

ARCHEOLOGIA  
ABRAHAMICA

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES  
INSTITUTE OF ARCHEOLOGY

# ARCHEOLOGIA ABRAHAMICA

Studies in archaeology and artistic tradition  
of Judaism, Christianity and Islam

Edited by  
*Leonid Beliaev*



Moscow «INDRIK» 2009

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ АРХЕОЛОГИИ

# ARCHEOLOGIA АВРАНАМИСА

Исследования в области археологии и художественной традиции  
иудаизма, христианства и ислама

Редактор-составитель  
*Леонид Беляев*



Москва «ИНДРИК» 2009

УДК 902/904  
А 87

*Редакционная коллегия:*

Микеле Баччи (Сиена), Олег Грабар (Принстон), Глеб Ивакин (Киев),  
Алексей Лидов (Москва), Александр Мусин (Санкт-Петербург), Владимир  
Петрухин (Москва), Даница Попович (Белград), Айрат Ситдииков (Казань),  
Йорам Цаффрир (Иерусалим)

*Рецензенты:*

член-корреспондент РАН Г.А. Кошеленко  
доктор исторических наук Н.Я. Мерперт

А87    ARCHEOLOGIA ABRAHAMICA: Исследования в области археологии  
и художественной традиции иудаизма, христианства и ислама. Редактор-  
составитель Л.А. Беляев. — М.: «Индрик», 2009. — 456 с., илл.

ISBN 978-5-91674-047-9

Сборник составлен из статей ведущих археологов, искусствоведов и историков Израиля, Италии, России, Сербии, США и Украины, работающих в области религиозных и художественных древностей Средиземноморья. Исследования охватывают период от эпохи эллинизма и ранневизантийского периода Палестины до позднего Средневековья Восточной Европы. Демонстрируется глубокая генетическая общность, лежащая в основе развития форм верований, обрядов и артефактов трех монотеистических религий, а также семантико-художественные связи в период сосуществования этих религий. Включает аналитическо-интерпретационные и публикационные статьи (многие объекты публикуются впервые).

Для историков культуры и религии, археологов и искусствоведов.

На форзаце:

*Вид Иерусалима с Масличной горы и сцены несения креста*

*Неизвестный художник. Ок. 1479 г.*

*Государственная библиотека Баварии, Мюнхен*

ISBN 978-5-91674-047-9

© Институт археологии РАН, 2009  
© Авторы статей, 2009  
© Издательство «Индрик», 2009

## *De archeologia abrahamica*

Л.А. Беляев

Институт археологии РАН, Москва

Вступление к этому сборнику начну с глубокой благодарности всем его участникам<sup>1</sup>. Смысл его издания в том, чтобы показать суть давно занимавшей нас идеи совместного изучения археологии трех монотеистических религий, охватывающих большую общность культурных, государственных и иных древностей, с которыми связано само существование европейской (в широком смысле слова) цивилизации. Мне всегда трудно было описать свою специальность без термина *archeologia abrahamica*. Единомышленники и друзья согласились помочь мне его раскрыть — в качестве подарка к 60-летию<sup>2</sup>. Мы собрали род заочного симпозиума. Его участники не встречались в одном зале и в одно время, но не раз обсуждали общие идеи на конференциях, в библиотеках, музеях и экспедициях.

Вообще идеи, зарождаясь во множестве, во множестве же и умирают. Подчас они столь неожиданны и рискованны, что их стоит развивать только в порядке эксперимента, и то в одиночку. Например, давно хочется написать курс истории, идущий *против* временной оси, от сравнительно известного и доступного изучению недавнего прошлого — к ранним, скрытым в тумане и менее обеспеченным информацией периодам; или проект мировой истории *sine linea* в буквальном смысле — без привлечения письменных источников как таковых (в конце-концов, именно так пишется

---

<sup>1</sup> Особую благодарность хочу высказать тем, кто выступил инициатором издания сборника, принял активное участие в его собирании и редактировании: моей жене А.М. Беляевой, моим друзьям и коллегам — А.М. Лидову, А.Е. Мусину, В.Я. Петрухину, О.А. Грабару.

<sup>2</sup> Две вышедшие в 2008 г. по тому же поводу подборки материалов охватили темы средневековой русской и, особенно, московской археологии и архитектуры (см.: Московская Русь. Проблемы археологии и истории архитектуры. М., 2008. Под ред. А.Л. Баталова и Н.А. Макарова; и серия статей в журнале «Российская археология». 2008. № 2). Таким образом, для обсуждения развития общей истории материально-художественной культуры осталось значительное пространство.

история первых сотен тысяч лет). Никогда не знаешь, осуществится такая идея или нет, но в любом случае это область личной ответственности.

