем не менее, можно встретить сведения о том, что в некоторых городах и районах преобладают языческие традиции. Этому свидетельствует храм Пана вблизи Кесарии Филипповой или небольшие языческие святыни Хермонского горного хребта, датируемые V – VI веками. Продление процесса христианизации особенно заметно в связи с разрывом между относительно большим числом мемориальных церквей, возведенных в первой половине византийского периода, и скромным числом общественных церквей, построенных на этом этапе. Крупные сельскохозяйственные районы Палестины, такие, как Голаны, Галилея и Самария, населяло еврейское или самаритянское большинство, которое активно противостояло любым попыткам христианизации. Еврейское, самаритянское и языческое население, составляющее большинство населения сельскохозяйственных районов, очень медленно усваивало социальные, технические и религиозные инновации, поэтому процесс христианизации в них завершился на более позднем этапе. Представляется, что процесс христианизации Палестины продолжался на протяжении всего византийского периода и завершился спустя годы после формирования карты святых мест. Главные достижения христианизации в сельской местности были достигнуты в VI веке, когда было построено большинство общинных церквей в Иудее, Западной Галилеи, около пустыни Негев. Период, когда христианизация достигла своего пика с точки зрения географического распространения совпадает с началом экономического регресса Палестины. Самаритянские восстания V и VI веков, эпидемия чумы в VI веке и политические трудности этого периода оказали заметное влияние на экономику и уровень населения регионов Хермон, Галилея, Кармель и Изреельской долины.

Существует широко распространённое мнение о том, что строительство мемориальных церквей оказало значительное влияние на развитие палестинской экономики. Несмотря на огромные суммы, пожертвованные императорами и богатыми христианами, на которые были построены хосписы,

церкви и монастыри, влияние этих щедрых вложений было очень ограниченным и малозначительным. Строительство первых христианских учреждений в Вифлееме, у реки Иордан и районов около Галилейского моря несомненно дало заработок каменщикам, строителям и плотникам, но это лишь небольшая доля рабочей силы в Палестине. Строительство этих религиозных структур финансировалось за счёт личных благотворительных источников, не относящихся к местному рынку⁵¹. Строительство стало возможным не за счёт «естественного» экономического прогресса, который мог бы привести к расширению местной экономики, а за счёт единоразовых проектов. Строительство церквей в святых местах оказало краткосрочное положительное экономическое влияние, но имело меньшее значение для долгосрочных экономических процессов, характеризующих этот период.

Паломничество, несомненно, было важным фактором в экономике византийской палестины, но оно повлияло на экономику определённых районов и городов. Паломники передвигались по определённому маршруту, от одной святыни к другой. Примером может послужить, пожалуй, самый популярный маршрут между Иерусалимом, Иерихоном и Иорданией. Влияние паломников на экономическое поселений, находящихся около святых мест значительно, но всё же второстепенно.

Возникновение монастырей также на протяжении долгого времени расценивалось как один из значительных факторов, повлиявших на расширение экономики византийской Палестины. Недавние археологические раскопки показывают, как располагались монастыри на территории Палестины. Монастыри, датируемые серединой V века, строились в уединённых местах, в большинстве случаев в сельской местности и представляли из себя самостоятельные сельскохозяйственные и экономические единицы⁵². Монастыри, расположенные вдоль паломнических маршрутов, например монастыри в

⁵¹ *Hunt D.* Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, AD 312–460. – Oxford, 1982. – P. 137.

⁵² *Ibid.* – P. 138.

Иудейской пустыне, существовали в большей степени за счёт пожертвований. Широкое распространение монастырей в Палестине следует рассматривать не как следствие экономической экспансии, а не как её причину.

До недавнего времени считалось, что изменения в структуре поселений и экономики Византийской Палестины были связаны с процессом христианизации региона в этот период. Недавние археологические исследования показали, что литературные источники сделали большой акцент на религиозных аспектах данного процесса. Данные археологических исследований позволяют сделать вывод о том, что демографические изменения, характерные для этого периода, связаны с тем, что Палестина была частью Римской и Византийской империй. Именно этот фактор дал местному населению различные экономические и политические выгоды.

После двух неудачных еврейских восстаний ситуация в регионе стабилизировалась и население приняло римскую власть, начался период процветания. Главная причина этого явления – благоприятные условия, сложившиеся в рассматриваемый период: со II по VI века Палестина пережила период спокойствия, в котором не было значительных войн, эпидемий и землетрясений. Несмотря на то, что продолжительность жизни на протяжении всей античности оставалась низкой, в течении пятисот лет уровень населения, проживающего в этой области, неуклонно росло, а вместе с ним росло количество деревень и площадь обрабатываемой земли. Растущее население нуждалось в стабильном снабжении продовольствием, и именно по этой причине в тех местах, которые считались долгое время непригодными для возделывания и оставались пустынными, появляются деревни. В отличие от других регионов Римской империи, особенно в её западных частях, аналогичный процесс произошёл в I –II веках, на римском Востоке в целом этот процесс начался в V веке и отразился как в городских, так и в сельских районах.

В таком контексте представляется, что степень влияния процесса освящения региона на динамику расселения была лишь незначительной.

Строительство монастырей и церквей не было причиной экономического подъёма региона, а наоборот является одним из его результатов. Сотни церквей, построенных в Палестине за рассматриваемый период, фактически являются лучшим доказательством финансовых возможностей населения.

В позднеримский и византийский периоды проходило три параллельных процесса, связанных с экономическим подъёмом. Первый – последовательное увеличение населения и количества поселений, процесс, который начался в начале Римского периода (60 – 70 гг. н.э.) и завершился примерно в середине V века. За это время Палестина достигла своего пика в численности населения и возникновении новых поселений. Второй – процесс христианизации, который достиг своего апогея в течении VI века, поскольку к этому времени большинство местных язычников приняли христианство. Третий – широкое распространение святых мест в разных частях региона.

В первой половине византийского периода влияние христианства на расселение едва ли ощущалось и его влияние на местную экономику было очень ограниченным. Только рассмотрение Палестины как части Восточной Римской и Византийской провинций даст нам полное объяснение экономического процветания, характеризующего этот период, и беспрецедентного роста населения.

1.2 Археологическое изучение палестинских святынь

Изучение христианских древностей имеет очень давнюю историю. Оно берёт начало с христианизации Константином Великим Палестины и начатых императрицей Еленой «благочестивых раскопок», которые берёт своё начало в 326 году и, по сути, продолжают до сих пор. Стремление «материализовать святость» каким – либо образом проявилось на ранних этапах развития христианской церкви и оставило глубокий след в формировании всей христианской культуры. Необходимость в наличии «материальной свя-

тости» объясняется необходимостью человеческого сознания увидеть материальное воплощение веры – потрогать, увидеть, ощутить свою причастность. Эту возможность могло обеспечить наличие реликвий.

Прибыв в Палестину, посланники Константина столкнулись с рядом трудностей. Со времени жизни Христа прошло три столетия, которые характеризуются горячим противостоянием между язычеством и христианством, которое отразилось на топографии святых мест. Трудно ответить, возможно ли, с точки зрения даже современной науки, отыскать реальные места, упоминающиеся в Новом Завете, так как надёжных письменных источников сохранилось крайне немного, а топографические были настолько изменены за византийскую эпоху, что материал не всегда даёт ясную картину о предшествующем трёхсотлетнем периоде. На Никейском соборе в 325 г. император Константин, по сути, постановил цель одного из направлений своей работы – «открытие» святых мест Палестины и, главным образом, Иерусалима, а также огласил план её достижения. Буквально за несколько лет археологическая кампания Константина достигла колоссальных успехов: была найдена Голгофа, а на ней построена базилика. Весомый вклад в развитие сакральной позднеантичной археологии внесли женщины из императорской фамилии – императрица Елена и Евтропия. Благодаря их активной работе был обретен Святой Крест, построены церкви у Мамврийского дуба, на Масленичной горе и в Вифлееме.

В середине XX в. после обнаружения кумранских рукописей, учёными – католиками была выдвинута гипотеза о том, что в первые века нашей эры на территории Палестины могла существовать иудео – христианская церковь. По их мнению, эта церковь стремилась принять Христа, но одновременно сохранить следование закону Моисея и часть обрядов иудаизма.

Данная гипотеза за короткий срок обрела и яркую поддержку и острую критику. Опираясь на свою гипотезу, её авторы активно искали особые памятники, которые могли бы её визуализировать, но допустили при этом серьё-

ёзную ошибку: они рассматривали возникновение христианской иконографии, эпиграфики, архитектурной традиции и других видов религиозных древностей примерно на 200 – 250 лет раньше, чем те фактически появились. Сторонники гипотезы приводили в качестве основных доказательств большое количество пещер, обнаруженных вблизи святых мест, аргументируя это своим предположением о том, что данные пещеры могли использоваться таинств, особенно для крещения и совместных трапез. Разнообразные граффити в больших количествах были восприняты учёными как специальная система знаков и символов, которой пользовались иудео – христиане. В совокупности, эти факты выглядели довольно убедительными, однако при их отдельном рассмотрении, элементы гипотезы становятся уязвимы.

Обнаруженная к концу XIX века коллекция оссуариев⁵³ в одной из пещер горы Искушения была представлена как одно из доказательств иудео – христианской общины. Среди граффити, изображённых на оссуариях, учёными были обнаружены имена «новозаветного звучания»: Иуда, Саломея, Иисус и другие. Рядом с именами были процарапаны знаки креста и даже один крест латинской формы с четырьмя греческими буквами.⁵⁴ На основе обнаруженных надписей, учёными было сделано предположение, якобы в I – II вв. иудеев, принявших христианство, также как и раньше хоронили на старых родовых кладбищах, указывая на их конфессиональную принадлежность рисунком креста.

Данная теория была дискредитирована уже в 1960 – х годах. Михаэль Ави – Йона говорит, что шанс найти хотя бы крохотное иерусалимское христианское кладбище первых веков нашей эры близок к нулю. Позже выяснилось, что пещера, в которой Клермон–Ганно нашёл оссуарии, вовсе не кладбище, а всего лишь хранилище: в ней не было обнаружено мест погребения.

⁵³ *Оссуарий* – ящик, урна или здание для хранения костных останков. В русском языке синонимом данного понятия может служить слово костница.

⁵⁴ *Clermont – Genneau C. Epigraphes heraiques et grecques sur des ossuaires juifs inedits // RA (3 ser.). Vol. 1. – Paris, 1883. – P. 261.*

Оссуарии стояли один на другом, их крышки были перепутаны, а кости перемешаны с мусором. «Латинский» крест датировался византийским периодом и не имел отношения к I – III векам. Проведённые позже комплексные исследования оссуариев установили, что изображения крестов также, как и другие знаки, служили маркировкой для правильного накрывания оссуария крышкой.⁵⁵ Учёные, занимавшиеся исследованием оссуариев, выступают против попыток дать христианское объяснение каких-либо элементов обряда и знаков: именно у иудеев Палестины в I в. до н.э. – II в. н. э. была распространена традиция вторичного захоронения костей. Подобная традиция у первых христианских общин пока не обнаружена.⁵⁶

В наши дни ряд западных школ специально ориентирован на изучение иудео – христианства, но всё – таки противников данной теории больше, чем сторонников. Многие учёные предлагают отказаться совсем от довольно неудачного термина «иудео – христианство», так как речь идёт о евреях, принявших христианство полностью. Кроме того, известны случаи не только о крестившихся евреях, но и о самаритянах и язычниках, принявших христианство. Тем не менее, споры о существовании иудео – христианства далеки от завершения и в литературе многих западных стран археологическая теория францисканцев держит уверенные позиции.

С IV века Святая Земля стала играть ведущую роль в формировании традиций церковной архитектуры, иконографии, прикладного искусства. В основу легла традиция почитания святых мест, которая в свою очередь пошла от потребности в наглядных, доступных всем свидетельствах истинности христианства. После начала работы Константина Великого по восстановлению христианских реликвий, Иерусалим быстро стал Святым Городом: языческие капища сменили базилики, возведённые на обрётённых местах библейской истории.

⁵⁵ *Беляев Л.А.* Христианские древности: Введ. в сравн. изучение. – СПб., 2000. – С. 26.

⁵⁶ Там же. – С. 27.

Кроме обретенных христианских святынь, связанных с жизнью Христа, но и связанные с Ветхим Заветом. Из ветхозаветных святынь особо почитаемыми были могилы праведников древности, пророков, праотцов, царя Соломона. На местах, связанных с основными событиями земной жизни Христа были возведены базилики, что позволяло паломникам совершить на самом сакральном месте богослужение или даже таинство. Еленой и Константином базилики были построены у дуба в Мамре, в Вифлееме – месте рождения Христа, на Голгофе – месте великого Воскресения и на Елеонской горе – месте вознесения Христа. Таким образом, начала складываться карта святынь, посещаемых пилигримами.

Иерусалим находился в трёх днях пути от Кесарии – ближайшего порта Палестины. В Кесарию паломники обычно добирались морем из Константинополя или шли через Малую Азию до Тарсиса и Антиохии в Киликии.⁵⁷ Позже этот сухопутный маршрут негласно назовут «путь пилигримов». Маршрут проходил вдоль главной береговой дороги Виа Марис, которая соединяла Антиохию и Александрию. Дорогу путников значительно облегчали сеть постоянных дворов и странноприимных домов, строительство которых санкционировал императорский двор.

Большинство из обретенных святынь и церквей, построенных возле них, известны и в наши дни, но история их обретения и сложения системы христианских ценностей претерпела множество исторических перипетий. Дохристианское освоение, византийское преображение в III – IV веках, вторичное использование в раннемусульманскую эпоху, строительство в эпоху крестоносцев также наложили ряд неточностей из-за ошибочных датировок и интерпретаций, а также некорректного привлечения письменных источников.

Начиная с IV века и до нашего времени храм Гроба Господня является одним из главных предметов изучения в Иерусалиме. Сразу после возведения он стал образцом для христианского храмового искусства. Несмотря на мно-

⁵⁷ *Беляев Л.А.* Христианские древности: Введ. в сравн. изучение. – СПб., 2000. – С. 26.

гочисленные перемены, храм сохранил частицы облика здания, построенного самим Константином.

Материал, который удалось собрать к XX веку, в основном состоит из анализа письменных источников, архитектурных обмеров и ещё не многочисленных к тому моменту вскрытий. Он был обобщён в известном труде учёных – доминиканцев из Библейской школы Винсена и Абея, который вышел в 1914 – 1926 годах, но не потерявшем своё значение и в наше время. Точкой отсчёта для всех последующих работ стал фундамент базилики Константина, открытый теме же учёными перед Первой мировой войной.

Активные археологические работы начались при реставрации храма в 1960–х годах. Реставрационными работами руководил французский архитектор Куаснон, написавший достаточно объёмный труд по этой теме. Позже здесь работали греческие, французские, испанские и британские учёные.

Судя по данным раскопок, храм Гроба Господня располагался на небольшой горе вблизи Иерусалима, где с IX в. до н.э. располагалась каменоломня. Рядом с ней находилась Голгофа. К началу нашей эры карьерные работы были давно прекращены, а на склонах карьера совершались захоронения, о чём свидетельствуют несколько найденных гробниц. Та, которая почитается как Гробница Христа, находится у подножия западного склона. В конце XX века рядом с ней был открыт ещё один склеп, известный сейчас как «Гробница Иосифа Арамейского»⁵⁸. Во второй половине II века императором Андрианом на ней был построен храм Венеры на северной стороне открытого форума, на высокой платформе. При раскопках были найдены остатки римских кладок, которые могут быть отнесены к зданию храма и зданий, находившихся рядом, но сведения о них очень смутны, большинство ранних строений были уничтожены при строительных работах Константина. Куаснон считал, что работы, предпринятые в IV в. кардинально изменили вид за-

⁵⁸ *Biddle M.* The Tomb of Christ: Sources, methods and a new approach. – London, 1999. – P. 113.

брошенного карьера. Часть старых карьеров вокруг Голгофы были скрыты для того, чтобы она вместе с Гробницей Христа возвышалась над окрестностью.

Объект хранил в себе много сюрпризов, которые стали открываться по мере углубления работ. В 1970 году под полом современного греческого кафоликона были обнаружены остатки апсиды IV века. Первая апсида была направлена на запад, в сторону Гробницы, что противоречило общепринятым церковным канонам. Вход в церковь находился с восточной стороны от главной улицы Иерусалима. От входа ступени вели к первому атриуму, а из него попадали в Мартирион через центральный и два боковых входа. К западу от базилики находился второй атриум – широкий открытый двор, окружённый колоннадой с трёх сторон. В его юго – восточном кругу возвышалась Голгофа. Гроб Господень же находился западнее, за пределами второго атриума. Предположительно, Гробница изначально представляла из себя не более чем просто скалу с вырубленной в ней небольшой пещерой. К середине IV в. (к концу правления Константина) вокруг неё была выстроена ротонда, диаметр которой достигал почти 35 м, и венчала ее деревянная крыша, похожая на огромный шатёр. Одна из её стен сохранилась как основание современной ротонды. С конца IV в. это сооружение стало именоваться Анастасис.

Комплекс Храма Гроба Господня состоял из следующих структур: сама Гробница и окружающий её Анастасис (ротонда), «Трипортик» - внутренний двор, обрамлённый колоннадой с юга, востока и севера, «Мартирион» - базиликальная церковь и атриум – главный двор перед церковью. Подобное описание храмового комплекса встречается у Евсевия Кесарийского.

Стена ротонды сделана из тесанного камня и опирается на скалу. Её высота превышает 11 м. Внутри, вдоль стены, расположен концентрический круг из 12 колонн, которые окружают находящуюся в середине гробницу. Она немного двинута к западу от центра и попадает на пересечение осей, проходящих через три апсиды. Во время раскопок также были обнаружены

остатки стены, проходившей между концами северной и южной апсид⁵⁹. Вероятно, она служила основанием алтарной преграды. Главный вход располагался на восточном фасаде, а боковых было четыре: по два с каждой стороны.

Время возникновения первой Ротонды так и не было окончательно установлено. Кондаков придерживался мнения, что она была построена в первые пол века программы Константина. Куаснон, в свою очередь, говорил о двух этапах строительства: изначально гробница представляла из себя обычный мавзолей, находившейся среди открытого двора и окруженный колоннами, а работы по созданию Анастасиса завершились к середине IV века. Виргилио Корбо, возглавлявший службу латинского патриархата, не согласился с точкой зрения Куаснона и выдвинул предположение, что Анастасис был сразу задуман как крытая постройка⁶⁰. Учёные разошлись во мнениях о реконструкции верхней части Ротонды, но в отношении самого её плана они придерживались единого мнения.

О дальнейшей судьбе храма Гроба Господня больше рассказывают письменные источники, чем археологические материалы. Он в разы успешнее пережил захват Иерусалима персами в 614 г., нежели другие церкви. Мартирий простоял до 1009 года. Сначала халиф аль – Хаким приказал конфисковать из него литургические сосуды, светильники и прочие ценности, а затем распорядился разрушить саму базилику вместе со скалой Голгофой и Гробницей. После этого разрушения Гробница перестала быть монолитной скалой с высеченной в ней пещерой. Со временем она превратилась в архитектурную конструкцию. Предположительно, первые восстановительные работы начались уже в 1010 – 1020-х годах по инициативе Константинополя, с разрешения мусульманского правительства. Завершение реконструкции учёные относят к времени Константина IX Мономаха, к 1046 – 1048 годам. Сама

⁵⁹ *Corbo V.C. II Santo Sepolcro de Gerusalemme. Aspetti ar-chaеologici dalle origini al periodi crociato. Vol. 1. – Jerusalem, 1981. – P. 188.*

⁶⁰ *Corbo V.C. II Santo Sepolcro de Gerusalemme. Aspetti ar-chaеologici dalle origini al periodi crociato. Vol. 2. – Jerusalem, 1981. – P. 237.*

базилика больше не восстанавливалась, но Ротонда и Голгофа были созданы заново. Кладки этого времени особенно выделяются благодаря кирпичу. В XII веке крестоносцами была построена церковь к востоку от Ротонды, в строение которой была почти полностью включена часть здания Анастасиса.

О гробнице, находящейся внутри церкви Гроба Господня, известно не многое. Точно датировать её сооружение не представляется возможным, так как археологический контекст объекта сильно повреждён неоднократными разрушениями и перестройками. Скорее всего, изначально она представляла из себя прямоугольную камеру с погребальным ложем в аркосолии вдоль северной стены, аналогичной гробницам того периода. Поблизости от гробницы Христа были найдены похожие гробницы, например «Гробница Иосифа Аримафейского». Вероятнее всего, находящиеся рядом гробницы были уничтожены с целью выделить ту гробницу, которая почитается как Христова. Сама гробница – погребальная скамья в аркосолии, закрывалась каменной облицовкой. В паломнических дневниках при описании святыни указывается защитный экран с тремя круглыми окнами, который отделял помещение, где находились сами пилигримы, от смертного ложа. В своём описании иерусалимского богослужения путешественница Эгерия упоминала, что в определённой части службы патриарх заходил за «решётку» (т.е. входил в гробницу), и совершал там необходимую молитву. Созданная в XVI веке новая облицовка Эдикулы окончательно скрыла детали, оставшиеся после разрушения Гробницы аль – Хакимом.

Кроме истории самой Гробницы также много вопросов остаётся о самой Голгофе. Сведения о почитании скалы Кальварии как точного места Распятия появляются только в византийский период, а именно в V – VI веках. Как показали археологические работы, в период стройки Мартириона часть Кальвария была жилой. Есть предположение, что там располагался лагерь строителей: слои обживания находятся на одном уровне с засыпкой под основание базилики и западного двора. Кроме того, была обнаружена большая

печь, стоявшая на намазанном полу. Если бы данный участок был местом массового поклонения, то маловероятно рабочим разрешили бы там селиться. В ходе раскопок были также обнаружены артефакты, связанные с языческими культами, например небольшой алтарь для возлияний, который был найден восточнее скалы, указывает на то, что там мог находиться храм Венеры⁶¹. На основании этого, можно смело предположить, что до создания храмового комплекса Гроба Господня Голгофой назывался обширный район в пригороде Иерусалима, а после возведения храма это название закрепилось за небольшим скальным выступом.

Голгофа была известна и почитаема не только из-за распятия Иисуса Христа, с ней также связан ряд легенд. Люди верили, что под скалой Кальвария находится «пещера Адама», на Голгофе расположен «пуп Земли», а в одной из церквей храмового комплекса хранится «кольцо Соломона», помогавшее при строительстве Первого храма.