Не так с замыслом «археологии трех религий», как единого направления. Он масштабнее остальных, его в одиночку не осуществить. До рубежа XX–XXI вв. он просто не мог быть заявлен, так как наследие трех культурных миров еще не осознавалось сущностно взаимозависимым и равноценным, упор делался на их отталкивании друг от друга, на различиях и противостоянии. Только во второй половине XX в. шаги к общей работе по изучению археологии монотеистических средиземноморских религий стали заметны и в России, и на Западе<sup>3</sup>. Так что здесь еще бесконечно далеко до общего курса: требуется приложение сил многих ученых, работающих внутри больших направлений иудаики, истории христианства, исламоведения.

Все, кто согласился разделить со мною эту ношу и принять участие в сборнике, взяли на себя немалую ответственность — но и перспективы тут немалые. Хотя бы потому, что становится яснее, чем мы все занимаемся. До сих пор мне трудно отвечать на вопрос о моей специальности, никакой ответ не описывает намечающейся области целиком, многое остается за гранью. Но в последние годы смысл занятий стал проясняться, в его основе угадывается большая общность религиозных (а, следовательно, культурных, государственных и иных) древностей, с которыми связано само существование европейской (в самом широком смысле слова) цивилизации.

Потребность в создании единого поля изучения древностей трех генетически родственных религий (иудаизма, христианства, ислама) ощущается всеми, и не должна рассматриваться как чье-то изобретение. Постепенно, но упорно находит она себе место в работах по истории культуры и искусства — например, в трудах по сравнительной иконографии средиземноморского и восточного христианства Микеле Баччи, статья которого не случайно закрывает этот сборник.

Родственность, генетическое единство культуры ислама, христианства и иудаизма — лемма нашего доказательства. Она очевидна из общих корней их истории, и сравнительный анализ часто применяют просто «по умолчанию».

Но это не значит, что она не требует осознания и специального разви-

<sup>3</sup> См., напр.: *Martin R.H., Koda H. Orientalism: visions of the East in western dress. N.Y., 1994; Brotton J. Trading Territories: mapping the early modern world, 1998; Jardine L., Brotton J. Global Interests: Renaissance Art Between East and West. Ithaca; N. Y., 2000; Brotton J. The Renaissance Bazaar: from Silk Road to Michelangelo. Oxford; N.Y., 2002; для более раннего периода: Ball W. Rome in the East: the transformation of an empire. L., N.Y., 2000 и Hodges R. Mohammed, Charlemagne and the Origins of Europe: archaeology and the Pirenne thesis. L., 1983. Из предтеч такого подхода отметим Фернана Броделя с его «Грамматикой цивилизаций» 1963 г. (рус. пер.: М., 2008).*

история первых сотен тысяч лет). Никогда не знаешь, осуществится такая идея или нет, но в любом случае это область личной ответственности.

Не так с замыслом «археологии трех религий», как единого направления. Он масштабнее остальных, его в одиночку не осуществить. До рубежа XX–XXI вв. он просто не мог быть заявлен, так как наследие трех культурных миров еще не осознавалось сущностно взаимозависимым и равноценным, упор делался на их отталкивании друг от друга, на различиях и противостоянии. Только во второй половине XX в. шаги к общей работе по изучению археологии монотеистических средиземноморских религий стали заметны и в России, и на Западе<sup>3</sup>. Так что здесь еще бесконечно далеко до общего курса: требуется приложение сил многих ученых, работающих внутри больших направлений иудаики, истории христианства, исламоведения.

Все, кто согласился разделить со мною эту ношу и принять участие в сборнике, взяли на себя немалую ответственность — но и перспективы тут немалые. Хотя бы потому, что становится яснее, чем мы все занимаемся. До сих пор мне трудно отвечать на вопрос о моей специальности, никакой ответ не описывает намечающейся области целиком, многое остается за гранью. Но в последние годы смысл занятий стал проясняться, в его основе угадывается большая общность религиозных (а, следовательно, культурных, государственных и иных) древностей, с которыми связано само существование европейской (в самом широком смысле слова) цивилизации.

Потребность в создании единого поля изучения древностей трех генетически родственных религий (иудаизма, христианства, ислама) ощущается всеми, и не должна рассматриваться как чье-то изобретение. Постепенно, но упорно находит она себе место в работах по истории культуры и искусства — например, в трудах по сравнительной иконографии средиземноморского и восточного христианства Микеле Баччи, статья которого не случайно закрывает этот сборник.

Родственность, генетическое единство культуры ислама, христианства и иудаизма — лемма нашего доказательства. Она очевидна из общих корней их истории, и сравнительный анализ часто применяют просто «по умолчанию».