Наиболее популярной стала «пещера Адама». Францисканцы пытались использовать эту легенду как одно из доказательств существования иудео – христианства. Согласно гипотезе, иудео – христиане верили, что не только могила Адама находится под скалой, а также и расщелина, через которую Христос спустился в ад. Один из приверженцев гипотезы, Багатти, опирался на апокриф «Пещера сокровищ» - рассказ об останках первочеловека, которые Ной взял с собой на ковчег, а после потопа поместил в «центре мира», то есть в «Пещере сокровищ» на Голгофе⁶². Самые древние версии апокрифа появились уже после жизни Константина, в христианском обиходе он укрепился в VI веке. Идея погребения Адама на Голгофе имела для христиан глубокий смысл, так как позволяла ассоциировать с комплексом храма Гроба Господня такие ветхозаветные сюжеты, как жертвоприношение Авраама, но уже в древние времена она подвергалась критике.

⁶¹ *Biddle M.* The Tomb of Christ: Sources, methods and a new approach. – London, 1999. – P. 141.

⁶² *Bagatti B.* Note sull' iconografia di «Adamo sotto il Calvario». – Roma, 1977. – P. 27.

Археологических данных не достаточно, чтобы пролить свет на историю с «могилой Адама». Небольшое углубление в скале Кальвария, которое люди принимали за саму могилу, было закрыто опорной стеной при строительстве Адриана, следовательно, оно не было почитаемым. Во время работ IV века строители снесли стену на 70 см выше нынешнего пола пещеры, но никак её не оформили. В византийских источниках следы человеческого восприятия легенды появляются только в VII в. Если бы пещера действительно была массово известна, то была бы непременно включена в рассказы о погребении Адама. По всей видимости, именно тексты и дали начало объекту.

Не только Иерусалим прославился своими почитаемыми святынями. Вифания известна как деревня, в которой жили Марфа, Мария и Лазарь (Иоанн. 11). Главной достопримечательностью для паломников стала гробница Лазаря и возведённая над ней церковь. О церкви упоминают Иероним Блаженный и Эгерия. До наших дней сохранились только фрагменты мозаичного пола, датируемого IV веком. Землетрясение разрушило храм в V в., но он быстро был восстановлен. Позже храм перестраивали и крестоносцы, и мусульмане, которые тоже верят в воскрешение Лазаря и почитают его гробницу. С I в. здесь осталось кладбище с большим количеством погребений, так что в IV в. поиск подходящей могилы и пещеры не представлял особых трудностей.

В 1950 г. в Вифании была обнаружена пещера с граффити и рисунками красной краской на стенах. Первыми находку опубликовали францисканские учёные, определив находку IV веков и предположив, что это могло быть одно из вероятных мест Тайной Вечери. В исследованиях французских учёных – доминиканцев граффити отнесены к периоду IV – VII вв. К сожалению, ни тексты, ни кропотливый анализ памятника не позволили соотнести находку с определённым топонимом. Судя по форме, пещера – это древняя цистерна, которая была превращена в памятное место в IV – VII вв., которая позже всё

– же была забыта. Не исключено, что её почитали как дом Марфы и Марии, но в эпоху крестоносцев о пещере уже не знали.

Ряд важных христианских памятников связан с Гефсиманией. К концу IV века были известны сама «Гефсимания» и сказала «Моления о чаше». В начале XX века был обнаружен храм, в котором были найдены фрагменты мозаичных полов двух уровней, очевидно, византийского периода. Данные археологических исследований говорят о том, что в римское время пещера использовалась как хозяйственное помещение. Само сооружение очень обширное (прим. 11 x 8 м.), с четырьмя внутренними опорами. Сохранились, также, остатки масляного пресса и цистерны для воды. Некоторые исследователи, изучавшие эту пещеру, видят в ней пещеру, которую паломники ещё с IV века характеризовали как место «Тайной Вечери». При её описании у путешественников упоминались цистерны, столы, каменные «ложа», «троны» Христа и учеников и т.д. У посещавших Палестину в византийский период был обычай ритуальной совместной трапезы, которую они вкушали в память о Тайной Вечери подобно Христу и его ученикам. Не маловажно вспомнить и происхождение слова «Гефсимания»: и по-еврейски, и по-гречески оно производится от слова «маслодавальня».

В Гефсимании находится одна из важнейших святынь православия – гробница Девы Марии. Церковь, построенная здесь, датируется не ранее 440 года, простоявшая, вероятнее всего, до персидского нашествия в 614 году. От храма сохранилась его подземная крестообразная крипта, сделанная из чёрного базальта, относящаяся к византийскому периоду. Точная дата «гробницы Девы Марии» не ясна, за основу были взяты аналоги скальных некрополей, свойственных этому району⁶³. Вероятно, комплекс был создан так же как комплекс Гроба Господня – благодаря выделению ранней скальной гробницы, и должен был соответствовать представлениям паломников о её нахождении в долине Кедрон. Исследователям удалось обнаружить в пещере по-

⁶³ *Bagatti B., Piccirillo M., Prodomo A. New discoveries at the tomb of Virgin Mary in Gethsemane. / trans. L. Sciberras. – Jerusalem, 1975. – P. 36.*

гребальную «лавицу», на которой, согласно преданию, лежала Дева Мария. Она покрыта большим количеством щербин, видимо оставленных паломниками. С лицевой стороны ложе закрывала мраморная трансенна XII века с тремя большими отверстиями, позволявшими паломникам прикоснуться к боковой стороне «скамьи».

Ещё одно важное место, неоднократно упоминаемое в Евангелие и особо почитаемое паломниками – Елеонская гора. Она известна как место неоднократных встреч Иисуса с учениками и Вознесения Христа. На горе Константином Великим также была возведена базилика, которая была описана Пилигримом из Бордо и Эгерией, она назвала её «Елеонской». В 1910 году были обнаружены её остатки. Место нахождения исследователи легко отыскали по камням, разбросанным почти в радиусе километра. После 7 месяцев работ, учёные наткнулись на фундамент трёхнефной базилики. По меркам Палестины, это была не большая базилика, площадь фундамента составляла всего 30 x 8,6 м. Атриум по периметру окружали колонны. Алтарная часть располагалась под пещерой, переделанной в крипту, куда вели два ряда ступеней. В пещере находилось кладбище I века н.э., но было сильно перестроенное. В пещере не было найдено ничего, что могло бы трактоваться как следы ранних богослужений (до IV века). В итоге, найденную пещеру связали с преданиями о проповеди Христа ученикам. Местом Вознесения считается участок выше по склону от Елеонского храма, где известен ещё один храм IV века, также построенный над пещерой.

В дневниках паломников встречается упоминание ещё одной церкви, которую они называли «Святой Сион». Точное время постройки большой базилики на горе Сион не известно, но уже в V веке здесь видели место Тайной Вечери. Эта базилика была одним из важнейших духовных центров города. В VI веке она выполняла роль епископской кафедры Иерусалима. В ней хранились такие известные реликвии, как камни, которыми побили св. Стефана

(возможно, что его останки тоже хранились в базилике), и колонна, у которой бичевали Христа.

На Масленичной горе также была найдена богатая вилла, украшенная фресками и мозаиками с изображениями цветов, птиц и зданий. В IV веке эти руины считались «дворцом Каиафы». В другой части холма видели дворец Давида, но есть вероятность, что это творец Ирода. Пилигрим из Бордо в своём итинерарии также указал здесь синагогу, отметив, что раньше их было семь.

Один из самых изученных комплексов среди святынь Палестины находится в Назарете. Этот галилейский город почитается как место проживания Девы Марии и святого Иосифа. Здесь же, согласно преданию, произошло чудо Благовещения и прошло детство Спасителя. В городе существует цепочка святынь, характеризующая эти придания – «дом Марии», «грот Благовещения», «мастерская Иосифа» и т.д. Существенная археологическая информация имеется только о церкви Благовещения и окружающим её гротам и по церкви св. Иосифа, находящейся неподалёку. В 1892 году здесь начались первые полевые работы после того, как на участке, находившемся в францисканском ведении, руины византийской эпохи. По-настоящему масштабные археологические здесь были начаты в 1955 г. после сноса храма XVIII века. Раскопками руководил итальянский археолог, профессор Иерусалимской библейской школы, Беллармино Багатти⁶⁴. Исследование объекта под его руководством велась до 1969 года. В 1968 году на этом месте была возведена новая базилика Благовещения, во основание которой было включено несколько византийских кладок. Во время археологических работ здесь были обнаружены могильник бронзового века, прессы для вина и масла, несколько цистерн, а также рвы от фундаментов жилых и хозяйственных построек. Недалеко от найденных комплексов находилось кладбище, на котором встреча-

⁶⁴ Багатти Беллармино // Православная энциклопедия. Т. 4. – М., 2012. – С. 247 – 248.

лись надписи на арамейском языке и на иврите, но оссуариев на нём обнаружено не было.

По мнению Багатти, пещера Благовещения» превратилась в святилище в III веке, а до этого она представляла из себя винодавильню. Тем не менее, по мнению этого же учёного, пещера почиталась уже с I века⁶⁵.

В комплексе пещеры выделяют три уровня. Нижний – предполагаемая винодавильня, верхний – комплексы базилики и монастыря византийского и поствизантийского времени. Базилика была трёхнефная с атриумом, в неё также входил пещерный комплекс (святилище Благовещения и «капеллу Ангела»). Исследователь также отмечал, что в кладке базилики не редко встречаются блоки от неизвестной, видимо существовавшей на этом месте ранее, постройки.

Под полами монастыря, между верхним и нижним уровнями, были обнаружены остатки постройки раннехристианского времени. По – видимому, здание носило культовый характер, имело деревянные опоры и кровлю из черепицы⁶⁶. Стены были сооружены из камня, но само здание ориентировано на восток, что характерно для церквей. Одной из самой загадочных находок стали граффити, оставленные не ранее IV века, написанные по-гречески и явно имеющие паломнический характер. Под полом центрального нефа базилики был обнаружен квадратный бассейн, который был вырублен прямо в скальной породе. Небольшой размер бассейна (1,95 x 2 м.) дал основание считать его купелью для совершения «иудео – христианского» крещения. Изнутри бассейн покрыт штукатуркой и имеет 5 ступеней. Под соседней церковью был обнаружен аналогичный бассейн⁶⁷.

В бассейне также были обнаружены граффити, но учёные сильно разошлись во мнениях. Первоначально в них рассмотрели кресты и корабли. Одни считали, что они были сделаны с целью поддержания сакрального

⁶⁵ *Bagatti B.* Excavations in Nazareth. Vol. I. – Jerusalem, 1969. – P. 199.

⁶⁶ *Ibid.* – P. 223.

⁶⁷ *Ibid.* – P. 227.

смысла сооружения, а другие – что были оставлены уже после запуска сооружения. Все граффити сделаны на уровне одного метра от дна, что соответствует росту ребёнка. Отдельные исследователи сравнивали найденные граффити с «граффити» детей на обоях. Вполне вероятно, что обнаруженные под полами церковей нишей раньше принадлежали винодельческим хозяйственным комплексам. Оба бассейна имеют черты, характерные для типичных отстойников винодавлен: ступени, углубление в углах и канавки для стока. В заполнении бассейна с граффити также был найден кривой виноградный нож. На площадке перед церковью св. Иосифа есть ещё один бассейн, цистерна, силосная яма и другие хозяйственные сооружения, а в 20 метрах от самой «купели» находилась давальная площадка.

Итак, археология Палестины берёт своё начало ещё в первой половине XIX века. За это время была проделана колоссальная работа по изучению артефактов Святой Земли. За последние несколько десятилетий было оспорено несколько теорий, которые основательно закрепились в исторической науке. Чем больше разрабатывалось мелких поселений, тем туманнее становилась зависимость экономического развития Палестины от её христианизации Константином Великим. Влияние паломничества как массового явления на экономику сейчас также является одним из спорных вопросов.

Что касается археологического изучения святынь, связанных с жизнью и деятельностью Иисуса Христа, то здесь основная сложность состоит в утрате множества памятников в результате войн и конфликтов. Фактически, ни один из существующих нынче памятников не сохранился в первоначальном виде. Многие святыни, почитаемые по сей день, представляют собой, в большей степени, комплекс церковей, отчасти претерпевшие переделку, построенных якобы на местах, напрямую связанных с жизнью Спасителя. Этот факт никак не может быть доказан, так как нет никакого письменного источника, содержащего точную информацию об их местонахождении.

Глава 2. Паломничество и монашество в эпоху Поздней античности

2.1. Паломничество в монашеской культуре IV – VII вв.

Паломничество в поздней античности было распространено во всех слоях общества, особенно среди монашества. Монастырская литература Египта, Сирии, Палестины и Малой Азии, датируемая IV веком и позже, уже содержит большое количество описаний монашеских путешествий в Святую Землю. Кроме путешествий к святыням и почитания мучеников, монастырская литература повествует о путешествиях интеллектуального характера – посещение известных современников для овладения монашеской пайдеей. С самого начала IV века одним из главных интеллектуальных центров как для восточных, так и западных монахов стал Египет. Благодаря большому потоку паломников появилась впечатляющая сеть священной топографии позднеантичного Египта, которая включала в себя монастыри, харизматичных современников и святыни местных мучеников. Именно в этот период начинает формироваться паломнический центр Абу – Мина, а также постепенно распространяется и популяризуется культ Святой Феклы.

В отличие от святоотеческих трудов, в которых паломничество почти не упоминается, сирийская, египетская и палестинская литература монашеского движения содержит весомую часть описаний путешествий к святым местам. Однако с этим возникают определённые сложности, так как данная литература мало освещает саму идею паломничества, поэтому из этих источников сложно проследить отношение к паломничеству в монашеской среде. Литература, созданная в монашеских кругах, была в первую очередь ориентирована на правила и наставления, адресованные монахам и благочестивым девам. Она предназначалась для формирования и развития монашеской культуры и в целом не оставляла места для богословских или гипотетических

дискуссий. В качестве примера можно привести «Луг Духовный» Иоанна Мосха – нравоучительную книгу, содержащую повествования о жизни христианских подвижников. В конце VI – начале VII вв. Иоанн Мосх побывал в большинстве монашеских центров Восточной Римской империи, где он собирал истории про святых людей, с которыми он сталкивался. В своём сочинении он неоднократно упоминает странствующих монахов, которые посещали святые места и духовно выдающихся современников, но он нигде не поднимает вопрос о религиозной ценности этих посещений. Автор также не затрагивает вопрос о выражении преданности вере таким способом. Скорее, он изображает эти путешествия в сжатом формате. Об отшельнике, жившего в пещере рядом с поселением Соха он писал следующее: «Куда бы ни вздумал отлучиться старец, – в глубину ли пустыни, или в Иерусалим на поклонение Святому Кресту и святым местам, или на гору Синай для молитвы, или к мученикам, почивающим в дальних местах от Иерусалима – старец был великий почитатель мучеников, и ходил то к св. Иоанну в Эфес, то к св. Феодору в Евхаиты, то в Селевкию к св. Фекле в стране исавров, то к св. Сергию в Сафас, то к тому, то к другому святому – уходя, он ставил свечу и поджигал ее по обыкновению, потом, став на молитву и испросив у Бога, чтобы Он управил путь его, взывал, взирая на икону Владычицы: «Пресвятая Владычице Богородице, я уйду в долгий путь, на много дней. Прими попечение о свече Твоей и сохрани ее, да не погаснет она пред Тобою до моего возвращения. Я же уйду в надежде на помощь Твою во время путешествия». Произнеся эти слова пред иконой, он отправлялся в путь»⁶⁸.

Кроме освещения христианской священной топографии – наиболее посещаемые паломниками места в Средиземноморье – данный отрывок хорошо показывает непрозрачность монашеских писаний в вопросе отношения к паломничеству.

⁶⁸ *Pratum spirituale* 180 // PG 87.3: 3052.

Другая трудность, связанная с агиографическими работами заключается в значительном временном промежутке между событиями, описываемыми в произведениях и созданием самого сочинения. Авторы часто пишут о святых мужчинах и женщинах, с которыми сами никогда не встречались, и тот факт, что они писали истории основываясь на рассказах других людей, ставит под сомнение точность некоторых биографических данных и религиозные представления тех, о ком они писали. Однако, некоторые христианские авторы целенаправленно подчёркивают своё знакомство с героями своих произведений. Феодорит Кирский специально указывает на личное знакомство с героями его произведения⁶⁹. Иоанн Эфесский пользовался информацией из первых рук при создании «Жития восточных святых», поскольку он описывал жития святых из Месопотамии и Сирии которых он сам знал или хотя бы встречал. Кирилл Скифопольский счёл важным сообщить своим читателям, что ему самому довелось пережить некоторые из записанных событий. Он расспрашивал старейшин общины и монахов, которые были знакомы с героями его произведения – Евфимия и Сабы, а также утверждает, что видел своими глазами чудеса, происходившие на могиле Евфимия Великого⁷⁰.

Тема путешествий пронизывает монашескую культуру с самых истоков, что можно проследить в самых ранних произведениях, составленных в этих кругах. Она стала одной из основ формирования идентичности монашеской литературы. Кирилл Скифопольский структурировал жизнь своих героев вокруг идеи путешествия. Он, фактически, излагал основные этапы духовного роста своих героев создавая картину их паломничества в Иерусалим и удаления в близлежащую пустыню.

Одним из важнейших источников изучения значения паломничества в монашеской культуре является *Aprophthegmata patrum* – сборник изречений, историй и духовных назидательных поучений, собранный монахами Египта и

⁶⁹ *Historia religiosa* pref. 11 // SC 234: 143.

⁷⁰ *Bitton-Ashkelony B. Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity.* – Berkeley– Los Angeles, 2005. – P.143.

Палестины в IV –V веках⁷¹. В сборнике отражается две тенденции, встречающиеся повсеместно в монашеской литературе того времени: стремление к путешествиям и необходимость защиты монахов от чрезмерных скитаний. Как указывает Грем Гулд, две разнящиеся точки зрения сложились потому что данный источник является «продуктом многих разных умов и переживаний монашеской жизни»⁷². В целом, образ монаха формируется как чужого для всех человека, который не может поселиться на одном месте и вынужден скитаться, с того момента как покинул родные земли и семью, отдалившись от всех мирских связей. В этом контексте прототипом священной подвижности послужил Авраам. [Бытие 12:1] – «И сказал Господь Авраму: пойдя из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего, в землю, которую Я укажу тебе.» Эти слова стали своеобразной сентенцией для монахов, покинувших свои родные края и начавших новую жизнь в зарубежных странах, а также для монахов, совершивших паломничество в Святую Землю в византийский период.

Объединение идеи отчуждения с идеей паломничества занимают особое место в монашеской культуре. В монашеской литературе изучаемого периода часто встречается понятие ксенития – «странничество ради Бога», суть которого заключается в преодолении привязанности к одному месту. Ксенития подразумевает не только странствование монахов по другим странам или жизнь за рубежом, но также и путешествия к Святой Земле или к святым людям. Можно сказать, что ксенития это не просто особенный вид путешествий, а одна из монашеских практик. Реализовать её монах мог в любом месте и на любом этапе своей жизни. Суть ксенитии заключается в том, что монах должен быть отчуждён от всего мира и внешне, и внутренне, является посторонним для всего мира. Монаху следовало переходить с места на место, чтобы

⁷¹ См.: Apophthegmata patrum [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravenc.ru/text/75770.html> (дата обращения: 11.05.2018)

⁷² Gould G. Moving on and staying put in the Apophthegmata Patrum. – St. Patr., 1989. – P. 133.

не обосноваться где-либо, а всегда оставаться чужим для окружающей местности.

Близость паломничества и ксении заключается в том, что многие монахи начинали свои странничества с посещения святых мест. Именно такой пример представляет собой житие Петра Ивера, написанное Иоанном Руфом. По словам автора, одной из наиболее ценных для самого Петра целей в жизни было «надеть венец доброго странствования» (сир. – aksaniutha). В своём произведении Иоанн Руф рассказывает: «покуда он [Пётр] рос в божественной любви и совершал восхождения в своём сердце ... он стремился удалить себя от мира и от его тщеславия и спешил совершить первую из добродетелей, которой является паломничество»⁷³. Его местом назначения был Иерусалим. Когда Пётр со своим спутником подошли к городу и увидели с расстояния в пять стадий сверкающие крыши церквей Святого Креста, Воскресения Христа и Вознесения, то они воскликнули : «Взгляни на Сион, город праздничных собраний наших. Глаза твои увидят Иерусалим...» (Ис.33: 20). Они пали ниц и стали восхвалять и благодарить Христа, за силы, которые он послал им на такую трудную и нелёгкую дорогу. Пример паломничества Петра на Святую Землю следует рассматривать как нечто большее чем выражение преданности Богу или исполнение монашеской добродетели. Это паломничество стало своеобразным путешествием к его новой личности как монаха монофизитского вероучения, которое в этой композиции принято считать истинной верой. В сирийском варианте жития указывается, что святого до крещения звали Набанургием, «но когда его сочли достойным святой монашеской судьбы, тогда его имя изменили на Петра... есть Гора, и на этой Горе основал он православную церковь». Иоанн Руф представляет Петра как второго Моисея. Вероятно, это было вызвано намерением автора показать Петра как обладателя истинной веры. Подражание Моисею можно найти в начале путешествия: Пётр и его спутник взяли с собой мощи мучеников, которым

⁷³ V. Petri Ib. 122.

служили, в золотом реликварии и частицу Древа Жизни и несли их «как великий Моисей нёс Ковчег Божий с Херувимами».

В «Житиях Восточных Святых» Иоанна Эфесского есть рассказ о Марии из Амиды, в котором также можно проследить близость ксенитии и паломничества: «Эта Мария была непорочной девой, и выбирала она для себя с детства для себя покой, отречение, великие подвиги поста, множество ночных бдений, непрестанную молитву, старание в благодати (aksaniutha). Наконец, она решила отправиться в Иерусалим, в то святое место божественного воплощения, которое произошло для спасения всех, чтобы там она поклониться и вернуться к своему служению. Сейчас, когда она ушла молясь, она стояла перед Голгофой и поднялась на неё в изумлении. Там она оставалась три дня и три ночи»⁷⁴.

Возникает вопрос о правильном толковании термина «aksaniutha» в рассмотренном тексте. В западной историографии данный термин обычно переводится как «паломничество» (pilgrimage). В переводе жития Марии и Евфимии термин переводится как «скитание». Исходя из этого, можно считать, что Мария предпочла скитаться по святым местам и таким образом реализовать ксенитию – быть незнакомой миру. Парадоксально, но Мария решила жить в одиночестве и совершать подвиг отчуждения у Голгофы – одного из самых оживлённых мест в городе. И тем не менее из описания Иоанна ясно, что она действительно жила в отчуждении, в полном отрыве от всего окружения. Она просидела три года у входа на Голгофу, не заходя ни в чей дом и ни с кем не разговаривая. Её взгляд был обращён к Голгофе, она смотрела в изумлении и слезах, как будто на Бога, прикованного к Кресту. Сначала люди приняли её за сумасшедшую, но спустя некоторое время её признали те, кто знаком с ней с детства и те, кто восхвалял её высокий образ жизни. Те, кто считал её сумасшедшей бродягой, стали чтить её как святую, прося помолиться Богу за них, но она отказалась взять на себя роль заступницы перед

⁷⁴ Lives of the Eastern Saints 12 // PO 17:167.

Богом. История Марии, переданная Иоанном Эфесским, чётко раскрывает сочетание аскетичной жизни, в которой ксенития реализуется вместе с паломничеством по святым местам. Эти две практики настолько переплетены в этой истории, что провести между ними границу очень сложно.

Агиографическая литература содержит множество других примеров благочестивых женщин, которые отказались от привычной жизни и решили жить монашеской жизнью вблизи святых мест. Палладий Еленопольский использовал термин «ксенития» в отношении Мелании Старшей⁷⁵. Она была по происхождению римлянка или испанка, женой знатного сановника. После того, как Мелания овдовела в возрасте двадцати двух лет, она оставила своего сына на попечение царствовавшего тогда Валента, а сама отправилась в монастырь на Маслиничной горе. Она оставила аристократическую среду, отказалась от всего своего богатства, чтобы следовать за благочестивой жизнью. Она основала монашеское поселение и возглавляла его более двадцати семи лет. Весь рассказ Палладия сконцентрирован на деятельности Мелании, в то время как место, выбранное ей для ксенитии – одно из главных мест для христианской церкви, не было никак описано.

В Лавсаике Палладия Еленопольского можно найти ещё несколько рассказов о благочестивых девах. Автор также написал о Мелании Младшей, которая раздала свои богатства монастырям, а сама отправилась в Александрию чтобы получить благословление от харизматичного епископа Нестория, который приезжал один раз в год чтобы исцелить больных⁷⁶. После того, как Мелания пересекла всю египетскую пустыню, она вернулась в Александрию, где познакомилась со многими монахами и святыми людьми для того чтобы научиться добродетельной жизни на их примере.

Способы совершения ксенитии существовали разные, и зависели они, чаще всего, от местности проживания монаха. Феномен скитаний более распространён среди сирийских монахов, у египтян же существовали иные

⁷⁵ Historia Lausiaca 46: 135–136.

⁷⁶ Ibid. 54: 146-148.

представления о ксении⁷⁷. Сирийцы, в большинстве своём, зарабатывали на жизнь торговлей, поэтому путешествие для них было привычным процессом. Египтяне же были земледельцами, которые чаще покидали плодородные земли и уходили в пустыню, чем отправлялись в странствие. Концепция ксении для египетских монахов заключалась не в физическом перемещении, а в глубоко духовном, внутреннем процессе отрешения от общества. Концепция внутренней ксении нашла отражение в наставлениях египетского монаха Исаяи Скитского, который описал её как «долгую борьбу с врагами, которые окружают монаха, с целью достичь апатеи – состояния души, свободной от всех страстей». Своё понимание ксении он описывал опираясь на терминологию Евагрия Понтийского: под «врагами» он понимал тщеславие (κευδοξια), гнев (οργή), уныние (λύπη), вялость (ἀκηδία). Этими терминами Евагрий Понтийский обозначил греховные помыслы (λογισμοί), которые должен побороть монах, если он стремится достигнуть апатеи. По словам Исаяи Скитского, монах должен стремиться к уединению чтобы подготовить себя к апатее⁷⁸. Как указывает Захария Ритор, сам Исаяя чтобы спастись от своих почитателей, совершил паломничество в Палестину. После паломничества он перебирается жить близ города Елевферополь, но став со временем популярным и там, он переселяется в Газу. Этот эпизод нельзя считать попыткой совершения ксении, так как данный термин отсутствует в житии. Для Исаяи скитания с места на место было одной из четырёх вещей, которые опустошают душу. На основе такого представления о скитаниях, Исаяя предстаёт перед нами как спасающийся монах, который ищет покоя.

Несмотря на то, что Евагрий проповедовал своим монахам познать ксению, он также советовал им не покидать свои кельи. Для Евагрия встреча с "блуждающим демоном", который "прогуливает разум монаха из города в город, из деревни в деревню, из дома в дом" был не менее опасен

⁷⁷ *Guillaumont A. Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien. – Bégrolles en Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1979. – P. 35.*

⁷⁸ *Asceticon 17.1.*

для монаха – отшельника, чем реальные блуждания. В его понимании демоны это те, кто пытаются выманить монаха из его кельи, привить ему негативные чувства к жилищу, искушая его посмотреть на мир. Евагрий ссылается на аргумент, упомянутый в Евангелие от Иоанна [Ин.4:21 - 24], где говорится, что не нужно конкретное место, чтобы угодить Богу. Евагрий говорил, что совершить молитву Богу можно везде, поэтому монах не должен колебаться при выборе места. Этот аргумент был главным образом озвучен для того, чтобы отвергнуть присвоение значения или важности какому-либо конкретному священному пространству. Богослов часто выражал неодобрение странствий. Его возражения были направлены не против какого – либо конкретного предназначения странствий, а против самого явления странствующих монахов (κικλευτής μοναχός)⁷⁹. В письме, отправленном Мелании и Руфину с Елеонской горы, Евагрий высказался против желания одной девы отправиться в Египет: «я не вижу того, что она может обрести, пройдя такой утомительный маршрут. Даже если это будет сделано с Божией помощью, я легко могу показать какой ущерб нанесут себе она и те, кто с ней будет. Поэтому я прошу Ваше Святейшество предостеречь тех, кто отрёкся от мира, от ненужных прогулок по таким дорогам... Такое поведение вводит в заблуждение тех, кто живёт в целомудрии»⁸⁰.

Следует отметить, что подобные наставления Евагрий писал не только девам, но и монахам. Его отношения к путешествиям отражено в одном из его наставлений монахам: «сядьте в свою келью, собирая мысли свои». Это основополагающая точка зрения, разделяемая многими монашескими мыслителями, оказала влияние на паломничества к святым местам.

Египетская концепция ксенитии объясняет относительно небольшое количество паломников, отправлявшихся из Египта в Иерусалим. Девид Хант утверждал, что египетских монахов часто видели благочестивые паломники в

⁷⁹ Evagrius, *Praktikos* 12, 2: 520–525.

⁸⁰ Letter 7, ed. Frankenberg, 571–573 // *Bunge G. Evagrius Pontikos: Briefe aus der Wüste.* - Trier, 1986. – P. 220.

путешествиях и при участии в поклонении святым местам⁸¹. Однако, тщательное изучение монашеской литературы IV – VII веков открывает другую картину: паломников из египетских монашеских кругов было значительно меньше, чем паломников из Сирии, Армении, Кападокии и с Запада. Движение из Палестины в Египет было масштабнее, за исключением того, что многие монахи покинули Египет из-за теологических споров конца IV в., а другие были вынуждены уйти после того, как варварские племена вторглись в монашеский центр в Ските в первой половине V в. Некоторые из них добрались до Палестины, но между такими беженцами и паломниками есть чёткое различие. Профессор Хант обосновал своё утверждение на примере жития Порфирия Газского пера Марка Диакона. Это житие рассказывает о том, как Порфирий, уроженец Фессалоник, прожив несколько лет в пустыне Скит, отправился в Палестину «поклониться святым местам». Затем он ушёл в пустыню около реки Иордан, где прожил около пяти лет, откуда время от времени отправлялся посетить Анастасис несмотря на свою физическую слабость⁸². Так как Порфирий не был египтянином по происхождению, его не следует относить к египетским монахам. Хант приводит ещё одно утверждение своей теории – рассказ Иоанна Кассиана о Пинуфий. Пинуфий был пресвитером в египетском монастыре, отличавшийся несравненной мудростью. Он неоднократно переселялся с места на место, чтобы избежать почётности и необходимости занимать какие-либо официальные должности. Однажды он бежал в монастырь в Вифлиеме, где его никто не знал. Его узнали египетские монахи, вскоре посетившие этот монастырь, и вернули обратно в Египет. Ещё одно доказательство Хант нашёл у паломницы Эгерии, которая рассказывала о монахах, отправляющихся в Иерусалим из других стран, включая Египет, чтобы принять участие в Энкении - ежегодном праздновании освя-

⁸¹ *Hunt D. Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, AD 312–460. – Oxford, 1982. – P. 186.*

⁸² *Vita Porphyrii 4.15–18.*

щения Гроба Господня⁸³. Несмотря на приведённые примеры, источники утверждают, что для египетского монашества путешествие в Палестину не являлось значительным.

Похожие взгляды на ксенитию можно найти и в сирийской литературе, например в трудах Филоксена Маббугского, на которого большое влияние оказали учения Евагрия Понтийского. Филоксен на вопрос одного монаха о соответствующем образе послушания ответил, что келья монаха – это Земля Обетованная. Монах, который остаётся в своей келье и выполняет свои обязанности с покорностью и смирением, получает божью благодать. Другими словами, Филоксен выдвинул идею о том, что келья – такое же место благодати, как и любое другое.

В монашеской литературе IV – VII вв. встречается ещё один монашеский идеал, связанный с паломничеством и ксенитией – исихазм - состояние тишины и покоя, которое ведёт монаха к созерцанию. Чтобы достичь исихазма монахи время от времени странствовали, уходили от своего окружения, жили в уединении. Евагрий Понтийский советовал монахам, страдающим от контактов с внешним миром, перемещаться повсюду, куда возможно и, по сути, практиковать ксенитию, чтобы достичь исихазма. Евагрий предлагал им вести себя как хороший торговец, который ищет возможную выгоду, но монах должен судить обо всём с позиции исихазма: «присоединяйтесь ко всему, что защищает его и ведёт к нему». Тем не менее, Евагрий сразу же добавляет, что эта цель не должна стать поводом для скитаний.

Здесь важны те случаи, когда монахи, которые стремились выйти из общества, особенно для достижения исихазма, добрались до святых мест. Известный сирийский аскет IV века Юлиан Саба часто странствовал в коротких путешествиях со своими учениками. Феодорит Кирский рассказывает, что Юлиан Саба во избежание получения привилегий, отправился на гору Синай с группой избранных учеников. Через несколько дней они достигли горы, ос-

⁸³ *Bitton-Ashkelony B. Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity.* – Berkeley - Los Angeles, 2005. – P. 158.

тались там на некоторое время, чувствуя Бога, наслаждаясь уединением места и спокойствием души, которое оно породило. Это было их высшим наслаждением. В этой истории особый интерес представляет выбор Юлианом Синая для достижения исихазма. Конечно, в Сирии не было недостатка укромных мест, но, как подчёркивает сам Феодорит, именно исихазм стал конечной целью путешествия Юлиана Сабы.⁸⁴

Кроме реализации двух идеалов – ксении и исихазма, существовал ещё один импульс для монашеских путешествий – стремление к монашеской пайдеей. Такие известные мыслители, как Василий Великий, Иероним Стридонский, Евагрий Понтийский и Иоанн Кассиан были одними из тех, кто в конце IV века странствовал из одного монастырского центра в другой, чтобы набраться опыта монашеской жизни. Подобным образом многие простые монахи, которые стремились расширить свои знания о монашеском образе жизни, наблюдать и учиться у известных святых людей, отправлялись в монашеские общины по всей Восточной Римской империи, а также посещали крупные монашеские поселения в Египте – Нитрию, Келлию и Скитис. Особый интерес представляет такое произведение, как «История монахов», написанное анонимным автором, по всей видимости, одним из участников путешествия, описанного в данном труде. «История монахов» посвящена описанию путешествия, которое совершили семеро иноков из монастыря на Елеонской горе по местам аскетических подвигов египетских отшельников. Автор описывает жизнь и подвиги людей, которых он встретил. Примечательным является разговор монахов с Иоанном Ликопольским⁸⁵. Цель путешествия монахов была очевидна: «мы пришли к Вам из Иерусалима ради блага наших душ, что бы то, что мы услышали своими ушами, мы могли увидеть своими глазами». Иоанн поставил под сомнения их порывы: «Какую замечательную вещь вы ожидали тут найти... что вы предприняли такое долгое путешест-

⁸⁴ *Bitton-Ashkelony B. Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity.* – Berkeley - Los Angeles, 2005 – P. 159.

⁸⁵ *Historia monachorum* 1.19–23.

вие?». Этот вопрос неоднократно поднимался мыслителями в IV и V веках по отношению к святым местам Палестины, но в данном случае он носил тот же характер по отношению к посещению святого человека.

Таким образом, на основе агиографической и житийной литературы IV – VII вв. можно сделать вывод о том, что странничество и паломничество было неотъемлемой частью монашеской жизни. Вместе с укреплением путешествия в монашеской культуре также появилось несколько важнейших монашеских практик, например исихазм. Важно отметить, что монашеская литература передаёт противоречивые взгляды на практику путешествий, её суть и способы, значение и смысл для жизни монаха. Опираясь на источники разных регионов происхождения, можно сформировать общую картину о месте паломничества в жизни позднеантичного монашества Палестины, Сирии и Египта.

2.2. Возникновение и развитие регионального паломничества в Восточной Римской империи

С тех пор, как благочестивые путешествия стали привычным явлением в монашеской культуре и в жизни обычных христиан, то сразу стали объектом жарких дискуссий между видными мыслителями того времени. Мнения богословов в некоторых вопросах, связанных с интерпретацией паломничества, значительно различались.

В IV – V вв. параллельно с формированием культа святых мест и их почитания, постепенно развиваются культы почитания первых мучеников и живых святых людей. В V – VII вв. на территории Палестины, Сирии и Египта распространяется такое явление, как монашеское отшельничество или анахоретство, и в скором времени оно получает особый почёт у мирян.

Несмотря на то, что объекты почитания паломников носят разный характер, путешественники преследуют одну цель при посещении святыни – получить Божью благодать. Люди верили, что места, к которым прикасался сам Спаситель, обладают чистой, нескончаемой благодатью, и чтобы получить её частичку необходимо посетить места, связанные с земной жизнью Иисуса Христа. У первых христиан также существовало представление о том, что мученики – единственные из усопших, кого не коснётся Страшный Суд, и их души сразу же были взяты в Царство Небесное. Другими словами, почитание мучеников – один из способов общения с Богом, а их захоронения обладают такой же святостью, как и храмы, и наделены божьей благодатью. Приходя к выдающимся современникам, люди искали в них некоего заступничества перед Богом, зачастую обращались к ним с просьбами совершить молитву за них и испросить у Бога для них благодати и милосердия. Последний вид паломничества достаточно спорный и противоречивый во многих вопросах.

На появление и укрепление почитания святых современников и мученических могил связано не только с желанием людей получить наставление и божью милость. Халкидонский собор, состоявшийся в 451 году, так как напрямую коснулся монашества. Споры, положившие начало Халкидонскому собору, затронули и вопрос святых мест. Палестина была выделена в отдельный патриархат за счёт Антиохийского. По сути, в начале IV в. Палестина осталась единственным «немонофизитским» оплотом востока империи⁸⁶. Над палестинскими святынями устанавливается халкидонское господство, а на посещение Иерусалима антихалкидонитами был наложен запрет. Сложившаяся ситуация нашла отражение в житии Петра Ивера. Похожий сюжет можно встретить в Церковной истории Захария Ритора, который попытлся оправдать пребывание Петра Ивера в Палестине после изгнания оттуда всех антихалкидонийцев. В рассказе Захария передаёт то, как сам Иисус ругал

⁸⁶ *Bitton-Ashkelony B. Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity.* – Berkeley - Los Angeles, 2005. – P. 185.

Петра в видении: «меня изгоняют в моих верующих рабах, а ты остаёшься спокоен!»⁸⁷ После этого Пётр поспешно покинул своё жилище и присоединился к изгнанным. Сложившейся напряжённостью в Палестине можно объяснить почему Пётр, такой восторженный паломник, будучи так близко к иерусалимским святым местам воздержался от их посещения. Один из его учеников попытался исправить историю, сказав, что Пётр совершил паломничество в видении.⁸⁸ «После того, как наступила осень, благословенный [Пётр]вернулся к своим братьям на равнину. Когда он ушёл, люди негодовали: «как, когда он [Пётр]все эти дни находился около Иерусалима, не желал ли блаженный войти в Святой город даже ночью, совершить молитву на местах поклонения, особенно на святой Голгофе и у животворящего Гроба?». Однажды после его ухода один из братьев, который был совершенным и очень простым человеком, сказал им: «Однажды ночью я увидел пугающее видение. Мне виделось, что я встречаюсь с епископом Петром, который сказал мне: «Брат, ты можешь мне помочь?» И в этом видении он взял меня с собой в Святой город в ту же ночь, когда он собирался уйти. Сначала он вошёл в мартирий св. Стефана с которым встречался прежде. После этого он спустился в пещеру и поклонился его саркофагу. Выйдя оттуда, он поспешил к Святой Голгофе и Гробу Господню. Оттуда он пошёл в церковь, названную в честь Пилата, оттуда – к Паралитику, а затем – к Гефсимании. Обогнув все святые места, он в Верхнюю комнату учеников [Мк. 14:14 - 16; Лк. 22: 11 - 13], а после этого к святому Вознесению [Лк.22:50 - 51], а оттуда – в дом Лазаря. Затем она пошёл по дороге, ведущей оттуда, пока не прибыл в Святой Вифлием. Помолившись там, он повернул к могиле Рахили [быт.35:19]и, помолвившись там, и во всех остальных святынях и орасториях по дороге, спустился в Силоам[Ин. 9:7]; оттуда, поднявшись на Святой Сион и завершив святой путь, поклонившись Господу во всех местах, он, наконец, вернулся в

⁸⁷ *Hamilton F.J., Brooks E.W.* The Syriac chronicle known as that of Zachariah of Mitylene. — London, 1899. — P. 33.

⁸⁸ *Vitae Petri Iberi.* 98–100.

деревню Бейт Тафиша. И в каждом видении я поддерживал его. И на следующий день, как увидел видение, отец продолжил свой путь. Все это произошло для того, чтобы убедить негодующих в том, что благословенный находится в каждом святом месте каждый день, а может быть, и каждый час, принося духовное поклонение Господу. Ибо написано: "Но духовный судит о всем, а о нем судить никто не может"[1 Кор. 2:15].

Это воображаемое путешествие очень точно отражает сеть святых мест в Иерусалиме. Подобное путешествие мог совершить каждый христианский пилигрим в конце V века. Автор в своём рассказе нарисовал границы святого пространства Иерусалима, одновременно указывая на то, что оно принадлежит не только халкидонийцам, которые владели им *de facto*, но и его герою тоже. Несмотря на то, что Пётр не смог пройти по святым местам, он не отказался от них. Это провиденческое паломничество было временным решением, идеальным выбором в тяжёлые времена нарастающего напряжения между отстранением и доступом к святым местам⁸⁹.

Свидетельства о запрете посещения святых мест Иерусалима встречаются и более поздних авторов. Подобный рассказ можно найти в «Луге Духовном» Иоанна Мосха. Он описывает историю Космианы, принадлежавшей секте Севера Акефала, которая пришла однажды ночью, желая поклониться Гробу Господню. Когда она уже подошла к святилищу, то «навстречу ей явилась видимым образом наша Владычица Пресвятая Богородица, в сопровождении других жен. «Ты не принадлежишь к нам, не наша, поэтому и не входи сюда», – сказала Богоматерь»⁹⁰. Хотя история показывает божественное вмешательство, в целом, она отражает существовавшую напряжённость в то время.

Исходя из складывающейся картины событий, можно предположить, что паломничество к святым людям складывается как замена палестинским

⁸⁹ *Bitton-Ashkelony B. Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity – Berkeley - Los Angeles, 2005. – P. 187.*

⁹⁰ *Pratum spirituale 49, PG 87.3.*

святыням. Филоскен Маббугский в одном из писем некоему Асторкию писал следующее: «Тот, кто посещает священный монастырь Картамин семь раз с верой, подобен тому, кто отправляется в Иерусалим»⁹¹. Такое сравнение можно считать как предложенную им альтернативу паломничеству в Святой город, особенно учитывая то, что сам богослов придерживался точки зрения Евагрия Понтийского в вопросе святых мест. Цитата Филоскена не может полностью объяснить мотивы автора для такого сравнения, но она иллюстрирует значительный сдвиг в восприятии, в котором монастыри стали «небом на земле». Данной цитаты не достаточно чтобы как-то разъяснить мотивы автора для такого сравнения, тем не менее его утверждение о том, что семь посещений монастыря могут заменить путешествие к святым местам отражает яркий сдвиг восприятия, в котором монастыри стали новыми центрами паломничества.

В течении IV и V веков на Востоке возникла священная христианская топография, в которую вошли места, связанные не только с жизнью Иисуса Христа и библейской историей. Появление феномена святого человека в позднеантичном христианском обществе значительно дополнило и расширило существовавшую к IV веку священную топографию святыми, живущими в монастырях и кельях, гробницах и на столбах. В основу нового вида паломничества легла идея о встрече с «помощником Христа» или возможности прикоснуться к его одежде или могиле. Каждое жилище святого человека становилось священным местом или местом личного спасения.

Свое начало культ святых людей берёт с середины IV века. Среди ранних свидетельств встречается у Епифания Кипрского о некоем Евтаке, который осуществил путешествие из Армении в Палестину и Египет незадолго позже смерти Константина Великого, примерно в 361 году. К началу V века, когда монашество глубоко укоренилось в иудейской пустыне, основатели общин и другие выдающиеся люди стали центром паломничества, что под-

⁹¹ A Letter of Philoxenus of Mabbug Sent to a Friend, 2, 16 / ed. and trans. G. Olinder // Acta Universitatis Gotoburgensis. – Goteborg, 1950. - P.45.

тверждается не только письменными трудами этого времени, но и археологическими находками, сделанными в последние годы. Евфимий Великий, например, приехал в Иерусалим как паломник в 405 г., но после поклонения святым местам поселился в пустыне, и вскоре сам стал объектом почитания. Однажды сильная засуха заставила жителей Иерусалима и ближайших к нему деревень обратиться к Евфимию за помощью. Он, однако, отказался ходатайствовать перед Богом, заявив людям, что не имеет для этого необходимой силы, «свободы слова»⁹². Народ, тем не менее, выразил недвусмысленную веру в его особые силы: «Вы сами, почтенный отец Небесный, должны молить Бога о нас, ибо мы верим, что Господь слушает вашу молитву». Кирилл Скифопольский рассказывает о Саррацине, который обратился за помощью к Евфимию из-за бесплодной жены: «я знаю и убежден, почтенный отец, что Бог слушает твои молитвы. Именно это убеждение привело бы к превращению обычного монастыря в святое место, шумное среди паломников»⁹³. Феодор Сикеот в конце VI века, совершив большое путешествие по Иерусалиму, почувствовал необходимость «посетить все монастыри и разных отцов, ограничившихся кельями, вокруг города и отшельников, находящихся в глубине пустыни». Получив от них благословение, он будет расспрашивать более серьезных из них о том, как они живут и записывать их ответы, чтобы потом пытаться жить так же, как они. Очевидно, что посещение святых людей в Иудейской пустыне не уступало в притягательности святым местам Палестины, потому что этот вид паломничества возник из-за других религиозных и личных потребностей. Вероятно, это объясняет тот факт, что сообщения о чудесах, произошедших на местах, связанных с Иисусом Христом, достаточно редкие, в отличие от чудес, совершаемых святыми людьми. Тем не менее, многие источники изобилуют данными о святых людях, отказывающихся совершать чудеса, аргументируя это тем, что чудеса ограничены «царством Божиим», а сам святой человек не более чем «орудие Божьей воли». Именно

⁹² Vita Euthymii, 25.