Но это не значит, что она не требует осознания и специального разви-

<sup>3</sup> См., напр.: *Martin R.H., Koda H. Orientalism: visions of the East in western dress. N.Y., 1994; Brotton J. Trading Territories: mapping the early modern world, 1998; Jardine L., Brotton J. Global Interests: Renaissance Art Between East and West. Ithaca; N. Y., 2000; Brotton J. The Renaissance Bazaar: from Silk Road to Michelangelo. Oxford; N.Y., 2002; для более раннего периода: Ball W. Rome in the East: the transformation of an empire. L., N.Y., 2000 и Hodges R. Mohammed, Charlemagne and the Origins of Europe: archaeology and the Pirenne thesis. L., 1983. Из предтеч такого подхода отметим Фернана Броделя с его «Грамматикой цивилизаций» 1963 г. (рус. пер.: М., 2008).*

тия. Есть не менее важные обстоятельства, которые мешают видеть эти три культурных пространства как единое целое. Во-первых, древние и прочные границы между религиями, которые протянулись из далекого прошлого и разделяют не только конфессии, не только даже культурную и политическую (государственную) реальность, но и самую науку. Во-вторых, общей сравнительной работе препятствует неравномерность развития отдельных областей культурной истории, и, особенно, археологии.

Наиболее разработано и обладает многовековой традицией (восходящей, по крайней мере, к XVII в.), конечно, среднее звено — христианская и церковная археология. Археология иудаизма сравнительно молода, что с лихвой восполняется ее крайней активностью в последние 50–70 лет. Исламское же направление выделилось совсем недавно (Олег Андреевич Грабар более полувека назад мог с полным основанием писать, что оно вовсе не существует); тем не менее, давно прошли времена, когда актуальность археологии ислама требовалось доказывать. Нельзя сказать и того, что нет интереса к археологии религии в целом. За последние десятилетия он значительно упрочился, и появились заявки на общую археологию «мировой религии», включающую буддизм, индуизм и др. В Кембридже, например, прошла конференция на тему «Конкретно-исторические исследования в археологии и мировая религия», собранная археологом и этнологом-исламоведом Тимоти Инсоллом, специалистом по африканскому исламу<sup>4</sup>.

Не отрицая полезности такого подхода, отмечу, что он лежит в другой плоскости, в его прицеле — методы изучения верований как таковые, безотносительно к конкретным религиям, состав которых выступает как некая механическая сумма. Авторам же данного сборника представляется, что три избранных культурно-религиозных учения следует рассматривать как реально существующее единое культурно-религиозное пространство с общими истоками, подразумевающими общность и взаимосвязь не только духовную, но и материально-цивилизационную, причем взаимосвязь не просто наследственную, а линейную. Это гораздо более сложная трехмерная конструкция соединительных линий, которые сохраняют конструктивное единство и взаимосвязанность развития даже после того, как очередная ветвь отделяется от общего ствола (тем паче, что развитие это долго шло на пространстве обширном, но все же ограниченном и четко сгруппированном вокруг бассейна Средиземного моря). Эти связи сохраняются и развиваются постоянно, вплоть до текущего момента; их единство очень многое определяет в нынешнем уровне развития человечества.

Авраамическая археология имеет много «технических» преимуществ, что важно любому работающему в науке. В общем поле трех религий го-

<sup>4</sup> См.: *Timothy Insoll (ed.) Case Studies in Archaeology and World religion // BAR. International Sr. № 755. Cambridge; Oxbow, 1999.*

раздо четче выступает сходное и различное в визуальной и материальной культуре каждой ветви; гораздо полнее осуществляется типологический и символический анализ сравниваемых археологических материалов; яснее обозначаются следы генетической преемственности, контактов и взаимных обменов в технологиях, иконографии, развитии восприятия пространства. Наконец, при полевых работах становятся интересными не только «свои» слои, но и вся их свита (на Востоке она часто оставлена археологическими культурами, исповедующими разную религию), исчезает вечная опасность утраты более поздних слоев (например, исламских и/или византийских).

Сходная идея общего исследования больших культурных пространств методами археологии (применяемой обычно как раз для противоположного, для реконструкции небольших, но точно описанных эпизодов) была опробована мною во многих проектах, как уже осуществленных «Христианских древностях», так и в заново сформулированных или находящихся в работе<sup>5</sup>.