⁹³ Ibid, 38.

поэтому они и стали популярными пунктами паломничества, как «божественный канал между небом и землёй». Однако, толпы паломников нарушали распорядок монахов и уклад их жизни, что впоследствии отразилось на их гостеприимстве и степени открытости внешнему миру.

Житие Симеона Стопника, одной из самых выдающихся фигур Византийской агиографии, представляет собой яркий пример паломничества к святым людям, отражая религиозное поведение тех, кто ищет осязаемое божественное присутствие⁹⁴. Массы людей пытались установить физический контакт с Симеоном, получить благодать через прикосновение к его одежде, так как верили, что святой наделён благодатью. Люди также верили, что чудо может произойти при почитании могилы преподобного или мученика, особенно верили, что возможно излечение больных. Симеон прославился не только в своём окружении, но и за пределами своего региона. Отличительной чертой конкретно этого направления паломничества было то, что к Симеону стекались представители всех слоёв общества⁹⁵. Среди его посетителей можно было встретить и земледельца, и правителя, и монаха.

Феодорит рассказывает о епископах, советниках, выдающихся служителях города и церкви, которые приходили к Мариану, менее известному святому, чем Симеон. Однажды сам автор сопровождал к нему губернатора Евфратисии во время паломничества к великим подвижникам Сирии⁹⁶. Посетители Евфимия также были выходцами из разных слоёв общества. У него бывала императрица Евдокия, которая по словам Кирилла Скифопольского «заказала строительство огромного количества церквей», монастырей, башни и цистерны. То же самое касается отца Саввы, чьи паломники приходили и с ближних земель, и издалека.

Аналогичная ситуация складывается и на Западе. Это показывает агиографическая литература Григория Турского VI века, касающаяся культа свя-

⁹⁴ HR 26.11, 2: 180–182.

⁹⁵ Ibid 24.8, 2: 150.

⁹⁶ Ibid 3.11, 1: 266.

того Мартина. Внимательное изучение источников снова показывает, что паломники, приходившие к святому Мартину и другим святым людям, принадлежали к разным сословиям и проживали в регионах разной отдалённости от места своего паломничества.

В отличие от паломничества к иерусалимским святыням, которое было ограничено для иностранцев, границы влияния святого христианского человека простирались за пределы его страны и его религии. Симеон Старший привлёк многих соседних варваров, в то время как место обитания Симеона Столпника посещали измаильтяне, персы, армяне, а также паломники из Британии и Галлии. Для измаильтян, прибывавших к святому по несколько сотен человек, а иногда и больше тысячи, религиозная принадлежность этого человека не имела особого значения, им была нужна только его служба. Иоанн Руф, биограф Петра Ивера, осознанно рассказывал своим читателям, что «Бог же творил [Петра]руками много чудес и знамений, и изгонял бесов не только из верующих христиан, но также из иудеев, самаритян, и особенно из жителей города Явна [в Палестине]и жителей окрестных сёл»⁹⁷.

В источниках также встречаются случаи, когда люди других религий, услышав проповедь святого, принимали христианство. Феодорит Кирский писал, что видел своими глазами, как иноверцы после посещения Симеона Столпника принимали евангельское учение⁹⁸. Беспрецедентное зрелище человека, сидящего на столпе, было достаточным гарантом истины его учения. Феодорит рассказывает, что «измаилиты, которые на протяжении десятков тысячелетий были погружены во тьму неуважения, были просвещены стоявшим на столбе...Возможно, как я уже говорил, увидеть прибывающих иберийцев, армян и персов чтобы получить пользу от божественного крещения... они принимают пользу божественных таинств, внимая законы с этого божественного языка». Феодорит сам свидетельствует, что видел, как люди отказывались от своих исконных верований и принимали учение Евангелия.

⁹⁷ Vitae Petri Iberi, 126–127.

⁹⁸ HR 26.12, 2: 184.

У Кирилла Скифопольского также встречаются примеры преобразений после встреч со святыми людьми. В данном контексте истории о чудесах имеют преднамеренную цель: подтвердить истину чудес Иисуса в Новом Завете, так как святой человек тоже мог совершать подобные деяния. Автор жития Феодора Сикеота писал, что «через чудеса, происходящие в настоящем. Мы будем верить в то, что произошло в прошлом, и так вера возрастет»⁹⁹. По словам Феодорита Кирского, чудеса Симеона Столпника подражали чудесам Господа. Придерживаясь этой идеи до конца и осознавая эффективность такого метода распространения христианства, Феодорит говорит о Петре Галатийском: «таковы чудеса, что и сейчас Господь также действует через молитвы своих служителей. Даже кожа этого человека, действуя через его одежду, имела такую же силу, как и в случае с самим благочестивым Павлом [Деян.19:11 - 12]. Я утверждаю это без всякого преувеличения». Феодорит, как и другие агиографы, стремился доказать авторитет своих героев, укореняя их деяния в христианской традиции. Таким образом, святые люди возводились в тот же ранг, что апостолы и пророки. Их заступничество перед Богом от имени паломников было продолжением божественного деяния в этом мире и наилучшим образом продемонстрировало истинность христианской веры в те дни. Паломничество к святым людям в поздней античности не было явлением популярной религии ни по отношению к его участникам, ни по отношению к его религиозному содержанию. Это был индивидуальный, спонтанный акт, совершаемый в соответствии с различными потребностями целого ряда людей, поступок, который формировал их религиозную идентичность.

В отличие от паломничества к гробницам мучеников, поездки к святым людям не требовали какой-либо институциональной поддержки, организованного собрания и благословления епископа. Жаждавшие встречи со святым, желающие поближе познакомиться с его образом жизни, получить монаше-

⁹⁹ Житие преподобного отца нашего Феодора Сикеота, епископа Анастасиупольского [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatykh/362 (дата обращения: 11.05. 2018)

ское учение или наставление, или мотивированные личными страданиями люди приходили к отшельнику массово. По сути, такое паломничество можно назвать региональным, хотя некоторые святые люди были известны и признаны в других странах. Такие паломничества преодолели географические, культурные и религиозные границы, а также встречали наименьшее сопротивление со стороны христианских богословов, в отличие от почитания могил мучеников. В основном, против высказывались сами монахи.

В агиографической литературе часто встречаются выражения неодобрения или оговорки подвижников относительно их многочисленных посетителей. Нескончаемый поток паломников нарушал их уединение и уединение, к которому они так стремились. Когда Антоний Великий понял, что не сможет пребывать в одиночестве, которое он искал, то решил перебраться в Фивы, где его никто не знал. Ожидая на берегу лодку, чтобы взять её, он услышал голос, который сказал ему: «Антоний, куда ты идёшь и почему?» Он ответил: «толпа не позволит мне остаться одному. Я хочу отправиться в Верхние Фивы из-за многих неприятностей тех, кто меня окружает здесь, и особенно потому, что они просят меня о тех вещах, которые находятся не в моей власти». Житие святого Антония было широко известно ещё со времён поздней античности, и это привело к тому, что в более поздних работах фигурировала тема о том, как подвижник пытался избежать толпы¹⁰⁰. Житие Иларiona, написанное Иеронимом Стридонским в 390 году, в значительной степени смоделировано по образцу жизни Антония Великого. Основной сюжет формируется вокруг попыток святого уйти от общества, которые символизируют его возрастающую святость. Такая же тенденция наблюдается в житие Исаяи Газского. Чтобы спастись от своих поклонников, он эмигрировал в Палестину, но вскоре слава о нём распространилась и там, да так, что им даже верховные лица государства заинтересовались им. По прибытию в Пале-

¹⁰⁰ *Bitton-Ashkelony B. Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity. – Berkeley - Los Angeles, 2005. – P. 192.*

стину он посетил Иерусалим, поклонился всем святыням¹⁰¹. Проведя в Святом Городе три дня, он удалился в окрестности Елевферополя, где основал ценобий, по – видимому, сразу после Халкидонского Собора. Наконец, он заперся в своей келии и жил жизнью отступления, поддерживая контакт с внешним миром только через своего ученика Петра Египетского.

Описывая различные виды монашеской жизни, Феодорит Кирский различал монахов, которые «огородились, избегают общества многих, [и] других, не имеющих такого покрытия, подвергающихся воздействию всех, кто желает их видеть»¹⁰². Феодорит также описывает дискуссию с Иаковом из Керристики, о проблеме посетителей, которые расстраиваются из-за того, что вынуждены уезжать так и не получив благословения после многодневного путешествия. Иаков подробно объясняет, что эти посещения мешают ему правильно служить Богу. Феодорит рассказывает, что Фалласий замуровал свою дверь грязью, и открыл её лишь самому Феодориту. Когда стало известно, что Феодорит остался со святым человеком, толпы людей пришли со всех сторон в надежде, что они тоже смогут войти к нему и поучить благословение¹⁰³. В определённой степени, роль святого человека в обществе противоречила его аскетическим устремлениям, особенно монашеским принципам ксении и исихазма. Благодаря своим духовным способностям, преподобный мог служить обществу, а в некоторых случаях даже стать политическим лидером, занимающимся религиозными делами, однако он всегда старался избежать этой участи. По сути, жизнь святого человека того времени – это история постоянного бегства.

В позднеантичном восприятии, святой человек одновременно принадлежал земному и небесному мирам. Кирилл Скифопольский описывал преподобного Савву Освящённого как «этот ангел на земле и небесный чело-

¹⁰¹ Bitton-Ashkelony B. *Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*. – Berkeley - Los Angeles, 2005. – P. 194.

¹⁰² HR 27.1, 2: 218.

¹⁰³ Ibid 22.3, 2: 126–128.

век». Смерть не изменила ни его статуса, ни его роли в обществе, ибо он продолжал творить чудеса и в могиле. Автор счёл своей обязанностью сообщить в конце жития Евфимия Великого о божественной силе чудес, которые происходили у его могилы. Он говорил, о том, насколько великая сила была вложена в этого человека, если даже после смерти он может совершать такие же чудеса как и при жизни. Феодорит Кирский выражал подобное восприятие, говоря о монахе Аврааме Египетском: «о великолепии его жизни свидетельствую чудеса, происходящие после его смерти; и сегодня его гробница источает разного рода исцеления». Автор жития Григория Хозевита, написанного в начале VII века, передал следующее: «мы похоронили его в могиле святых предков; теперь он находится в хоре святых служит от нашего имени и от имени всего мира»¹⁰⁴. Погребальная церемония святого человека, проводимая, обычно с особым изыском также являлась показателем его авторитета. Драки и беспорядки были не редким явлением на похоронах святого человека. Императоры, крестьяне, все, кто приходил с ним проститься, стремились прикоснуться к телу или гробу преподобного чтобы получить благодать. Случались даже случаи воровства тела святого. Господствующее восприятие гробницы как центра святости, где божественная сила человека подтверждалась чудесами после его смерти, в некоторых случаях приводило к спору между городами о владении захоронением. Подобные споры основывались на создании новых местных святынь или местом исцеления. Такие святыни становились объектом местной гордости и достопримечательностью для паломников. Вера в физическое и духовное присутствие с могиле стала очень важным катализатором для паломничества. О Савве Освящённом Кирилл Скифопольский писал: «[он] не умер, [а] просто спит... Его тело было сохранено здоровым и нетленным по сей день. Это я видел своими глазами за послед-

¹⁰⁴ Vita Georgii Chozibitae 57, 357.

ний десятый индикт»¹⁰⁵. После смерти святого человека паломничество к его могиле узаконивалось и каждый год в его честь проводились панегирики.

Аналогичные идеи равенства святынь и местной гордости можно встретить и на Западе. Неплохой пример встречается в житие Мартина Турского, написанном в последней четверти V века. Автор согласен с тем, что места, в которых родился, жил и страдал Иисус Христос, несомненно являются святыми, но также он отмечает, что святые места можно найти и в других частях мира, где они были благословлены присутствием мучеников и праведников. По его словам, это благословление было даровано Галлии, в которой находится город Тур. Город стал местом обитания великого епископа Мартина, где и осталось его тело после смерти¹⁰⁶.

Сами святые люди возражали против того, чтобы их могилы были построены по подобию памятников мученикам. Антоний выступал против египетских обычаев поклонения умершим и требовал, чтобы в его случае они не применялись. По словам Афанасия Великого, когда жизнь Антония подошла к концу, он удалился вглубь пустыни и, опасаясь, что после смерти с ним будут обходиться согласно египетской практике, приказал двум своим помощникам похоронит его тело в земле. Он хотел, чтобы его похоронили по образцу Моисея, место захоронения которого не известно. Антоний просил своих помощников держать место его могилы в тайне. В монашеской литературе Палестины, Сирии и Египта этот сюжет стал очень повторяющимся. Пахомий Великий дважды просил своего ученика Феодора Освящённого не оставлять его тело на том же месте после похорон, а перенести в другое. Как говорит автор, Феодор полагал, что Пахомий просил его сделать это «из-за страха, что некоторые люди украдут его тело и построят над ним мартирий, также как это делают с мучениками. Он сам много раз слышал об этом и критиковал подобные вещи». Феодорит Кирский рассказывал, что соперничест-

¹⁰⁵ Vita Sabae 77–78, 184.10–20.

¹⁰⁶ *Bitton-Ashkelony B.* Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity. – Berkeley - Los Angeles, 2005. – P. 196.

во за могилу Маркиана началось ещё при его жизни: «... зная это, многие строили ему усыпальницы»¹⁰⁷. Узнав об этом, он заставил своего ученика поклясться в том, что тот поведаст о месте захоронения только двух его близким товарищам. Усыпальница Иакова была построена, когда тот был ещё жив. Когда работа была завершена, он попросил Феодорита поместить в неё святые мощи мучеников, а сам хотел быть похоронен как неизвестный в другой могиле. Тем не менее, у самого Феодорита встречается множество примеров, когда святых людей хоронили с особой, богатой церемонией.

Обычно вскоре после смерти святого человека его келья преобразовывалась в святилище или в мартирий. Процесс превращения захоронений великих людей в святые места или места массового паломничества не встречали сопротивления или критики со стороны христианских мыслителей. В целом, новое священное пространство положительно воспринималось и обычными людьми, и богословами.

Такое восприятие не было новшеством в монашеской культуре, а скорее естественным продолжением культа мучеников. С IV в. аскетизм воспринимался как новое выражение мученичества, а святые воспринимались как преемники мучеников. Агиографы лелеяли мученичество, и поэтому многим выдающимся святым людям было присвоено звание "мученик", несмотря на то, что они никогда не подвергались религиозным гонениям. Постепенно возникающая сеть гробниц и маририев укрепила практику регионального паломничества; верующие в каждом отдалённом уголке христианского мира получили доступ к священному месту.

Местное паломничество по-разному воспринимается разными исследователями: некоторые предпочитают выделять его в отдельный тип паломничества, другие утверждают, что оно неразрывно связано с паломничеством к местам библейской истории. Цель у такого рода путешествия была такой же: получить «благодать» исходящую от святого человека или его могилы и

¹⁰⁷ HR 3.18, 1: 282.

своими глазами увидеть материальное воплощение веры. По сути, здесь в качестве святыни выступал человек, ведущий праведный, в большинстве случаев аскетичный образ жизни. Рассказы о святых современниках очень схожи по сюжету с рассказами о святынях Святой земли: и реликвиям, и людям предписывают различные чудеса, например излечение больных; существовали специальные обряды и правила для почитания и подвижников, и реликвий; и те, и другие пользовались огромной популярностью у людей.

2.3. Василий Великий, Григорий Нисский, Иероним Стридонский и их паломничество в Палестину

Одними из первых паломничество на Святую землю предприняли христианские богословы IV – V веков. Эти паломничества стали одной из центральных тем их трудов, породив уже в их время немалое количество споров и дискуссий. Особый след на дальнейшее изучение феномена паломничества и странничества наложили споры Василия Великого и Григория Нисского, а также работы Иеронима Стридонского. Каждый из них совершил паломничество к святым местам Палестины и каждый имел особую точку зрения на значение паломничества для христианина. Основную информацию, касающуюся самих путешествий на Святую Землю и отношения к этому, можно извлечь из переписки святых.

Сведения о путешествии Василия Великого на Восток (в т.ч. и в Палестину) сохранило его письмо 223, написанное в 375 году, почти через двадцать лет после самого путешествия. Следует отметить, что информация из этого письма смутная, не дающая определённой чёткости. В тексте письма не содержится никакой исторической информации о путешествии. Скорее, Василий описывает то глубокое впечатление, которое произвели на него монахи, встретившиеся ему в Египте, Палестине, Сирии и Месопотамии. Мона-

шеский образ жизни, который он увидел в тех местах, вызвал у него восхищение и удивление. Василий был глубоко поражён их высочайшим аскетизмом и пылкостью их молитв, «как будто передавая свою жизнь в чужую плоть»¹⁰⁸. Для Василия эти «незнакомцы и чужестранцы на земле», которые своими действиями библейский воссоздают образ «жителей Града Небесного (Флп. 3:20)», были примером для подражания.

Нельзя дать однозначного ответа об обстоятельствах, которые привели Василия на Восток; так же нельзя однозначно ответить, посетил ли он святые места, находясь в Иерусалиме. Некоторую информацию о причине его прибытия на Восток можно увидеть в письме 1. После пятилетнего пребывания в Афинах, где он приобрёл греческую пайдейю, святой вернулся в Каппадокию в 356 году. В письме говорится, что он хотел учиться у Евстафия Севастийского, бывшего епископа, который был известен своим аскетизмом. Узнав, что в то время Евстафий жил в Сирии, Василий отправился туда. Добравшись до Сирии, он узнал, что Евстафий перебрался в Египет, Василий был вынужден отправиться вслед за ним¹⁰⁹. О путешествии он пишет крайне мало, в общих, довольно сжатых чертах, поэтому многие детали остаются неизвестными. Поиск Евстафия, рассказанный в письме 1 косвенно подтверждает цель путешествия из письма 223 – Василий хотел найти образ монашеской жизни, наиболее подходящий под «слова Евангелия». Его посещение самых известных монашеских центров своего времени были совершены с целью приобретения монашеской пайдейи. Такое интеллектуальное стремление было очень распространённым явлением среди современников Василия Великого.

Возвращаясь к вопросу о том, воспользовался ли Василий Великий возможностью посетить святые места Иерусалима во время своего путешествия, следует помнить, что он не оставил после себя никакого описания свя-

¹⁰⁸ Письмо 223 «Против Евстафия Севастийского» [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/pisma/215 (дата обращения: 30.05.2018)

¹⁰⁹ Письмо 1 «К философу Евстафию» [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/pisma/1 (дата обращения: 30.05.2018)

тых мест и не составил полного маршрута своего путешествия по Востоку. В письме 223 он писал о Палестине и о других странах, но в общих чертах. Кроме того, Палестина не встречается в письме 1, где он перечисляет страны, которые ему пришлось посетить в поисках Евфимия. Фактически, Палестина упоминается в письме 223, когда Василий перечисляет добродетели монахов из разных монашеских центров. Такое расхождение в двух письмах тяжело объяснить, и это в целом информация о нахождении Василия Великого на Востоке очень расплывчата. Нельзя исключать того, что два этих письма описывают два разных путешествия на Восток, но конкретных доказательств по этому поводу так же не имеется.

В переписке Василия Великого есть ещё одно, где упоминается Палестина. В письме 207, адресованном неокесарийским клирикам, в качестве доказательства праведности своего образа жизни он привёл примеры других монахов: «а теперь, как слышу, такую добродетель имеют некоторые в Египте, а может быть, и в Палестине иные преуспевают в житии евангельском; слышу также о некоторых совершенных и блаженных мужах в Месопотамии»¹¹⁰. Довольно странно, что Василий написал, что он «слышит» (ἀκούω) о монашеской жизни в этих регионах, хотя вполне мог сослаться на личный опыт. Кроме того, письмо 207 передаёт предположительный тон автора: «а может быть, и в Палестине»¹¹¹.

Подводя общий итог, можно говорить о том, что Василий Великий действительно посетил Палестину, убедительных фактов, говорящем об обратном нет. Остаётся загадкой, почему Василий умолчал о Палестине и святых местах; паломничество не рассматривается ни в одном из его сочинений. Из писем Епифания Кипрского и монахов Палладия и Инокентия можно узнать, что Василию было известно о богословских спорах, вспыхнувших между монахами, живущими на Елеонской горе. Фактически, Василия попросили вы-

¹¹⁰ Письмо 207 «К неокесарийским клирикам» [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/pisma/199 (дата обращения: 30.05. 2018)

¹¹¹ Там же.

ступить в качестве посредника в споре. Опираясь на то, что посещение Палестины могло иметь для него религиозное значение, то трудно понять, почему он нигде не упомянул какие-либо подробности о нём. Существует ряд источников, в которых содержится информация о посещениях Палестины известными людьми, которые в своих трудах о своих путешествиях не упоминают. Евагрий Понтийский, который принадлежал к тем же интеллектуальным кругам, что и Василий Великий, сохранял подобное молчание. Несмотря на то, что Евагрий пребывал в течение нескольких месяцев около святых мест, в его произведениях нет об этом информации. Видимо, и для Василия, и для Евагрия, посещение святых мест не было одной из главных целей путешествия в Палестину.

С одной стороны, мы имеем массу источников IV века, которые описывают феномен паломничества и традиции, связанные с палестинскими святынями, но в то же время мы сталкиваемся с молчанием выдающихся христианских мыслителей, которые были в Палестине в качестве путешественников и даже принимали участие в актуальных религиозных делах.

Визит Василия в Иерусалим даёт мало информации для определённой научной картины, путешествие Григория Нисского же создаёт более масштабное представление о позднеантичном паломничестве, особенно это касается его взглядов на это феномен.

Григорий ссылается на своё путешествие в Иерусалим в письме 2, письме 3 и житии Макрины. Взгляды Григория на цели паломничества и статус Иерусалима и его жителей довольно противоречивые. Письмо 2 характеризуется его возражениями относительно паломничества и резкой критикой горожан. Однако, при сравнении письма 2 с письмом 3 и житием Макрины, то становится заметен более сложный, двойственный подход.

Подсказка к цели его путешествия находится в житие Макрины, составленном после его поездки, но не позднее 382 – 383 гг. В данной работе Григорий напоминает неустановленному собеседнику о том, что он не забыл

их встречу после его поездки в Иерусалим, которая была совершена «с целью молитвы» (κατ' εὐχῆν) и для того, чтобы увидеть в тех местах следы пребывания Господа во плоти¹¹². Сначала учёные столкнулись с определёнными трудностями при переводе. Термин εὐχῆν означает молитву, желание и обет. Изначально данное выражение переводилось как «из-за клятвы». Аналогичное выражение встречается в более поздней паломнической литературе, в которой молитва в определённом месте означает собой акт паломничества. Такое же выражение появляется в Лавсаике Палладия Еленопольского. В путеводителе Эгерии встречается латинское выражение *orationis causa* также обозначающее молитву.

В предисловии к житию Макрины Григорий упоминает о цели своего паломничества лишь мельком, скорее всего в качестве хронологического ориентира. Можно сделать вывод, что Григорий воспринимает цель своего путешествия в основном как религиозную, что можно подтвердить фразой «с целью молитвы». В письме 2 Григорий упоминает и другие причины путешествия в Иерусалим. В этом письме Григорий также указывает этические и богословские аргументы, утверждая, что паломничество по святым местам Иерусалима не имеет особого смысла, настраивая монахов против такого рода самоотдачи¹¹³. Осознавая противоречие между самим фактом его визита и его аргументацией, он предполагает, что адресат может задаться вопросом «почему ты не применил это правило к себе, если нет цели в пребывании там?». Григорий отвечает, что был приглашён в Иерусалим для посредничества в конфликте, который разразился когда он был с церковной миссией в соседней Аравии. Тем не менее, точную дату он не указывает. Он подчёркивает свою политическую роль, указывая на помощь, полученную от самого

¹¹² Григорий Нисский. Послание о жизни преподобной Макрины [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/poslanie-o-zhizni-prepodobnoj-makriny/ (дата обращения: 03.05.2018)

¹¹³ Письмо 2. «О тех, которые предпринимают путешествия в Иерусалим» [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/pisma/#0_2 (дата обращения: 05.05.2018)

императора, который предоставил ему и его окружению транспорт и удобства, редкие для путешественников того времени.

Представление путешествия как чисто дипломатического визита противоречит тому, что написано в житие Макрины. На основе этого возникло несколько гипотез относительно путешествия Григория. Одна из гипотез заключается в том, что Григорий принял предложенную посредническую миссию. Другая точка зрения в рамках этой гипотезы утверждает, что Григорий не проявил интереса к миссии и просто присоединился к тем, кто пригласил его выступить в споре. С этих позиций представляется, что его визит к святым местам был случайным для его дипломатической миссии¹¹⁴. Данная версия кажется малоубедительной, потому что в житии Макрины встречается утверждение «чтобы увидеть знаки пребывания Господа во плоти». Не вызывает сомнений тот факт, что Григория могли пригласить для участия в дипломатической миссии, но стоит уточнить, имела ли эта поездка религиозную мотивацию.

Другая гипотеза утверждает, что поездка Григория была исключительно церковной миссией. В своей аргументации приверженцы этой теории приводят письмо 3, в котором Григорий выражает радость от посещения святых мест в Иерусалиме, а также тот факт, что он добровольно совершил паломничество к могилам мучеников Каппадокии.

По сути, обе заявленные Григорием цели визита не противоречат друг другу, поэтому не стоит отдалять важность религиозной мотивации. Именно полемический характер письма приводит к её подавлению. Если Григорий действительно предпринял путешествие для реализации сразу двух целей, то образуется весомая разница между поведением Григория как паломника в Каппадокии и его богословскими взглядами на почитание иерусалимских святынь.

¹¹⁴ *Bitton-Ashkelony B. Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity. – Berkeley - Los Angeles, 2005. – P. 50.*

В письме 3, написанным скорее в 382 году, сразу после возвращения Григория на родину, заметно изменился сам тон и отношение автора к святым местам Иерусалима. Он с энтузиазмом пишет: «... я видел и чувственным взором святые места ... то исполнился такой радости, которую никакое слово передать не может»¹¹⁵. Встретившись с хорошими людьми в городе и увидев, он почувствовал огромное счастье. Григорий пишет, что встретил в Иерусалиме людей, в которых духовные знамения благочестия Господа были настолько очевидны, что встретил «души, в которых духовно созерцаются таковые же знамения благодати Господней, так что веруешь, что поистине в сердце того, кто имеет Бога, находится Вифлеем, Голгофа, гора Елеонская, Воскресение». Однако этот восторг сопровождается чувством горечи, которое вынудило его вернуться домой с тяжелым сердцем. К его разочарованию, его христологические взгляды были отвергнуты некоторыми людьми, чьих имён он не называет. Эта размытая ссылка на теологическую дискуссию породила множество споров среди исследователей.

В письме 2 не встречаются термины, означающие «сакральное место» (писать термин) и «святое место» (вписать термин). Григорий совершенно не выражает никакого восторга. Он задаётся вопросом, что можно было бы получить от такого визита. Он утверждает, что если бы в этом было какое-то преимущество, то оно не нанесло бы духовного вреда тому, кто придерживается аскетической жизни. Далее Григорий очень подробно описывает, почему такие путешествия вредны, особенно для женщин, которые вынуждены постоянно прибегать к помощи противоположного пола: «... во время путешествия необходимость всегда приводит к нарушению осторожности и к безразличию в соблюдении правил; ибо женщине неудобно было бы совершить такой отдаленный путь, если б она не имела охранителя; по физической слабости она и поднимается (кем-либо) на вьючное животное, и спускается с не-

¹¹⁵ Письмо 3 «Поистине почтеннейшим и благоговейнейшим сестрам Евстафии и Амвросии и почтеннейшей и честнейшей дочери Василисе» [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/pisma/#0_3 (дата обращения: 05.05. 2018)

го, и в трудных случаях поддерживается. А для того, чтобы поднимать, нужно иметь или знакомого, который исполнял бы эту услугу, или наемника, который бы прислуживал, в обоих случаях неизбежно здесь нареkanie. Ибо веряет ли себя чужому или своему – все не сохраняет закона целомудрия»¹¹⁶. Григорий также отмечает упадок трактиров и постоянных дворов Востока, что тоже делает путешествия туда нежелательными: «А поелику в восточных странах, в постоянных дворах, в гостиницах и городах много распущенности и повода ко греху, то как может быть, чтобы у ходящего в дыму не стало резать глаза?» В этом контексте он пишет, что если бы божественной благодати было больше «в [святых] местах Иерусалима», то грех был бы не так распространён среди жителей. Он описывает Иерусалим как город греха и заговоров, в котором можно найти все виды зла: проституцию, воровство, идолопоклонство и убийство.

Несмотря на то, что Григорий поднимает вопрос о «пребывании Господа» в отношении Иерусалима, он также не отвергает культ мучеников. В этом вопросе его позиция совершенно ясна: те, кто хочет увидеть плоды благочестия, должны следовать культу мучеников. Основным аргумент Григория против паломничества на Святую Землю основан на том, что когда Господь призывает избранных наследовать Царство Небесное, он не считает путешествие в Иерусалим одним из добрых дел. Григорий также утверждает, что подобная практика не была включена в наставление Христа его ученикам; если бы у неё было какое-либо преимущество, то люди относились к ней по-другому. В конце письма Григорий советует монахам «из тела путешествовать к Господу, а не из Каппадокии в Палестину».

Трудно до конца определить, почему мнения Григория о паломничестве в Иерусалим так разнятся в его трудах. Некоторые исследователи не исключают, что письмо 2 написано в таком тоне, так как направлено против

¹¹⁶ Письмо 2. «О тех, которые предпринимают путешествия в Иерусалим» [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/pisma/#0_2 (дата обращения: 05.05.2018)

Кирилла Иерусалимского. Из всех его трудов всё же можно вынести одну основную идею, которая особо подчёркнута в письме 2, что святость места и его благодать определяется в большей степени «внутренним человеком» путешествующего и его деяниями.

Позиция Григория оказала глубокое влияние на споры, сложившиеся вокруг формировавшегося феномена паломничества. Письмо 2 впервые было опубликовано протестантами, которые использовали аргументы Григория в спорах с католиками. Из письма 2 можно сделать вывод, что основная проблема паломничества связана с отсутствием каких-либо предписаний в Новом Завете о том, следует ли поклоняться Богу в конкретном месте, в отличие от Ветхого Завета, в котором есть явная заповедь предстать перед Господом, совершая паломничество в Храм (исход. 23:17, 34:23; Втор. 16:16)¹¹⁷. К раннехристианскому периоду идея Храма и любого обязательного общения между верующим и Богом в определенном месте была полностью отвергнута. Тем не менее, нам известно, что практика паломничества складывается как раз в период жизни Григория Нисского и Василия Кесарийского, а споры, отразившиеся в их переписке не потеряли своей актуальности и в наше время.

Основным источником информации о паломничестве Иеронима Стридонского является его письмо 108, написанное с целью утешить Евстохию после кончины её матери Павлы. Несмотря на то, что Иероним «не предполагал писать её путевой дневник» и «назвать только те места, которые упоминаются в священных книгах», в тексте письма, тем не менее, в тексте письма содержится систематический обзор святых мест, которых они посетили¹¹⁸. В «Апологии против книг Руфина», написанной между 402 и 404 годами, он рассказывает об обстоятельствах, которые побудили его предпринять путешествие на Восток и своё посещение святых мест в Палестине и Нитрийской

¹¹⁷ *Bitton-Ashkelony B.* Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity. – Berkeley - Los Angeles, 2005. – P. 62.

¹¹⁸ Письмо 108 «К Августину» [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ieronim_Stridonskij/pisma-87-117/#0_22 (дата обращения: 06.05.2018)

пустыне, а также объясняет своё окончательное поселение в Вифлееме. Иероним проявляет большой интерес к топографии Палестины как толкователь Библии и обсуждает воспитательную важность посещения библейских мест¹¹⁹. В 390 году он составил справочник объектов, упомянутых в Священном писании, сопровождая их этимологическими латинский перевод Ономастикона Евсевия Кесарийского. Подобно Эгерии и Паломнику из Бордо, Евсевия интересовали и привлекали места как Ветхого, так и Нового Завета, о чём свидетельствует его письмо 46 к Марцелле, написанное в 386 году, в котором он приглашает её посетить святыне места. На ряду с описанием гробницы Иисуса и Масленичной горой, он рекомендует ей увидеть гробницы Давида, Амоса и патриархов. Иероним призывает её посетить Назарет, гору Фавор, Капернаум, а также места, мало знакомые паломникам его дней, например Аэндор. Иероним обещает посетить все вышеуказанные места вместе с ней, и предлагаемый маршрут в значительной степени перекликается с тем маршрутом, который они прошли вместе с Павлой¹²⁰. В письме он предстаёт как восторженный паломник.

В своих письмах, восхваляющих паломничество, Иероним опирается на библейские образы и истории, чтобы подтвердить свою точку зрения. По сути, он даёт духовную интерпретацию священным местам, которые он посетил, с которыми связаны персонажи и события из Нового Завета. В письме 76 он наставляет Феодору во время пути по Египту не поддаваться тяготам и продолжать путь к Святой Земле. Она не должна думать, что она совершила добродетель, посетив Египет, а ей надо дойти до горы Нево и Иордана чтобы «принять в Галгале второе обрезание» (*secundam circumcisionem*). После такой метафоры в письме следует библейское повествование о войнах между израильтянами и аморейскими царями и завоевании Иерихона, Гая и Азора:

¹¹⁹ Иероним Стридонский. Апология против книг Руфина, посланная к Паммахию и Марцелле // Творения Блаженного Иеронима Стридонского. Часть 5. – Киев, 1879. – С. 88

¹²⁰ Письмо 46 «К Марцелле» [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ieronim_Stridonskij/pisma/#0_38 (дата обращения: 06.05.2018)

«пусть падет вместе с Иерихоном, потрясенная звуками труб священнических; пусть будет умерщвлен Адониседек; пусть падут Гай и Азор – эти некогда красивейшие города (Нав. 3:5–6, 10–11)» По всей видимости, приведя такую метафору, Иероним пытался обозначить особую важность палестинской земли в совершении духовного подвига.

В своём предисловии к переводу Хроники Евсевия Памфила Иероним говорит о важности осмотра святых мест, сравнивая их со значимостью Афин в древнегреческой истории: «подобно тому, как вид Афин улучшает понимание греческой истории, так и вид развалин древних городов Иудеи улучшает понимание Священного Писания»¹²¹. Похожее сравнение можно встретить в его письме к Марцелле, где он уподобляет пребывание вблизи святых мест изучению греческого языка в Афинах или латыни в Риме.

Свидетельство об интересе Иеронима в отношении таких поездок можно найти в письме 53, адресованном Павлину Ноланскому. Иероним начинает письмо с восхваления подобных путешествий. В качестве примера он пишет о философах: «Так Пифагор посетил Мемфисских жрецов; так Платон с величайшими затруднениями странствовал в Египет и к Тарентинцу Архиту и в ту часть Италии, которая некогда называлась великою Грециею»¹²². Иероним также ссылается на апостолов, которые совершали путешествия на большие расстояния чтобы учиться у других наставников: «...сей самый Павел, обошедши Дамаск и Аравию, пришел в Иерусалим, чтобы увидеть Апостола Петра и пробыл у него 15 дней»¹²³. Раннехристианские мыслители разделяли общую любознательность желающих более подробно изучить Священное Писание. Путешествие Иеронима и Павлы отражает постоянную интеллектуальную привлекательность Палестины для христиан. Их путешест-

¹²¹ *Иероним Стридонский*. Изложение хроники Евсевия Памфила // Творения Блаженного Иеронима Стридонскаго. Часть 5. – Киев, 1879. – С.346

¹²² Письмо 53 «К Павлину» [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ieronim_Stridonskij/pisma-44-86/#0_35 (дата обращения: 06.05.2018)

¹²³ Там же.

вие в Египет можно также отнести к категории интеллектуальных путешествий, так как его целью было знакомство с укладом жизни египетского монашества в Нитрийской пустыне. Однако, кроме интеллектуальной стороны паломничества, Иероним признавал важность встречи со святыми местами для христианской веры, что подчёркивают его ссылки на паломничество в письме 108.

Восприятие Иеронимом паломничества и культа святых мест было сформировано его библейской учёностью и монашескими ценностями, но также нельзя исключать непростые отношения Иеронима с руководителями церкви в Иерусалиме. Кроме того, Иеронима писал в то время, когда в религиозной жизни общин на Западе и Востоке укрепился культ мучеников, и его описания и отношение к паломничеству были написаны под влиянием разговоров и образов, складывающихся вокруг этого культа.

В двух известных письмах 46 и 58 Иероним выражает противоречивые позиции по поводу паломничества в Палестину, начиная с его яркой поддержки и заканчивая многочисленными оговорками. Иероним сформулировал своё отношение к паломничеству в письме 46, написанного в 386 году Марцелле после путешествия Иеронима с Павлой и Евстохией, и вскоре после того, как Иероним поселился в Вифлееме. Марцелла также как Павла и Евстохия была аристократичной женщиной, склонной к аскетическому образу жизни. К тому же все три женщины входили в близкое окружение Иеронима во время его пребывания в Риме. Пытаясь убедить в письме Марцеллу присоединиться к нему в Вифлееме и отправиться в паломничество в Иерусалим, Иероним ясно показывает своё благоприятное отношение к паломничеству. Помимо приглашения Марцеллы присоединиться к нему, он также пытается оправдать своё паломничество, защищая свою позицию и раскрывая факты своего паломничества.

Вся суть письма 46 строится вокруг вопроса о святости Иерусалима и его необходимости для христианской веры. Прежде всего, он подчёркивает

важность Иерусалима как места событий Нового Завета, в то же время подчёркивая, что город имеет особый статус с начала человеческой истории, который делает его подходящим для последующих важнейших событий. Своё письмо он начинает с цитаты из Бытия, первой заповеди Бога к Аврааму: «от земли твоя и от рода твоего и иди в землю, юже покажу (быт. 12:1)», чем он оправдывает своё паломничество как подражание Аврааму¹²⁴. Иероним указывает также на древние библейские корни похожей традиции – ветхозаветный обычай посещать Храм в Иерусалиме. Переходя к вопросу об особом статусе Иерусалима, он цитирует предание о том, что Адам, первый человек, был похоронен в месте, идентифицированном как Голгофа, где потом был распят Иисус Христос. Однако, через несколько лет в своём комментарии к Матфею, Иероним высказывает явные оговорки в отношении этой традиции. Уникальная история Иерусалима связана с рождением пророков и святых. Иероним утверждает, три названия библейского города – Иевус, Ир – Шалем и Салим символизируют Троицу и указывают на вечную связь с христианской верой. Так же, как Иудея важнее других провинций, так же и Иерусалим возвышается над самой Иудеей. Иероним отличается своим восприятием реального города от других христианских мыслителей, особенно Оригена, для которого был важен только Иерусалим небесный. Также заметно значительное отличие от ранних работ Евсевия Кесарийского (написанных до 325 г.), на которого повлияло учение Оригена с его духовным истолкованием Иерусалима и Земли Обетованной. Позиция Иеронима о высоком статусе города была схожа с мнением Кирилла Иерусалимского. Спустя несколько лет Иероним заявил о превосходстве Вифлеема над Иерусалимом, но в письме Марцелле главная цель состояла в том, чтобы утвердить святость земного Иерусалима и продемонстрировать, что этот город превосходит все остальные по значимости, даже Рим.

¹²⁴ Письмо 46 «К Марцелле» [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ieronim_Stridonskij/pisma/#0_38 (дата обращения: 06.05.2018)

От заявления на уникальность Иерусалима, Иероним выдвигает аргумент, который был более подходящим для его церковных оппонентов: привилегированное положение Иерусалима относится к его прошлому, ссылаясь на то, что сам Иисус Христос предсказал разрушение Иерусалима: «Иерусалиме, Иерусалим, избивый пророки, и каменем побивая посланные к тебе, колькраты восхотех собрати чада твоя, якоже кокош гнездо свое под криле, и не восхотесте: Се оставляется вам дом ваш пуст (Лк. 13:34–35)», якобы после пролития христовой крови из Иерусалима ушла божья благодать. Кроме того, Иероним ссылается на Иосифа Флавия, который писал, что когда был распят Спаситель, из притворов храма доносились голоса небесных сил, восклицавшие: «выйдем из этих мест» (Иосиф, *De bello Iud.* кн. 6, гл. 5). Продолжая ссылаться на Флавия, Иероним также упоминает и повеление апостолам распространять Евангелие среди народов: «как Апостолы услышали: шедше научите вся языки (Матф. 28:19), и сами сказали: вам бе лепо первее глаголати слово Божие: а понеже отвергосте е, се обращаемся во языки (Деян. 13:46), тогда вся святыня Иудеи и древнее домостроительство Божие были перенесены апостолами к язычникам». Иероним признает, что это серьезные моменты, которые могут шокировать тех, кто мало знаком со Священным Писанием, но заявляет, что это можно легко разрешить. Он говорит, что Спаситель никогда не заплакал об Иерусалиме, если бы не любил его. Он сравнивает это с тем, как плакал Господь о Лазаре потому что любил его. Иероним использует эту линию аргументации в различных контекстах. В своём письме к Гебидие он снова упоминает, что «Господь так любил Иерусалим, что плакал о нём (Лк. 19:41)», объясняя ей отдельные моменты Священного Писания. Суть приведённых Иеронимом примеров заключается в том, что он разделяет добродетели города и злодеяниями его жителей: это люди нарушали заповеди, а не место, а город был разрушен чтобы наказать людей. Отделяя еврейское прошлое города от христианской истории, он отвергает идею о том, что город больше не находит благосклонности в глазах Бога.

После того, как Иероним прожил несколько лет в Вифлееме, вблизи святых мест, его отношение к паломничеству изменилось. Его наставление «поклоняться на том месте, где когда-то стояли ноги Господа» сменилось на утверждение «не думай, что твоя вера неполноценна потому что ты не видел Иерусалим», адресованное Павлину Ноланскому, который, видимо, изъявил желание посетит святые места.

Некоторые исследователи сравнивают переменчивые позиции Иеронима со взглядами на паломничество, выраженные Григорием Нисским в письме 2. Доводы этой точки зрения достаточно шаткие. Наиболее убедительным из них является похожее отношение обоих богословов к самому Иерусалиму как к городу, осквернённого разного рода пороками. Большинство исследователей считают, что творчество Иеронима отражает двойственный взгляды на феномен паломничества, сложившиеся в IV в. Несмотря на особые чувства Иеронима к Святой Земле, он принял «официальную интерпретацию учёной церкви». Нельзя исключать влияние богословских споров, в которых активно участвовал Иероним.

Паломничество в монашеской культуре IV–VII вв. выразился по-особому. Путешествие стало для монахов в некоторой степени необходимостью: посредством путешествия монахи могли реализовать такие практики, как ксении и исихазм. С V в. сами монахи стали объектом паломничества. На это повлияло несколько факторов. Прежде всего, люди приходили к ним целью научиться праведной жизни и увидеть проповедь. После объявления результатов Халкидонского собора обострился вопрос всеобщего доступа к святым местам. Потребность людей в материальных свидетельствах своей веры не иссякла, поэтому многие выдающиеся монахи стали объектом почитания. Великие отцы богословы разошлись во мнениях относительно паломничества. Фактически, в высших богословских кругах сформировалось две противоположные точки зрения. Часть отцов считало, что странничество возвращает душу и не несёт в себе глубокого духовного смысла, а другая часть

воспринимала путешествие как одно из препятствий, преодолев которое мо-
нах мог приблизится к Богу.

Глава 3. Благочестивые путешествия в Палестину

§ 3.1. Личности паломников и «паломнический маршрут»

Первые христианские паломники оставили после себя довольно скромные сведения о своих путешествиях, несмотря на то, что к IV веку паломничество стало массовым явлением. В Святую землю стремились попасть не только монахи и люди из аристократических кругов, но и малоимущие. Первые полноценные источники о путешествиях в Палестину появляются в середине IV века. Этот факт вовсе не указывает на то, что до этого паломничества не совершались: они были не многочисленны ввиду того, что христианство ещё не было узаконено и носили характер не массового феномена, а единичного акта. Кроме того, место нахождения большинства святынь не было точно известно, так как первые христиане скрывали их от преследований как только могли. Важнейшим событием для христианского мира стало принятие Константином Великим Миланского эдикта, после которого началось развитие большинства христианских традиций, в том числе и паломничества.