Суть нового подхода выступит рельефнее, если будет описан собственный путь в область *archeologia abrahamica*. Его начало — во второй половине 1960-х гг., когда изучение религиозных древностей уже отвоевало себе место в кругу гуманитарных дисциплин советской науки. Это место «образовалось» в области практических исследований, и в целом не только не противоречило дореволюционной традиции, но и развивало ее, ставило на более твердую почву благодаря усиленной заботе о материальном мире, столь свойственной археологии (наука о памятниках религии, в сущности, и должна быть материальной историей этой религии).

В советской науке, вообще полной эвфемизмов, ветви религиозной археологии получали маскирующие названия: церковная археология становилась древнерусской архитектурной археологией; иконография и история иконописи — историей древнерусской живописи; археология ислама — археологией Нижнего и Среднего Поволжья или Средней Азии эпохи феодализма, и т.п. Кроме того, при интерпретации труднее было привлекать памятники религиозной литературы и труды по теологии. Однако полевые исследования, камеральная аналитика, работа над публикацией сводов, критика источников и иные виды источниковедения могли раскрыть свой потенциал благодаря тому, что именно в этом направлении концентрировались усилия лучших ученых, вынужденно ограничивших себя в функциональном анализе памятников.

В 1950–1970-х гг. переживает настоящий расцвет изучение памятников зодчества в городах X–XIII вв. (достаточно назвать имена Н.Н. Воронина, М.К. Каргера, П.А. Раппопорта); выходят труды по древнерусской

<sup>5</sup> Русская часть «Индекса христианского искусства»; курс «Археология Византийской империи», монография «Культура Московского государства в мировом контексте».

религиозной скульптуре (Г.К. Вагнер и др.); идут (невзирая на продолжающиеся сносы церковных памятников, а отчасти и благодаря им) активные реставрационные работы и связанные с ними исследования сохранившихся православных храмов всех периодов русской истории, отражающиеся в специально учрежденных изданиях («Архитектурное наследство», «Памятники культуры: исследования и реставрация» и др.); учреждаются и регулярно публикуются фундаментальные неперIODические труды по церковному искусству, прежде всего прославленное «Древнерусское искусство» под редакцией О.И. Подобедовой и научные каталоги икон (знаменитый двухтомник икон ГТГ, в просторечии тех лет именовавшийся «Антонова и Мнева», и каталог коллекции Павла Корина, ставший как бы приложением к нему). Одновременно с этим, подлинный расцвет переживает изучение памятников ислама в обширной зоне от Волжской Булгарии и Золотой Орды (где еще работает А.П. Смирнов, а рядом с ним Г.А. Федоров-Давыдов и представители его обширной школы), включая сюда зону Причерноморья от Подонья до Приднестровья — до Азербайджана и Средней Азии, где в расцвете находится Хорезмская и другие экспедиции.

Во многих из этих зон, например в Крыму и на Северном Кавказе, религиозная археология находила исключительно удобные площадки для сравнительных исследований и в области христиано-мусульманского диалога, и для изучения контактов между конфессиями самого христианства. Делает первые шаги археологическая иудаика — хотя бы в заостренном интересе к памятникам Хазарии, вызванном открытием нижнедонских (со всем памятным Саркелом) и северокавказских городищ. Существенно важен был и начавшийся новый расцвет византистики, для которой ориентация на памятники религиозного искусства и межкультурные штудии — особенность, легко объяснимая свойствами самой византийской культуры, иератичной, восходящей корнями к ближневосточным источникам, и пограничной по отношению как к западнохристианской Европе, так и к миру ислама.

Именно активность натурной архитектурной археологии; упрочение региональных подходов; интерес к сравнительному анализу азиатского, европейского и пограничного между ними византийского наследия; развитие стилистического метода (в принципе, противоположащего археологическому) — создали к концу второй трети XX в. необходимые методические условия для изучения религиозных древностей I тыс. до н.э. — II тыс. н.э., представленных на территории СССР. Эта ситуация сказалась на формировании многих археологов в 1960–1970-х гг.; мой путь не был исключением. К окончанию кафедры созрело желание, непременно вести самостоятельную работу сразу в нескольких направлениях, стремясь при этом уловить на всех направлениях тенденции духовного развития, рассмотреть их сквозь самые простые типы материалов.