Величайшее событие, которое положило начало массовым путешествиям верующих на Святую Землю, совершила мать императора Константина Елена. Став императрицей, она активно занялась распространением христианского учения. Кроме активного строительства храмов и масштабной благотворительной деятельности, Елена, будучи в преклонном возрасте, предприняла путешествие в Палестину с целью избавить город от языческого наследия. Как гласит её житие, только сойдя на берег, она принялась усердно молиться Господу, прося помочь ей отыскать крест, на котором он был распят, и дала обет построить храм в случае её успеха. Попав в Иерусалим, она первым делом повелела своим слугам снести храм Венеры и вывезти облом-

ки за городские стены. Согласно преданию, Крест был обретён с помощью еврея по имени Иуда, позже крестившегося под именем Кириак и ставшего патриархом Иерусалимским. Он знал легенду о местонахождении Креста. Слугам Елены удалось найти в указанном евреем месте три креста. Для того, чтобы определить, на каком из них был распят Христос, каждый из крестов приложили к покойнику проходившей рядом похоронной процессии. Когда Крест Господень коснулся тела покойного, то произошло чудо, и умерший воскрес. Увидев это, люди столпились вокруг, пытались протиснуться ближе чтобы увидеть Крест своими глазами или прикоснуться к нему при возможности.¹²⁵ Епископ Макарий стараясь удовлетворить их желание, высоко поднял Крест, и все воскликнули: «Господи, помилуй». Сейчас этот день стал одним из Двенадесятых праздников православной церкви – Воздвижение Креста Господня. Святая Елена прожила в Иерусалиме два года, руководя работами по восстановлению святых мест. Она разрабатывала планы строительства величественных церквей в местах, связанных с жизнью Спасителя. В наши дни сохранилось несколько церквей, построенных при жизни великой императрицы: храм Рождества Христова в Вифлееме, храм Вознесения Господня на Елеонской горе, церковь Успения Богородицы возле Гефсимании, церковь в память явления Аврааму трех ангелов у Мамврийского дуба, храм на горе Синай и монастырь Ставровуни возле города Ларнака на Кипре.

Одним из важнейших вопросов, связанным с феноменом паломничества, было понимание «святого места». Изучая работы раннехристианских авторов можно сделать вывод, что единое понятие «святое место» ещё не было сформировано; у всех авторов данный термин употребляется в разных контекстах. Наиболее близкий по значению термин встречается в «Строматах» Климента Александрийского. Апологет использует слово ἡ χώρητος («не ограниченный пространством») для географического описания Палестины как Святой Земли. Вопрос о понятии «святого места» стал одним из основопола-

¹²⁵ Лопухин А.П. Иерусалим христианский: исторический очерк и памятники // Православная Богословская Энциклопедия. Т. VI. – СПб., 1905. – С. 466.

гающих в богословских спорах о паломничестве. Обращаясь к Ветхому и Новому Завету видно, как в них разнится концепция «святого места»: в Ветхом Завете под святым местом понималось конкретное место явление Бога или Храм в Иерусалиме, а в Новом Завете происходит своеобразное территориальное расширение этого понятия, которое перерастает в «священное». В качестве примера можно привести слова самого Христа в разговоре с самаритянкой: Христос говорит: «поверь Мне, что наступает время, когда и не на горе сей, и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу» (Ин. 4:21). С III века понимание «святого места» начинает меняться: начинается отход от иудейского восприятия богопочитания, ограниченного конкретным местом. Несмотря на это противоречие, паломничество в Палестину стало широко распространяться среди народа, а так же получило поддержку духовенства.

Благочестивые паломники оставили после себя ряд важных источников, хотя и не многочисленных. Находясь в путешествиях, паломники составляли дневники или путеводители для своего окружения или тех, кто не смог отправиться с ними. Паломнические дневники выделены в отдельный жанр – итинерарии (от лат. *iter* - путь, поездка, дорога). Итинерарий, как правило, представляет собой описание маршрута, преимущественно сухопутного, с указанием промежуточных стоянок и описанием пунктов пребывания путешественника. Важную роль как в развитии самого феномена паломничества, так и появления итинерариев, сыграла высокоразвитая инфраструктура империи.¹²⁶ В Древнем Риме большое значение придавалось строительству дорог и их охране. В обозначениях дорожной системы применялись специальные камни – милиарии, которые устанавливались на дорогах через каждую тысячу шагов, что примерно равно одной римской миле (ок. 1,5 км). Уже в период республики были известны первые примеры описания маршрутов. Латинское слово *itinerarium* использовалось в значении «путь». Святой Амвросий Медиоланский в «Изъяснении 118-го псалма» использует его для

¹²⁶ Мереминский С.Г. Итинерарий // Православная энциклопедия. Т. 28. – М., 2012. – С. 342.

толкования стиха: «Укажи мне, Господи, путь уставов Твоих, и я буду держаться его до конца» (Пс. 118:33) - *itinerarium ab imperatore accipit* (Ambros. *Mediol.* In Ps. 118. V 2). Паломнические итинерарии по характеру информации больше похожи на дневники, но в их основе лежит путь, проделанный паломником.

Самым ранним паломническим итинерарием является Бурдигальский итинерарий (*Itinerarium Burdigalense*), который датируется 333 годом. Данный путеводитель состоит из трёх частей, первая и третья части описывают сам путь паломника к Святой Земле и обратно, а вторая – описание посещённых им святынь.¹²⁷ Отчёт паломника из Бурдигалы по своему содержанию больше всего похож традиционный итинерарий и уступает в красочности описаний более поздним. Судя по информации из текста, путешествие на Святую Землю не было приурочено к Пасхе или какому-либо другому празднику, поэтому можно предположить, что автор путеводителя поехал в Константинополь по государственному делу и посетил Палестину по воле представившегося случая. Вероятно, это и объясняет такую сжатость рассказа.

Самый известный итинерарий, содержащий наиболее богатый материал, описывающий Святую Землю, принадлежит паломнице Эгерии, путешествовавший по Ближнему Востоку в конце IV века. «Итинерарий Эгерии» (*Itinerarium Egeriae*) написан в форме писем, адресованным, вероятнее всего, сёстрам по религиозной общине с целью духовного наставления. По предположениям исследователей, Эгерия совершила своё паломничество в период с 381 по 394 гг.¹²⁸ Предположительно, Эгерия была монахиней или зажиточной женщиной, родом из Галлии. На датировку её путешествия указывают описанные ею объекты: она описала объекты построенные Константином Великим в Иерусалиме, также упоминает церковь в Эдессе, но про сооружения Юстиниана на Синае и в Константинополе в её письме не говорится. Палом-

¹²⁷ Мереминский С.Г. Итинерарий // Православная энциклопедия. Т. 28. – М., 2012. – С. 345.

¹²⁸ Там же. – С. 347.

ница также упоминает про гробницу Святого Фомы, которая была перенесена в церковь в 394 году при епископе Кире, где и осталась в последствии. Эгерия также рассказывает в своём письме о Фиваиде как пункте паломничества, которая к моменту её поездки уже прославилась подвигами монахов – отшельников, в числе которых Святой Антоний и Пахомий. Предположение о месте происхождения паломницы сделано на основании её сравнения Евфрата с Роной по скорости течения и величине. Личность путешественницы также представляет особый интерес. Она была хорошо образованна, знала Священное Писание, апокрифы, была знакома с основами греческого языка.¹²⁹ Такие знания отличаются от классического женского образования, которое получали знатные женщины того периода. Она путешествовала верхом на осле или пешком, не останавливалась в гостиницах, а пользовалась гостеприимством монахов, что ставит под сомнение её аристократическое происхождение. Тем не менее, можно заметить, что везде её принимали с вниманием и почётом, в особо опасных местностях её конвоирует стража, сопровождает свита, её встречают и провожают сами епископы. Длительность путешествия, свобода выбора маршрута, высокая стоимость путешествия и высокий уровень образования паломницы противоречат образу раннехристианской монахини. В своём письме она обращается к адресатам «сёстры», но и этот аргумент достаточно противоречив: во-первых, она могла обращаться к реальным родственникам, а во-вторых, в её эпоху было общепринятым обращаться к христианам как к «братьям и сестрам». Учитывая социальные ограничения в положении женщин той эпохи, обе версии о личности Эгерии в равной степени вероятны. Подобные свободы не были доступны для представительниц среднего достатка, а одиночные путешествия женщин на такие далёкие расстояния и длительные по времени в её эпоху не имеют аналогов. Она провела вне дома три года и была достаточно обеспечена – это доказывает, что путешественница не принадлежала к среднему классу.

¹²⁹ Мереминский С.Г. Итинерарий // Православная энциклопедия. Т. 28. – М., 2012. – С. 348.

Эгерия не единственная благочестивая женщина, посетившая Палестину и оставившая после себя след в истории. Палладий Еленопольский в своём «Лавсаике» рассказывает о сестре перфекта Руфина, благочестивой деве Сильвии, которую он сопровождал по пути из Иерусалима в Египет. До 1903 года Сильвию отождествляли с Эгерией. Некоторые исследователи до сих пор убеждены, что Сильвия – вымышленная женщина, появившаяся в результате ошибки. В оригинальном греческом тексте Палладия сестру Руфина зовут Сильвания, а в римском переводе она представлена как Сильвия. Первым версию о том, рукопись Эгерии принадлежит Сильвии выдвинул Франческо Гамуррини – учёный, обнаруживший эту рукопись. Рукопись дошла до наших дней не полностью, и имя автора отсутствовало. Утраченная часть путешествия была пересказана в сочинениях средневековых авторов Валерия Бергиденского и Петра Диакона. К тому же, в одном из писем Валерий упомянул об Эгерии, благочестивой монахине, совершившей подвиг странничества. В отечественной историографии найденный в конце XIX века итинерарий относят к перу Эгерии.

В конце VI века, примерно после 570 года Палестину посетил анонимный паломник из Плаценции (совр. Пьяченца), написавший после путешествия итинерарий. Несмотря на то, что данный итинерарий не содержит части об обратном пути, известно, что свой путеводитель пилигрим составил после возвращения в Плаценцию. Ранее автора ошибочно называли Антонином потому что в начале своего сочинения он записал молитву, обращённую к мученику Антонину, но позже сочли данный аргумент некорректным, поэтому реальное имя автора остаётся неизвестным. Итинерарий известен в краткой и пространной редакциях, в которых обнаружены следы поздней, неавторской правки. Кроме того, исследователи полагают, что во время путешествия паломник пользовался чьим-то ранее составленным путеводителем.

В конце VII века свет увидел трактат аббата Адомнана «О святых местах» в трёх книгах. Согласно словам автора, в основу его произведения легли

рассказы некоего галльского епископа Аркульфа, совершившего паломничество в Святую землю примерно после 650 года. Возвращавшись домой, путешественник потерпел кораблекрушение у берегов Британии. Многие исследователи ставят под сомнение существование Аркульфа, аргументируя это противоречиями из описания путешествия и отсутствием упоминания о епископе с таким именем в каких-либо источниках того периода. В любом случае очевидно, что аббат Адомнан располагал каким-либо источником о путешествии к палестинским святыням. Впервые текст паломничества сопровождался планами некоторых храмов: комплекса храма Гроба Господня, базилики св. Сиона, храма Вознесения на Елеонской горе и церкви в Сихеме у колодца Иакова. Свой труд Адомнан задумывал, прежде всего, для толкования священного писания, поэтому кроме источника о путешествии он использовал такие письменные источники, как «Книгой о расположении и названиях еврейских местностей» Иеронима Стридонского, «Письмом епископа Евхерия пресвитеру Фавсту о расположении Иерусалима», трактатом «Об уничтожении города Иерусалима» Псевдо-Егесиппа и другими трудами Отцов Церкви.¹³⁰

В отличие от современного туриста, который отправляется в путешествие с целью посмотреть, попробовать что-то новое, испытать новые ощущения, у ранневизантийских путешественников на Святую Землю была другая цель – прикоснуться к святыням, связанным с Богом и почтить его на месте земной жизни. Многие паломники стремились исполнить на святых местах обеты или таинства, например креститься в реке Иордан как сам Христос. В первых веках нашей эры путешествие на столь далёкое расстояние считалось подвигом, совершённым ради любви к Господу. Считалось, что святыни, к которым прикасался сам Спаситель при жизни наделены нескончаемой благодатью, поэтому многие отправлялись чтобы очиститься от грехов, страдающие телесными недугами надеялись от них излечиться. М.М. Ростовцев

¹³⁰ *O'Loughlin T. Adomnán and the Holy Places: The Perceptions of an Insular Monk on the Location of the Biblical Drama. - L. – Bloomsbury Publishing, 2007. – P. 113.*

дал наиболее точное описание палестинских святынь, начиная с IV века: «весь Иерусалим становится реликвией и параллельно этому большим странноприимным домом, большой гостиницей, большой больницей. Местное население теряется в мире паломников, и эти паломники во главе с римскими и византийскими императорами не щадят ни сил своих, ни средств... страна покрывается сотнями церквей, десятками монастырей... она становится огромным музеем религиозного искусства».¹³¹

Говоря о паломничестве в Палестину, следует подразумевать большую часть Ближнего Востока, так как земная жизнь и чудеса Христа связаны не только с ней. Обращаясь к итинерариям, можно заметить, что паломнические маршруты почти одинаковы, за исключением дороги от места проживания паломника до Ближнего Востока. Паломник из Бордо начал свой путь в Константинополе, далее отправился в Иерусалим, после – в Кесарию Палестинскую, затем в Ираклий Понтийский и Медиолан. Паломница Эгерия посетила не только Палестину, но и ряд египетских городов: Александрию, Фиваиду, Пелусий – прославленные монашеские центры к тому времени. Она также была на Синайском полуострове, поднималась на гору Нево, побывала в Эдессе, Северной Месопотамии, Антиохии, Константинополе. Пьяченцкий паломник и его спутники добирались из Константинополя на Кипр по морю, затем они попали в Сирию, а затем – в Палестину. Они посетили святыне Галилеи, долину Иордана, Иерусалим и его окрестности, Вифлеем, Хеврон, поле чего отправились на Синай и в Египет, где посетили Александрию и Мемфис. Видимо, после этого паломник вернулся в Иерусалим, а оттуда направился в Сирию (в Дамаск и Антиохию) и Северную Месопотамию. Адомнан писал, что Аркульф прожил 9 месяцев в Иерусалиме, из палестинских святынь посетил также Вифлеем, Хеврон, Иерихон, Галилейское море.

¹³¹ *Ростовцев М.* Русская археология в Палестине // *Христианский Восток.* Т. 1. Вып. III. - СПб., 1912. – С. 236.

Далее его путь пролегал через Дамаск, Тир, Александрию, остров Крит, Константинополь, остров Сицилия и Рим.¹³²

Позднеантичное путешествие длилось долго. Во-первых, это было связано со сложным маршрутом и большим количеством мест посещения. Путешествие к библейским святыням редко длилось меньше года. Большинству путешественников жили в Иерусалиме какое-то определённое время, так как стремились принять участие в определённом праздничном богослужении. Наивысшим счастьем считалось встретить в Святом городе Пасху и совершить вязанные с ней обряды в одном из иерусалимских храмов. Мистический паломник Аркульф прожил в Иерусалиме 9 месяцев, а Эгерия – целых три года. Во-вторых, кроме непосредственного посещения святых мест, паломники посещали местные монастыри, общались с монахами, слушали их проповеди. Путешественники в таких поездках старались не только поклониться Богу, но и научиться праведной жизни на примере монахов.¹³³ В-третьих, позднеантичное путешествие было по своей природе долгим. Во многом облегчить путь помогала развитая сеть дорог с гостиницами, постоянными дворами, почтовыми станциями (*mansio, mutatio*). Паломник из Пьяченцы писал, что пройти даже по по хорошо развитой римской дороге пройти более 20 миль в день пешком или даже на осле было бы большой удачей. Кроме того, в пути приходилось делать большое количество остановок.

Важнейшим фактором, повлиявшим на доступность паломничества для разных категорий людей, была государственная поддержка. Кроме гостиничной системы, связанной с римскими дорогами, существовала сеть хосписов и гостевых домов для людей, которые отправлялись к святыням в надежде получить исцеление. Чаще всего подобные хосписы открывались при монастырях. Монастыри получали благотворительную помощь от императорского

¹³² *Лопухин А.П.* Иерусалим христианский: исторический очерк и памятники // Православная Богословская Энциклопедия. Т. VI – СПб., 1905. – С. 469.

¹³³ *Ненарокова М.Р.* Чудеса Востока глазами средневековых европейских путешественников // Культурологический журнал. – 2014 - № 3 [Электронный ресурс] - URL: http://cjournal.ru/rus/journals/281.html&j_id=20 (дата обращения: 03.05.2018)

двора, а за это обязывались давать ночлег, пищу и осуществлять уход за немощными паломниками. В дневнике Пьяченцкого паломника встречается эпизод, в котором он описывает свой путь, пролежавший через иорданский город Гадару. Недалеко от этого города располагались горячие источники, которые были популярны ещё в дохристианские времена и назвались Бани Илии. Об этом месте он оставил заметку: « ... прокажённые очищаются... и есть для них пища в гостинице ... за казённый счёт». Позже, побывав в базилике Святой Марии в Иерусалиме, он опишет находящийся при ней комплекс для малоимущих паломников: « ... с большой монашеской общиной и гостевыми домиками для мужчин и женщин. В столовой для путешественников находится большое количество столов и более 3000 кроватей для больных».¹³⁴

Паломничество было не только медленным, но и очень опасным предприятием, поэтому паломники старались путешествовать группами. Обеспеченные люди редко отправлялись в далёкие расстояния в одиночку. Обычно с аристократами отправлялась небольшая свита, состоящая из родственников разной степени родства, близких друзей, небольшого количества слуг, нанимали охрану. Менее обеспеченные граждане путешествовали группами. Часто по пути к святым местам мелкие группы объединялись в одну, также к таким группам часто присоединялись знатные путешественники. В своих рассказах Эгерия не раз упоминала о «благородных проводниках», которые возглавляли группу, знали обычаи и темперамент местного населения, дорогу до желаемой достопримечательности и расположение источников питьевой воды.¹³⁵ Проводники рассказывали путешествующим как вести себя в определённых местах, рассказывали о поверьях и легендах, связанных с посещаемыми ими местами (не только о святынях, но и о других достопримечательностях, встречающихся по дороге), объясняли как и где совершить молитву.

¹³⁴ *Itinerarium Antonii Placentini*, 23.

¹³⁵ *Vikan G. Early Byzantine Pilgrimage Art* Dumbarton. – Oaks Research Library and Collection, 2010. – P. 8.

По всей видимости Эгерии пришлось примыкать к такой группе, несмотря на свою обеспеченность. Она писала, что в долгой дороге, особенно по пустынным землям, среди странствующих не было разделения на бедных и богатых, все были друг другу братьями и сёстрами, исполняющими свой долг перед Богом. Сильные заботились о слабых, все помогали друг другу.

Путешествовать большими группами было разумным решением из соображений безопасности. Большую опасность составляли дикие животные. В нескольких итинерариях авторы писали о нападении хищников на ночные стоянки пилигримов (чаще всего львов). Ещё большую опасность для паломников представляли враждебно настроенные люди. На паломнические группы не раз совершались набеги разбойников. В нескольких источниках описаны нападения сарацинов во время пребывания на Синае. Паломник из Пьяченцы в своём дневнике описал свою встречу с враждебно настроенными самаритянами, которых он встретил вскоре после того, как покинул Бани Илии: «На нашем пути через равнины нам встречались некоторые самаритянские города и деревни, и когда мы проходили по их улицам, он сжигали наши следы смолой, не важно кем мы были, иудеями или христианами, они боялись и тех, и других. Вот что они говорили христианам: «не трогайте то, что хотите купить пока не заплатите деньги. Если вы что-то потрогаете, не купив, то вскоре случится беда». ... Когда ты приближаешься, они проклинаят тебя. Не плюй в них. Если ты это сделал, то ты навлек беду, и потом они должны очистить себя водой пока ты не успел выйти из их деревни или города».¹³⁶

Кроме подобных записей о неприятных встречах и несчастных случаев, паломники записывали те вещи, которые их удивили в пути или которые они видели впервые. Эгерия оставила в своём дневнике интересное описание верблюдов, из которого можно сделать вывод, что это животное для неё не привычное, раз вызвало такое восхищение: «Фараниты, которые имеют обыкновение там проходить со своими верблюдами, устанавливают для себя

¹³⁶ *Itinerarium Antonii Placentini*, 8.

[некие] путеводные знаки, по которым они путешествуют днём. А ночью за путеводными знаками следят верблюды. Что ещё сказать? Здесь по обычаю фаранитов можно ездить, не сбиваясь с пути, и более безопасно, чем кому-либо это удаётся в других местах». ¹³⁷ Паломник из Пьяченцы оставил небольшую запись о финиках огромных размеров, каждый из которых весил почти фунт, которые он набрал домой в Иерихоне в качестве сувенира. Он также был шокирован новым для него народом – эфиопами, которых он встретил в пустыне Негёв: « ... их ноздри проколоты, их уши обрезаны, на их ногах обувь и кольца на пальцах [ног]». ¹³⁸

Основным источником, рассказывающим о Востоке людям эпохи Раннего Средневековья была Библия. Весь маршрут паломников строился опираясь на текст Ветхого и Нового Завета. В Палестине, Египте, на Синае происходили события, рассказанные в Ветхом Завете; в Новом Завете кроме этих мест упоминается ещё и Малая Азия. Когда путешественники попадали в эти места, то узнавали их, сравнивая с описанием из Библии. Оказавшись на Синайском полуострове, Эгерия побывала везде, где происходили какие-либо библейские события. Эгерия в своём дневнике говорит о камне, о который Моисей разбил скрижали, об остатках лагеря двенадцати колен Израилевых, о потоке, который Моисей извёл из скалы чтобы напоить своих путников и месте, где с неба упали манна и «перепёлки». При описании Синая, Эгерия вновь пишет о проводниках, которые рассказали ей и её спутникам, что здесь совершается молитва, так как это первое место, откуда виднеется гора Божья: «Нам было всё показано всё по отдельности, что было написано в книгах святого Моисея, происходившее в этом месте, в этой долине, которая, как я сказала, лежит у подножия горы Божьей, то есть святого Синая». ¹³⁹ Изначальная ориентация на Священное Писание является важной особенностью феномена раннесредневекового паломничества. Независимо от финансового состояния,

¹³⁷ *Itinerarium Egeriae*, 8.3.

¹³⁸ *Itinerarium Antonii Placentini*, 35.

¹³⁹ *Itinerarium Egeriae*, 4.

все паломники были знакомы с названиями мест, которые посещали, так как отрывки из Ветхого и Нового Завета читают во время богослужения в церкви. Знание Священного Писания, даже относительно скудное, позволяет паломникам провести историческую параллель, которая показывает, Ветхий Завет является прообразом Нового и его символизм приобретает ясность с пришествием Христа. По сути, паломничество к святым местам переносило библейскую историю на реальную географическую карту. Места основных библейских событий становились реальностью для паломников, поскольку действительно существовали, и люди могли сами оценить их значение. Некоторые места, чаще всего здания, были подвержены изменениям, например из дома Апостола Петра в Капернауме была сделана церковь.¹⁴⁰

Вся Палестина представляла собой своеобразный ряд иллюстраций к Новому Завету. В Назарете паломники могли увидеть церковь, построенную на месте дома, в который вошёл архангел Гавриил и принёс благую весть Преблаженной Деве Марии о том, что скоро та родит Спасителя. Из Назарета путешественники отправлялись на гору Фавор. По описанию паломника из Пьяченцы: «... эта гора поднимается среди равнины ... на ней три базилики, там было сказано учеником; «Сделаем здесь три кущи» (Мф. 17:4)». По дороге в Вифлеем находится источник, по преданию образовавшийся когда Дева Мария села в этом месте отдохнуть во время своего бегства в Египет. Она была измучена жаждой, и из камня, рядом с которым она сидела, потекла вода. Как вспоминал паломник из Пьяченцы: «эта вода несказанно приятна для питья». В самом Вифлееме паломники посещали пещеру, где, согласно Библии, родился Иисус Христос. Они могли увидеть ясли Христа, которые были

¹⁴⁰ *Ненарокова М.Р.* Чудеса Востока глазами средневековых европейских путешественников // Культурологический журнал. – 2014 - № 3 [Электронный ресурс] - URL: http://cjournal.ru/rus/journals/281.html&j_id=20 (дата обращения: 03.05.2018)

украшены серебром и золотом в знак почтения, а в самой пещере постоянно горели лампадки.¹⁴¹

Особый интерес путешественники проявляли к Мёртвому морю. Автор «Итинерария из Бордо» отмечает его особенную воду: «если кто из людей бросился бы [в воду], чтобы плавать, то вода сама возвращает его».¹⁴² Интерес Эгерии и её спутников был связан с историей о Лотовой жене, превращённой в солевой столп: «Нам было показано место, где памятник жены Лотовой, о каковом месте читаем ещё в Писании. Но поверьте мне, что столпа того уже нет, показывают только само место; а сам столп, как говорят, поглощено Мёртвое море». На удивление, соляной столп появляется в сочинении Петра Диакона «О расположении Святой Земли», в котором он говорит, что столп увеличивается и уменьшается в зависимости от фаз луны. Как ни странно, свидетельство о столпе можно также найти в итинерарии из Пьяченцы: «... лгут люди о жене Лотовой, что [памятник] уменьшается, потому что скот лижет [столп], неправда, ибо стоит она в том же виде, в котором была».¹⁴³

Ещё одним необычным объектом, описанным в дневнике паломника стала пальма, ветвями которой дети устилали дорогу, когда Христос подъезжал в Иерусалим. Эта пальма упоминается в Бордосском итинерарии и встречается ей описание у Петра Диакона как почитаемого дерева. Особого внимания удостоилось ещё одно дерево: дикая смоковница, с которой Закхей смотрел на проходящего Господа, поскольку был низкого роста и не мог увидеть Его из толпы. Паломник из Пьяченцы писал о нём: «заключённое внутрь часовни, через крышу которой выпущено наружу, сухое». Паломники также ходили посмотреть на смоковницу, на которой повесился Иуда.

¹⁴¹ *Ненарокова М.Р.* Чудеса Востока глазами средневековых европейских путешественников // Культурологический журнал. – 2014 - № 3 [Электронный ресурс] - URL: http://cr-journal.ru/rus/journals/281.html&j_id=20 (дата обращения: 03.05.2018)

¹⁴² *Itinerarium Burdigalense*, Corpus Christianorum Series Latina : v.125. – Turmhaut: Brepols, 1965. – P. 19.

¹⁴³ *Itinerarium Antonii Placentini*, 10.

В итинерариях, кроме описания пути и его подробностей, святынь, можно обнаружить довольно неожиданные впечатления путешественников. В своём дневнике паломник из Пьяченцы оставил описание жительниц Вифлеема: « В этом же городе еврейские женщины настолько привлекательны, что в этой земле среди евреев не находится более красивых, и они говорят, что этот [дар красоты] им был подарен самой Святой Девой Марией». ¹⁴⁴

Для человека Поздней античности путешествие на дальнее расстояние было чрезвычайно важным событием. Если в путешествие отправлялся христианин – его провожали и встречали всей общиной. Большинство итинерариев сохранилось от путешественников с Запада, поэтому Восток для них, был по сути, совсем другой страной. Добравшись до мест библейской истории, они увидели совершенно незнакомый для них образ жизни: жаркий климат, новые традиции и обычаи, необычные животные и растения, незнакомые способы землепользования – всё это вызывало у них такие же яркие впечатления, как и прикосновение к святыням. Записывая всё необычное, повстречавшееся им на пути, паломники позволяют нам увидеть бытовую сторону жизни позднеантичного Востока. Важной особенностью ранневизантийского религиозного путешествия является его общедоступность. Итинерарии могли вести только обеспеченные люди, имевшие образование, но благодаря их заметкам о «спутниках», «благочестивых путеводителях» и сети хосписов, можно уверенно говорить о массовости данного явления в то время.

3.2 Ранневизантийский Иерусалим: главные святыни и богослужение в Иерусалимской церкви

История Иерусалима и его святых мест под римским влиянием была достаточно противоречива и неоднозначна. В 70 году римскими войсками

¹⁴⁴ *Itinerarium Antonii Placentini*, 30.

было подавлено еврейское восстание, Иерусалим был осажен и разрушен. По словам Иосифа Флавия, Веспасиан – командующий римскими войсками, приказал разрушить город до основания. Археологические данные же показывают, что город действительно серьёзно пострадал, но, тем не менее, в иерусалимских развалинах находили себе убежище семьи бедуинов, небольшая христианская община, остатки еврейского населения. Римляне уничтожили Второй Храм – главную иудейскую святыню. Мятежный город римская администрация преобразовала в колонию, которая получила название Элия Капитолийская. В соответствии с существовавшими обычаями, новая колония быстро заполнилась новыми строениями – термами, банями, театрами, и конечно же языческими храмами. Храмы были построены на самых видных, наиболее возвышенных местах: на месте храма Соломона был возведён храм Юпитера, а на Голгофе – храм Венеры.¹⁴⁵

Жизнь Иерусалима кардинально меняется после первых результатов религиозной политики Константина Великого – принятия Миланского эдикта, а также после деятельности его матери императрицы Елены, получившей в отечественной историографии название «благочестивых раскопок». В результате кропотливой работы Елены и её подданных, были обретены главные христианские святыни и построены первые христианские базилики на святых местах. Именно с 335 года начинается один из наилучших периодов Святого Города, продлившийся до арабского завоевания в 636 году.¹⁴⁶ Иерусалим стал одним из богатейших городов Востока. Население Палестины, и Иерусалима в том числе, начинает стремительно расти, Иерусалим становится центром торговли, туда перебираются жить знатные семьи. Окрестности Иерусалима постепенно наполняются монастырями, скитами, обителями, которые заполняют различные монашеские общины. К святыням и монастырям

¹⁴⁵ Лопухин А.П. Иерусалим христианский: исторический очерк и памятники // Православная Богословская Энциклопедия, Т. VI – СПб., 1905 – С. 465.

¹⁴⁶ Ростовцев М. Русская археология в Палестине // Христианский Восток. Т. 1. Вып. III. - СПб., 1912. – С.234.

устремился поток паломников со всех частей империи, и даже из других стран.

Главной реликвией всего христианского мира был Гроб Господень в Иерусалиме. Он был одной из желанных достопримечательностей паломников, которые стремились посетить святыню почти с момента её обнаружения. После возведения над Гробом храма, поток паломников не прекращался ни на день. Гроб Господень являлся свидетельством материальной смерти Христа и проявлением чуда её преодоления. Пребывание в этом месте давало надежду на спасение, символизировало саму его возможность.

Комплекс Гроба Господня изначально задумывался как совокупность архитектурных сооружений, объединяющий несколько уникальных святых мест. В центре задуманного ансамбля располагалась пещера погребения Христа. В ней находилась главная святыня – каменная скамья, на которой лежало тело Спасителя. На этом священном месте было сделано особое сооружение – кувуклий, внешне напоминающее своеобразный балдахин, но выполняющий функции мемориального храма. Кувуклий объединял пещеру с каменным ложем и место перед ней, где находился Камень, с которого ангел известил жён – мироносцев о воскрешении Христа (Мф. 28:2-7). По сути, кувуклий объединяет два сакральных пространства. Над святилищем был построен Анастасис – храмовое пространство, предназначенное для совершения богослужения. Из себя он представлял ротонду, которая как бы накрывала священное место. Все три объекта – погребальная пещера, кувуклий и храм воспринимались как единое, каскадное сооружение. Созданный храмовый комплекс оказал огромное влияние на всю последующую христианскую архитектуру.

О Гробе Господнем сохранилось множество письменных свидетельств, часть из которых принадлежит посещавшим святыню паломникам. Для паломника из Пьяченцы Гроб Господень стал первой остановкой в Иерусалиме. Святыня произвела на него неизгладимое впечатление, что отражается с пер-

вых строк: « Пав на землю и облобызав её, мы вошли в Святой Город, где поклонились Гробу Господню. Гроб вытесан из камня, на который было возложено Тело Иисуса Христа; бронзовая лампада, которая в то время была поставлена у Его главы, горит там день и ночь, из неё мы взяли благословение и поправили её».¹⁴⁷ Аббат Адомнан ссылаясь на путешественника Аркульфа, который так описал храм Гроба Господня: « Эта весьма большая церковь, вся из камня, сооружена отовсюду с изумительною круглотою и от основания возвышается тремя стенами, над которыми вверх поднимается одна крыша. ... В трёх местах средней стены искусно сооружены три алтаря».¹⁴⁸

Аркульф, описывая внутреннее разделение храмового комплекса Гроба Господня указывает принципиально важное различие между гробом и гробницей. При описании гроба и гробницы он употребляет два разных термина и описывает их как разные части комплекса: круглый шатёр он называет гробницей (*monumentum*), к дверям которой был привален камень и отвален после воскресения Христова. Гробом (*sepulcrum*) зовётся то место в шатре, где покоилось Тело Христово, обмотанное плащаницей.¹⁴⁹

Оба путешественника также упоминают в своих дневниках камень, которым была закрыта гробница. Паломник из Пьяченцы вспоминает, что камень был похож на жерновный, «цвет такой же, как и у скалы» и украшен он драгоценными камнями. Аркульф даёт совершенно другое описание камня, закрывавшего вход в пещеру. Он пишет, якобы камень был рассечён на две половины, меньшая из которых была обтёсана резцом и поставлена в виде четырёхугольного алтаря перед входом в пещеру. Вторая часть камня также переделана в алтарь, который установлен в восточной части церкви.

Кроме самой постройки паломник из Пьяченцы обратил внимание на ещё одну важную деталь: внутреннее украшение храмового комплекса. Он

¹⁴⁷ *Itinerarium Antonii Placentini*, 18.

¹⁴⁸ Лидов А.М. Реликвии в Византии и древней Руси: Письменные источники. – М., 2006. – С. 261.

¹⁴⁹ Там же. – С. 263.

пишет об украшениях, которые оставляли паломники в погребальной пещере: « ... на железных прутьях висят запястья, браслеты, шейные цепи, кольца, головные повязки, витые пояса, перевязки, императорские венцы из золота с драгоценными камнями и украшения императриц».¹⁵⁰ Паломники оставляли свои украшения не только как дар в знак почтения Бога, они также верили, что оставленная вещь около святыни навсегда связывает человека с этим местом и, следовательно, нескончаемой благодатью, которой наделено святое место.

Равной по значимости святыней был крест, на котором распяли Христа. Кирилл Иерусалимский свидетельствует, что уже к середине IV века частицы животворящего Креста распространились по всему христианскому миру. Крест был поделён на несколько частей, которые хранились в реликвариях из золота и серебра, украшенных различными камнями. Реликварии с деревом Креста находились в базилике Константина, которую паломники посещали, обычно следующей после храма Гроба Господня. У Эгерии и у паломника из Пьяченцы встречается описание почитания Креста. Вот так описал свою встречу со Священным Крестом паломник из Пьяченцы: «... в атриуме базилики [Константина]находится покой, в котором хранится древо креста, мы ему поклонились и облобызали его ... Это дерево креста из ореха. Когда святой крест выносят из своего покоя на поклонение... в тот час на небе появляется звезда и становится над тем местом, где находится крест, и пока поклоняются кресту, стоит она ... приносится масло для благословения, в склянках, наполненных на половину. Когда древо креста коснётся края склянки, тотчас масло, кипя, устремляется наружу».¹⁵¹ Эгерия описала сам процесс почитания Креста, в котором и сама приняла участие в четверг Великой недели: « Перед ним [епископом]помещён стол с тканью на нём, рядом сидят дьяконы, там же принесённые золотой и серебряный ящики с деревом Святого Креста. Он открыт, и древо Креста вынуто и поставлено на стол ... Пока

¹⁵⁰ *Itinerarium Antonii Placentini*, 18.

¹⁵¹ Там же, 20.

крест стоит на столе, епископ держит его, а дьяконы следят за ним... Весь народ, считающий себя верующим, подходит к древу по одному. Они останавливаются, кланяются, целуют крест и двигаются дальше. Однажды (я не знаю точно когда) один человек откусил кусок Святого Креста и [таким образом]украл щепки от него, и по этой причине дьяки стоят вокруг и следят, если кто-то осмелится сделать подобное».¹⁵²

У паломника из Пьячецы встречается описание особых сувениров, которые привозили со Святой Земли. Любой паломник желал бы забрать частичку благодати святых мест с собой домой. Эгерия писала, что любой паломник предпочёл бы в качестве сувенира щепки от Животворящего Древа, но это было невозможно. С распространением паломничества появляется артефакт - евлогия (от греч. «благословение») – памятный церковный сувенир, который представляет собой свинцовую ампулу с частичками мощей или флакон из стекла или глины со святой водой, маслом, или землёй, освящённой соприкосновением со святой реликвией. Часто на такие литургические сувениры наносились изображения святых, которым был посвящён храм, или надписи "Елей древа жизни святых мест Христовых", "Благословение господа от святых мест Христовых", "Благословение Господа на вас" и другие подобные надписи.

Паломники верили, что евлогия способна излечить человека от телесных заболеваний. В одном из коптских текстах можно найти такое свидетельство о подобной практике, происходивший около святынь Святого Минаса, к юго-востоку от Александрии: « Путешественник повесил лампадку перед могилой [Святого Минаса]... Она горела день и ночь и была наполнена ароматным маслом. И когда кто-нибудь брал масло из этой лампадки ... и натирал им больного человека, больной человек исцелялся от зла, от которого он страдал».¹⁵³

¹⁵² *Itinerarium Egeriae*, 12, 2.

¹⁵³ *Vikan G. Early Byzantine Pilgrimage Art* Dumbarton. – Oaks Research Library and Collection, 2010. – P. 16.

Евлогией считалось не только масло, освящённое от реликвий или могил мучеников, а любая вещь, которая соприкасалась со святыней или святым человеком и обладающая божественной силой. У Феодорита Кирского встречается такой отрывок: «Холм, на котором стоял [Иаков Отшельник], по всеобщему убеждению получил такое мощное благословение, что люди приходят со всех сторон и уносят [кусочки] земли домой чтобы использовать их для предупреждения болезней».¹⁵⁴ Этот фрагмент также в очередной раз подтверждает веру людей в целительские способности евлогий.

Получить «благословение» от святых мест было одной из главных задач паломников. Для достижения желаемого паломники не только целовали Животворящий Крест и освещали масло в пещере Гроба Господня, но и прибегали к достаточно неожиданным методам для христианства. Многие христиане специально приезжали к реке Иордан, и после коллективной молитвы, окунались в её воды, так как верили, что эта вода обладает чудесными свойствами. Паломник из Пьяченцы пишет, что специально полежал на софе в Гефсиманском саду чтобы «обрести благодать». В его дневнике описан ещё один весьма причудливый случай, произошедший в церкви на святом Сионе в Иерусалиме: « Я увидел голову человека, заключённую в золотой реликварий и украшенную драгоценными камнями, говорят, что это голова святой мученицы Федоты. Многие пьют из неё для того, чтобы получить благословение, и я тоже».¹⁵⁵

Освящённую воду использовали в качестве евлогии не только для исцеления, но в других житейских нуждах. Изучая описания подобных практик, можно прийти к выводу, что евлогия – это не только колба с освящённым маслом, а вообще любая вещь, перенявшая благодать, исходившую от святого человека или святого места. Продолжая своё воспоминание об Иордане, паломник из Пьяченцы пишет о празднике Богоявления: « На рассвете ...

¹⁵⁴ *Vikan G. Early Byzantine Pilgrimage Art* Dumbarton. – Oaks Research Library and Collection, 2010. – P. 20.

¹⁵⁵ *Itinerarium Antonii Placentini*, 22.

священник спускается к реке ... У всех судовладельцев в этот день есть люди, которые приходят туда с огромными сосудами с бальзамом и специями, и вскоре после того, как река благословлена, прежде, чем начнётся крещение, она выливают его [бальзам] в воду, а потом набираю освящённую. Этой водой они окропляют свои корабли перед тем, как собираются отплыть».¹⁵⁶ Таким образом, видно, что евлогия это не просто «дар» из святых мест, а важная часть богослужений и совершаемых таинств.

Из всех известных итинераиев, один имеет особую ценность. Дневник паломницы Эгерии отличается от остальных объёмом информации и подробным описанием обрядов и традиций, связанных с посещёнными местами. Уникальность паломнического отчёта Эгерии в том, что она детально описала иерусалимское богослужение. Она описала ежедневное, воскресное и праздничное богослужение. Все описанные ей богослужения происходили в храме, построенном Константином Великим, состоящим из трёх частей: Анастасиса (церковь Воскресения Христа), базилики Константина, чаще называемая мартириумом и церковь Обретения Креста. Все три церкви, по сути, составляли одно целое. Ежедневное богослужение совершалось в различных частях этого храма, но праздничное постоянно выходило за его пределы, чаще всего в окрестные храмы. В дневнике также упоминаются церковь на Сионе, церковь в Вифлееме с пещерою рождения Христа, две церкви на Елеонской горе, церковь Гефсимании и церковь, находящаяся недалеко от Вифании.

Ежедневное будничное богослужение начинается с «пением петухов». В Анастасисе открываются все двери, в которые входят монахи и девственницы, а также миряне, желающие принять участие в службе. До рассвета все находящиеся в церкви поют гимны и псалмы с припевами, чередуя их с молитвами. Далее говорится, что когда начинает светать, приходит епископ с клиром, а присутствующие начинают петь утренние гимны. Епископ входит

¹⁵⁶ Itinerarium Antonii Placentini, 22.

в пещеру, читает молитву за всех, потом совершает поминовение имён, или говоря по-другому читает диптихи, благословляет оглашённых, затем читает молитву и благословляет верных¹⁵⁷. После этого он выходит из пещеры и все подходят к его руке. Он благословляет каждого, поэтому часто вся процессия заканчивается уже при свете. В шестой час (в полдень) все снова собираются в Анастасис, также читаются псалмы и гимны. Епископ, придя в церковь, сразу же уходит в пещеру, совершает молитву и повторяется всё то, что делалось утром. В девятый час (около трёх часов) совершается такое же богослужение, что и в полдень. В десятом часу весь народ снова собирается в Анастасис. От огня из лампадки, которая круглосуточно горит в пещере, зажигаются все свечи и лампадки и церковь наполняется светом, начинают читать вечерние псалмы. Приходит епископ, садиться на возвышение (susum), также по своим местам рассаживаются пресвитеры. После чтения вечерних псалмов и гимнов епископ подходит к пещере, Один из диаконов произносит эктению. Рядом с епископом стоят дети, которые на каждое прошение хором повторяют «Господи, помилуй нас» (Kyrie eleison). Когда дьякон заканчивает эктению, наступает время всеобщей молитвы. После молитвы, Затем диакон возглашает, чтобы каждый из присутствующих оглашенных¹⁵⁸, встав, преклонил голову, а епископ, встав, произносит благословение над оглашенными. Далее бывает молитва, а диакон вновь возглашает, чтобы каждый из верных, встав, преклонил свою голову. Епископ благословляет верных и начинается отпуст. Далее все присутствующие идут за епископом в церковь Об-

¹⁵⁷ Верными считались христиане, которые прошли катехуменат – устное наставление о вере. Их крестили и допускали к причастию. Они считались духовно возрождёнными членами Церкви. По мнению св. Климента Александрийского, разница между верными и оглашенными заключается в том, что оглашенные только хотят жить по-христиански, а верные, принявшие Таинство крещения, имеют благодатную силу для такой жизни.

¹⁵⁸ В древней Церкви оглашенными назывались христиане, еще не принявшие крещение, но уже получившие наставление в вере. В отличие от «верных» или уже крещеных христиан, оглашенные не считались духовно возрожденными членами Церкви. При всем том они несомненно принадлежали Церкви (хотя и внешним образом, по выражению свв. отцов, пребывали в преддверии Церкви), причислялись к христианам, осеняли себя крестным знаменем, участвовали в определенной части литургии.

ретения Креста (ad Crucem) и совершают там молитву. После этого епископ и весь народ идут в базилику над Голгофою, где совершается такая же молитва как и в церкви Обретения Креста. Такой порядок богослужения соблюдается каждый день, кроме воскресенья.

В «день Господа» народ собирается у дверей храма ещё до первых петухов, которые ещё закрыты. Согласно обычаю, что раньше пения петухов «святые места» не открываются. В ожидании открытия дверей, прихожане совершают обычное богослужение. Там же присутствуют пресвитеры и дьяконы. Читаются гимны и антифоны, произносятся молитвы. С первыми петухами приходит епископ и сразу же направляется в пещеру воскресения. Открываются все двери, народ входит в Анастасис, зажигаются лампы и свечи, постепенно освещая храм. Когда народ входит в церковь, один из пресвитеров произносит псалом, а все ему отвечают, начинается молитва. Затем один из диаконов произносит псалом и опять читается молитва. Одним из клириков произносится третий псалом и совершается молитва о поминовении всех (*commemoratio omnium*). После окончания трёх псалмов и молитв, в пещеру вносятся кадила и вся церковь наполняется благоухающим ароматом. Епископ, находящийся внутри пещеры, берёт Евангелие и идёт к двери и читает о воскресении Господа. После прочтения епископ переходит в церковь Обретения Креста и весь народ уходит за ним. Вероятно, в каждой церкви повторяется подобное богослужение, аналогично ежедневным службам, но об этом в источнике не указано. В Анастасис возвращаются монахи, где читают псалмы и молятся до рассвета.

С рассветом все собираются в церкви на Голгофе, это одна из особенностей воскресного богослужения. Только один раз в год воскресное богослужение совершается не в церкви на Голгофе, а перемещается на Сион. В Великой церкви богослужение совершается по уставу, принятому в Иерусалиме. Некоторые из пресвитеров по желанию проповедуют, а после их проповеди епископ начинает свою. Обычно, такие проповеди были очень длинные,

и литургия начинается в четвёртом или пятом часу. Когда начинается шествие, открываются все двери базилики, входит весь народ кроме оглашённых. После того, как народ вошёл в церковь, епископ входит в пещеру. Совершается благодарение Богу (возможно, речь идёт об евхаристии), а после неё читается молитва за всех. После этого епископ благословляет всех, находясь ещё в пещере. По окончании богослужения все подходят к руке епископа и совершается отпуст.¹⁵⁹ Вечернее богослужение совершается по уставу ежедневного вечернего богослужения. Так совершалось каждое воскресное богослужение за исключением праздничных.

Описание иерусалимских богослужений, оставленное Эгерией, является отлично иллюстрацией одной из важнейших традиций раннесредневековой христианской церкви, утраченной в наши дни – катехизацией или оглашением. В наше время заметно значительное обмирщение церковной жизни, которое связано с лёгким доступом к таинствам как для людей, состоящих в постоянном молитвенно – евхаристическом общении с Церковью, так и для мало интересующихся этим людей. Для указания некоторой разницы между христианами принято употреблять понятия «воцерковлённый» и «невоцерковлённый». Тем не менее, такая ситуация вполне обоснована и приемлема для современной религии, так как современное христианство значительно отличается от христианства в период Поздней античности.

Обряд крещения в IV веке был совершенно не таким, каким воспринимаем его мы. Крещение было не частным таинством, как сегодня, а общественным и торжественным событием, совершающимся в канун великих праздников, например Пасхи и Пятидесятницы. Крещение проводилось в канун Рождества и праздника Богоявления. Ввиду этого стоит учесть следующее: в первых веках нашей эры христианство было ещё молодой, не укоренившейся религией, пришедшей на смену языческим верованиям. Кроме того, особой подготовки к крещению требовали развивающиеся в то время ре-

¹⁵⁹ *Itinerarium Egeriae*, 20, 2.

лигиозные споры. Для того, чтобы принять крещение, человеку предстояло пройти долгую подготовку, изучить Священное Писание, «осознать» религию. Во II – III веках подготовка к крещению занимала, в среднем три года, к IV веку она могла длиться уже от года до трёх лет. Язычники, пришедшие к пониманию того, что они хотят стать христианами, первым делом должны были пройти с епископом своеобразное собеседование. Не редко оно проводилось при посредничестве влиятельных благочестивых людей. Епископ, или другое назначенное клиром лицо (пресвитер или дьякон) читали проповедь о том, что такое христианская жизнь и чем она отличается от языческой. После проповеди происходил обряд посвящения в катехумены (оглашённые). Пройдя обряд посвящения, для оглашённых начинались занятия, где их знакомили с Библией, рассказывали об Иисусе Христе, о его пророках и т.д. Например, «Курс» святителя Кирилла Иерусалимского начинался с «предогащительной беседы», где святитель говорил просвещаемым об изменении их статуса в Церкви и увещевал не пропускать занятия, выучить сказанное, но не говорить о нем оглашенным, а также не любопытствовать о том, что делают на литургии верные.¹⁶⁰ Дальнейшие беседы были посвящены толкованию Символа веры, молитвы «Отче наш» и некоторым другим вероучительным, нравственным и аскетическим аспектам христианства. Обычно оглашённых разделяли на две категории: те, кто начал своё знакомство с Церковью совсем недавно, и те, кто уже обладал более высоким уровнем понимания. Оглашённые старались сочетать изучение теории с практикой, постепенно исправляя свой образ жизни. Оглашённые первой категории могли присутствовать на литургии во время чтения священного писания, но стоять должны были только в притворе. Представители второй категории оглашённых могли присутствовать во время богослужения до так называемой «ли-

¹⁶⁰ *Красносельцев Н.Ф.* Богослужение в Иерусалимской церкви IV века [Электронный ресурс] – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Krasnoselcev/bogosluzhenie-ierusalimskoj-tserkvi-v-kontse-4-veka/ (дата обращения: 05.05.2018)

тургии верных». Катехумены также не могли принимать участие в таинствах церкви, так как по сути они не были её членами.¹⁶¹

По итогу курса каждого оглашённого ожидал своеобразный экзамен, который показывал уровень готовности к принятию христианской веры. Иногда кандидату разрешали креститься раньше, а иногда требовалось дополнительное время подготовки.

Кроме подробного описания богослужения, Эгерия оставила содержательное описание процесса принятия людей в катехумены. По её сведениям, обряд оглашения был публичным и совершался в определённый день, обычно перед началом сорокадневной сорокадневницы. Пресвитер записывает имена всех, кто желает принять христианство. За восемь недель до Пасхи (день, когда начинаются восемь недель сорокадневницы), совершается обряд принятия в катехумены. В центр Мартириума или великой церкви выставляется кафедра для епископа, рядом с которым сидят пресвитеры и клирики. Просящие крещения входят по одному, каждого из них сопровождает восприемник или восприемница (в зависимости от пола просящего). По сути, восприемники выполняют роль поручителей: епископ спрашивает их какой жизнью живёт просящий, не одолевают ли его какие-либо тяжкие пороки.¹⁶² Если просящий крещения одобряется присутствующими клириками и пресвитерами, то епископ делает запись о нём своею рукой. Если же просящего сочли не готовым, то его отправляют исправлять свою жизнь и стать достойным крещения. В течение сорока дней просящие крещения изучают Священное Писание, начав с книги Бытия. Сначала им излагается буквальный смысл, а после – духовный. Этот процесс получил название катехизис. По прошествии пяти недель, готовящихся к крещению знакомят с Символом Веры, также излагается его буквальный и духовный смысл. Обучение проходит каждый день в течении

¹⁶¹ *Itinerarium Egeriae*, 20, 4.

¹⁶² Красносельцев Н.Ф. Богослужение в Иерусалимской церкви IV века [Электронный ресурс] – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Krasnoselcev/bogoslužhenie-ierusalimskoj-tserkvi-v-kontse-4-veka/ (дата обращения: 05.05.2018)

трёх часов. По окончании третьего часа, епископ с гимнами идёт в Анастасис и совершает отпуст службы третьего часа. К началу восьмой или Великой недели поучение заканчивается. Утром епископ садится за кафедру, поставленную в апсиде за алтарём. К нему по одному, с восприемниками, подходят мужчины и женщины, и отчитываются о знании Символа веры. После этого епископ даёт обещание обучить их высшим таинствам веры в течении восьми дней пасхальной седмицы, после того, как они крестятся. По наступлении этой седмицы епископ, совершив миссу в Великой церкви, идет с гимнами в Анастасис, читает молитву и благословляет верных; затем встает и, облокотившись на внутреннюю решетку пещеры воскресения, излагает все, что совершается в крещении.¹⁶³ В это время никто из оглашенных не может здесь присутствовать, а только неофиты и верные, желающие слышать таинства. Объяснения епископа встречают громкое одобрение народа, что часто его слышно за пределами церкви. Поучения рассказываются на греческом, но некоторые пресвитеры переводят их на сирийский или латинский язык, так как среди присутствующих есть и сирийцы и латиняне.

Несмотря на то, что обряд оглашения занимал значимое место в великопостном или пасхальном богослужении, хотя и осложнял его в некоторой степени, его можно было бы отнести к самостоятельным, независимым обрядам. Подобное место в богослужении IV века занимали некоторые другие обряды, например обряд публичного покаяния. Судя по структуре описания, паломница во время проживания в Иерусалиме проявляла повышенный интерес к порядкам богослужения, явно многое видела и смогла познакомиться с формой и составом разных обрядов. Не исключено, что она оставила описание не только обряда оглашения, но ни находят в утраченной части итинерария.

Из путешествия Эгерии также можно извлечь некоторую информации о молитословии, которое дополняет картину богослужебных обрядов. В опи-

¹⁶³ *Itinerarium Egeriae*, 20, 7.

сании посещений разных святынь, Эгерия не раз упоминала о паломническом молитословии, которое в некоторой степени напоминает современный молебен для в путь шествующих. В общих чертах, она описала это молитословие так: «У нас всегда был такой обычай, что когда мы хотели отправиться в какое либо желаемое место, то сначала была молитва, потом чтение из кодекса, потом читался один псалом, относящийся к делу, и напутственная молитва». Под кодексом подразумевается Библия. Чтения из Библии и псалмы всегда выбирались приоровительно к посещаемому месту. Описывая место, где Мельхиседек встретил Авраама, Эгерия указывает, что чтение было выбрано из книги святого Моисея, вероятно из Бытия. Когда она и её спутники побывали в Эдессе, у ворот вошел Анания с посланием Христа к Авгарю, то епископ, совершавший указанное молитвословие, вместо места из Библии прочитал эти послания.

Несмотря на разный уровень информативности и наличие небольших противоречий, паломнические итинерарии оставили яркое описание святынь, которым до сих пор поклоняются тысячи людей. На основе их описаний складывается достаточно ясная картина формирующихся обрядов, как сохранившихся до наших дней, хотя претерпевшим значительную трансформацию, как и утраченных, например обряд оглашения. Описания христианских святынь, первых церквей, обычаев и традиций, эмоции, которые испытали паломники во время своего путешествия, характеризуют статус Иерусалима как верховного религиозного центра изучаемого периода. Воспоминания о посещении Гроба Господня и других церквей позволяет нам представить внешний вид и их внутреннее убранство, которое оставило свой след в современном религиозном искусстве. Кроме отражения раннехристианской церковной жизни, итинерарии указывают на основу паломничества – культ святых мест, который явно прослеживается в идее «благодати» за которой шли путешественники и примеры использования «благодатных» артефактов. Создавая свои дневники, паломники описывали то, что считали наиболее важным или то,

что было самым запоминающимся. Эгерия оставила описание богослужения, в сущности простого и однообразного по своему строю, но обильного по содержанию. Она неоднократно обращала внимание на приурочивание к ситуации используемых в богослужении псалмов как на нечто важное и весьма замечательное.

Можно сказать, что Иерусалим был единой, целостной святыней, а все находящиеся внутри него святые места – её составляющей. Благодаря сохранившемуся отчётам о путешествиях, мы имеем представление не только о территориальном расположении Божьего Града и его «благодатных» мест, но и его великом духовном значении в период IV – VII вв.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итог исследования, можно сказать, что все поставленные задачи были выполнены, а цель достигнута.

Вопрос о времени зарождения паломничества вообще ещё часто подвергается критике. С точной уверенностью о появлении паломничества как массового явления можно говорить с IV века. Начало формирования данного феномена неразрывно связано с деятельностью Константина Великого и императрицы Елены. Именно благодаря им были обретены те самые святые места и реликвии, к которым так стремился попасть народ. Потоки паломников не иссякают к ним и сегодня. Строительство храмов, госпиталей и странноприемных домов во многом облегчило путь к желаемым святыням и сделало его организованным.

После почти двух тысяч лет насыщенной истории, запомнившейся своими разрушительными страницами, многие памятники византийского периода были утрачены безвозвратно или же сильно искажены. Не смотря на попытки археологов восстановить хотя бы прообраз Палестины первых веков нашего времени, фактически это маловероятно. Несмотря на большое количество теорий и гипотез вокруг найденного материала, он точно доказывает наличие развитой системы храмов и церквей, дорог и постоянных дворов, что свидетельствует о том, что Палестина была активно посещаемым регионом.

Важнейшую информацию донесли до нас дневники, оставленные паломниками. Материал из этих источников даёт информацию сразу о нескольких аспектах паломничества. Во-первых, о целях, с которыми пилигримы отправлялись в путешествие. При описании святых мест они записали эмоции, ту радость, которую испытали, когда прибыли в желанное место. Во-вторых, оставили красочное описание церквей и святынь, которые они посещали. Эти данные активно используются археологами для идентификации

находок. В–третьих, паломники описывали фрагменты из повседневной жизни, что позволяет изучить бытовую сторону жизни как Византийской империи в целом, так и её отдельных регионов – Палестины, Египта, Малой Азии. Благодаря итинерариям создание исследования о ранневизантийском паломничестве вообще представляется возможным.

Странничество монахов занимает отдельное место в вопросе изучения ранневизантийского паломничества и может стать темой отдельного исследования. Паломничество, связанное с монахами, также имеет ряд особенностей. После того, как христианство стало законной религией и преследования прекратились, активными темпами монашество стало расти и развиваться. За первые десятилетия появились десятки монастырей. Среди монашества к V веку выделилось движение отшельничества (анахорет).

Совершая паломничество, монахи хотели не только поклониться местам жизни Христовой, но и совершить определённые практики. Напрямую с паломничеством для монаха была связана ксенития – преодоление привязанности к месту. Многие пытались совершить исихазм – «безмолвие», отказ от общения с окружающим миром в угоду Господу. В таком случае путешествие действительно могло стать выгодным предприятием: монах мог проверить на прочность свои духовные способности и совершить молитву на Святой земле.

После судьбоносного Халкидонского собора и запрета посещения святых мест приверженцам противоположных взглядов, фактически появляется альтернативный вид паломничества – паломничества к выдающимся современникам. Полностью связывать с богословскими спорами новый вид паломничества не стоит. Выдающихся монахов посещали верующие разных взглядов. Судя по письменным источникам после объявления результатов Халкидонского собора, потоки желающих прикоснуться к живому воплощению Божьей силы в разы увеличивается. В исследовании был рассмотрен

данный вид паломничества, так как он дополнил «сакральную топографию» поздней античности.

Паломничество уже с первых лет оказалось довольно ярким и многогранным феноменом. Оно разрослось в масштабное движение за несколько лет и смогло сохранить силу до наших дней почти не изменив своего первоначального замысла и даже распространиться на другие религии. Этот феномен заслуженно стал краеугольным камнем всех направлений христианства.

Список источников и исследований

Источники

1. A Letter of Philoxenus of Mabbug Sent to a Friend, 2, 16 / ed. and trans. G. Olinder, Acta Universitatis Gotoburgensis. – Goteborg, 1950. – P. 44 – 46.
2. *Abba Isaiah. Asceticon* [Электронный ресурс]. – URL: https://books.google.ru/books?id=zn2ml4g79WcC&pg=PA265&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false (дата обращения: 11. 05.2018)
3. *Apophthegmata patrum* [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravenc.ru/text/75770.html>
4. *Evagrius Ponticus. Letter 7* // Evagrius Pontikos: Briefe aus der Wüste / ed. Frankenberg, G. Bunge. — Trier, 1986. – P. 58–60.
5. *Evagrius Ponticus. Praktikos* [Электронный ресурс]. – URL: https://web.archive.org/web/20120428133436/http://www.ldysinger.com/Evagrius/01_Prak/00a_start.htm (дата обращения: 11.05.2018)
6. *Historia monachorum* [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.touregypt.net/documents/aquileia7.htm#Chapter%20XXVII> (дата обращения: 10.05.2018)
7. *Theodoretus Cyrensis Historia religiosa* // Theodoretus Cyrensis Episcopi Opera Omnia. Post Recensionem Jacobi Sirmondi / Ed. J. L. Schulze and Migne, J. P. vol. 4. – Paris, 1864. – 853 p.
8. *Itinerarium Antonii Placentini* // Corpus Christianorum Series Latina. Vol. 125. – Turmhaut: Brepols, 2000. – P.157–218.
9. *Itinerarium Burdigalense* // Corpus Christianorum Series Latina. Vol. 125. – Turmhaut: Brepols, 2000. – P. 3–33.
10. *Itinerarium Egeriae (S. Silviae Aquitanae Peregrinatio ad Loca sancta)* // Corpus Christianorum Series Latina. Vol. 125. – Turmhaut: Brepols, 2000. – P. 37–101.

11. *John of Ephesus*. Lives of the Eastern Saints / Ed., transl. E. W. Brooks. – Paris, 1923. – 885 p.
12. *John Rufus*. Vitae Petri Iberi // *Griggs C.W.* Early Egyptian Christianity: From Its Origins to 451 C.E. – Leiden: Brill, 1990. – P. 76-99.
13. *Kyrillos von Skythopolis*. Vita Sabae / Ed. E. Schwartz – Leipzig: J. C. Hinrichs Verlag, 1939. – P. 85–201.
14. *Mark the Deacon*. Life of Porphyry, Bishop of Gaza / trans.be G.F. Hill - Oxford: Clarendon press, 1913. – 95 p.
15. *Palladius of Galatia*. Historia Lausiaca // Patrologia Graeca. Tomus 034: SS / Editores et J.-P. Migne Successores. – Paris, 1860. – 710 p.
16. Vita Sancti Georgii Chozibitae [Электронный ресурс]. – URL : <http://library.princeton.edu/byzantine/translation/15576> (дата обращения: 12.05.2018)
17. *Василий Великий*. Письмо 1 «К философу Евстафию» [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/pisma/1 (дата обращения: 30.05.2018)
18. *Василий Великий*. Письмо 207 «К неокесарийским клирикам» [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/pisma/199 (дата обращения: 30.05.2018)
19. *Василий Великий*. Письмо 223 «Против Евстафия Севастийского» [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/pisma/215 (дата обращения: 30.05.2018)
20. *Григорий Нисский*. Письмо 2. «О тех, которые предпринимают путешествия в Иерусалим» [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriij_Nisskij/pisma/#0_2 (дата обращения: 05.05.2018)

21. *Григорий Нисский*. Письмо 3 «Поистине почтеннейшим и благоговейнейшим сестрам Евстафии и Амвросии и почтеннейшей и честнейшей дочери Василисе» [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/pisma/#0_3 (дата обращения: 05.05.2018)

22. *Григорий Нисский*. Послание о жизни преподобной Макрины [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/poslanie-o-zhizni-prepodobnoj-makriny/ (дата обращения: 03.05.2018)

23. Житие преподобного отца нашего Феодора Сикеота, епископа Анастасиупольского [Электронный ресурс]. – URL : https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatykh/362 (дата обращения: 11.05.2018)

24. *Иероним Стридонский*. Письмо 46 «К Марцелле» [Электронный ресурс], URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ieronim_Stridonskij/pisma/#0_38 (дата обращения: 06.05.2018)

25. *Иероним Стридонский*. Апология против книг Руфина, посланная к Паммахию и Марцелле // Творения Блаженного Иеронима Стридонского. Часть 5. – Киев, 1879. – С. 1–149.

26. *Иероним Стридонский*. Изложение хроники Евсевия Памфила // Творения Блаженного Иеронима Стридонского. Часть 5. – Киев, 1879. – С. 345 – 408.

27. *Иероним Стридонский*. Письмо 108 «К Августину» [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ieronim_Stridonskij/pisma-87-117/#0_22 (дата обращения: 06.05.2018)

28. *Иероним Стридонский*. Письмо 53 «К Павлину» [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ieronim_Stridonskij/pisma-44-86/#0_35 (дата обращения: 06.05.2018)

Исследования

1. *Агапов О.Д.* Метод интерпретации в историческом познании. Автореф. канд. дисс. - М., 2000. – 20 с.
2. 2000. *Беляев Л.А.* Христианские древности: Введение в сравнительное изучение. – СПб.: Алетейя, 2000. – 575 с.
3. *Болгов Н.Н.* Поздняя античность: очерки истории и культуры. - Белгород: БелГУ, 2009. – 90 с.
4. История Византии. Т. 1. – М.: Наука, 1967. – 522 с.
5. *Красносельцев Н.Ф.* Богослужение в Иерусалимской церкви IV века [Электронный ресурс] – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Krasnoselcev/bogosluzhenie-ierusalimskoj-tserkvi-v-kontse-4-veka/ (дата обращения: 05.05.2018)
6. *Кулаковский Ю.А.* История Византии. Т. 1. – СПб.: Алетейя, 1996. – 498 с.
7. *Лидов А.М.* Реликвии в Византии и древней Руси: Письменные источники – М.: Прогресс-традиция, 2006. — 440 с.
8. *Лопухин А.П.* Иерусалим христианский: исторический очерк и памятники // Православная Богословская Энциклопедия. Т. VI. – СПб., 1905. – С. 444–466.
9. *Ляпустина Е.В.* Поздняя античность - общество в изменении // Переходные эпохи в социальном измерении. История и современность. - М., 2002. - С. 31-46.
10. *Мереминский С.Г.* Итинерарий // Православная энциклопедия. Т. 28 – М., 2012. – С. 341–355.
11. *Ненарокова М.Р.* Чудеса Востока глазами средневековых европейских путешественников // Культурологический журнал. – 2014 - № 3 [Электронный ресурс] - URL: http://cr-journal.ru/rus/journals/281.html&j_id=20 (дата обращения: 03.05.2018)

12. *Ростовцев М.И.* Русская археология в Палестине // Христианский Восток. Т. 1. Вып. III. - СПб., 1912 – С. 235–250.
13. *Aviam M.* Christian Galilee in the Byzantine period // Galilee through the Centuries.: Confluence of Cultures / ed. Eric M. Meyers. – Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2001. – P. 59–95.
14. *Avi-Yonah M.* A History of the Holy Land. – London, 1969. – 556 p.
15. *Bagatti B.* Excavations in Nazareth. Vol. I – Jerusalem, 1969. – 1120 p.
16. *Bagatti B., Piccirillo M., Prodomo A.* New discoveries at the tomb of Virgin Mary in Gethsemane / trans. L. Sciberras. – Jerusalem, 1975. – 195 p.
17. *Bagatti B.* Note sull'iconographia di «Adamo sotto il Calvario». – Roma, 1977. – 290 p.
18. *Bar D.* Population, Settlement and Economy in Late Roman and Byzantine Palestine (70-641 AD) // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 67, No. 3. – London, 2004. - P. 307–320.
19. *Biddle M.* The Tomb of Christ: Sources, methods and a new approach. – London: Sutton Publishing, 1999. – 192 p.
20. *Binyamin I., Roll I.* The Legio-Scythopolis Road // British Archaeological Reports, International Series 141. – Israel, 1982. – P. 123–143.
21. *Bitton-Ashkelony B.* Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity. - Berkeley - Los Angeles, 2005. – 250 p.
22. *Clermont–Genneau C.* Epigraphes heraiques et grecques sur des osuaires juifs inedits // RA (3 ser.). Vol. 1. – Paris, 1883. – 320 p.
23. *Corbo V.C.* II Santo Sepolcro de Gerusalemme. Aspetti ar-chaologici dalle origini al periodi crociato. Vol. 1. – Jerusalem, 1981. – 770 p.
24. *Elgavish Y.* Shiqmona: on the Seacoast of Mount Carmel. – Tel Aviv, 1994. – 215 p.
25. *Gould G.* Moving on and staying put in the Apophthegmata Patrum. - StPatr, 1989. – 151 p.

26. *Guillaumont A.* Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien. – Bégrolles en Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1979. – 284 p.
27. *Hamilton F.J., Brooks E.W.* The Syriac chronicle known as that of Zachariah of Mitylene. — London, 1899. – 360 p.
28. *Hunt D.* Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, AD 312–460. – Oxford, 1982. – 280 p.
29. *O'Loughlin T.* Adomnán and the Holy Places: The Perceptions of an Insular Monk on the Location of the Biblical Drama. - L.: Bloomsbury Publishing, 2007. – 368 p.
30. *Sivan H.* Palestine in Late Antiquity. – Oxford – New York: OUP, 2008. – 450 p.
31. *Vikan G.* Early Byzantine Pilgrimage Art Dumbarton. – Oaks Research Library and Collection, 2010. – 154 p.