Приведу одну, на первый взгляд легкую, задачу из области «археологической иконографии», в которой очень ясно отражается суть такого метода. На одном недавно опубликованном изразце, найденном в слое г. Казани XVI–XVII вв. (цвет. табл. I, 1), представлено уникальное изображение двух носильщиков с огромной гроздью винограда на шесте<sup>6</sup>. Изучая его, исследователь правильно поступит, если не ограничится привлечением материалов по археологии Московского царства. Изделие, конечно, принадлежит русскому печному набору, так как входит в типологическую группу «коробчатых неполивных рельефных московских». Но истолкование необычного сюжета требует самого широкого круга ассоциаций. В Европе эпохи готики и Ренессанса такая композиция особенно распространена в маргиналиях рукописей, в том числе — имеющих отношение к иудаике (этот сюжет особенно часто встречается в иллюминированных еврейских книгах). Он же — один из самых популярных на надгробиях еврейских кладбищ Полесья XVII–XVIII вв.<sup>7</sup>, хотя в нем стыдливо заменяют, следуя второй заповеди, изображения людей — изображениями медведей (цвет. табл. I, 2). Для понимания символики сюжета, его литературной основы, следует обратиться к Библии (Числ. 13: 24), где рассказывается о том, что Халев и Иисус Навин, соглядатаи Моисея, вернулись из Земли Обетованной со столь большой виноградной гроздью, что ее невозможно было нести иначе как вдвоем. Сюжет обычно служит аллегорией обретения родины, возвращения к ней, исполнения Завета (отсюда — аллюзии на уход в лучший мир).

Как ни многослоен сюжет, как ни наращивай вокруг него слой иконографических аналогий — этого не будет достаточно. Необходимо поставить вопрос о том, почему изразец, с ранее неизвестным в наших каталогах сюжетом, найден именно в недавней столице исламского государства, а не в одном из русских городов, где «красные рельефные» идут из слоя многими десятками. Вряд ли это случайность, но пусть даже так. Остается вопрос об источнике, обеспечившем художественный контакт, и о путях доставки иконографического импульса в Среднее Поволжье. Носителем могла служить, конечно, европейская тиражная графика, проникавшая в Московию и в XVII, и даже в XVI вв., что блестяще доказал рано ушедший от нас Ю.А. Неволин. Но, учитывая известную космополитичность поволжских городов, не исключено, что хранителем импульса выступила не книга образцов<sup>8</sup>,

<sup>6</sup> Казанский Кремль. Казань, 2005. На развороте стр. 152–153.

<sup>7</sup> Мы специально изучали их во время экспедиции 2004 года вместе с О.В. Беловой, которая публикует здесь часть собранных материалов, и В.Я. Петрухиным.

<sup>8</sup> См. дискуссию о памяти как хранителе иконографии в материалах семинара 2003 г. в Пизе, особенно: *Robin Cormack Painters Guides, Model-Book, Pattern-Book and Craftsmen: or Memory and the Artist ? // L'artista a Bizancio e nel mondo cristiano-orientale. A cura di*

а живой представитель восточноевропейского искусства (напомним при этом о наибольшей распространенности сюжета в XVII–XVIII вв. именно в еврейской иконографии на территории современных Украины, Беларуси и Литвы). В связи с этим, нужно будет поставить вопрос о причинах выбора сюжета заказчиком и, не в последнюю очередь, о его вероисповедании.

Конечно, в 1960-х гг. до таких типо-иконографических хитросплетений было еще далеко. Но вот самостоятельность в работе сразу оказалась *sine qua non*: избранный в научные руководители академик Б.А. Рыбаков тепло относился к одному из последних своих дипломников, а затем и аспирантов, но у него не было времени со мной возиться; профессор только задал общее направление: монументальное строительство в Древней Руси. Тему же диплома («Знаки и клейма на древнерусских кирпичиках как исторический источник»<sup>9</sup>) пришлось искать самому. Она оказалась не случайной: при всей простоте, знаки несут смысловое послание, это род узконаправленной коммуникационной системы, а потому они принадлежат не столько области строительной техники и организации производства, сколько сферам, связь которых с символикой (в том числе вотивной) очевидна (нумизматика, геральдика, эпиграфика и им подобные)<sup>10</sup>.

То же произошло и с выбором темы для диссертации: необходимо было охватить большие явления культуры при строго источниковедческом подходе. Работа получила традиционное маскирующее название «Архитектура древней Руси (конец X — начало XIII вв.) по данным археологии» (М., 1975), имела приложением свод всех известных науке памятников домонгольской архитектуры (на то время 160 изученных при 200 известных, из которых почти 100% — церковные здания), включала первый обобщающий экскурс церковно-археологической историографии и оригинальную (как мне тогда казалось) реконструкцию организации строительного процесса в Древней Руси<sup>11</sup>. Развитие историографической линии позволило вскоре,

---

Michele Bacci. Pisa, 2007. P. 11–29, *Anthony Catler Visual Memory, Conceptual Models and the Question of «Artistic Freedom» in Byzantium // Ibid.*, P. 31–48.

<sup>9</sup> Основные наблюдения были вскоре опубликованы: *Беляев Л.А.* Из истории древнерусского строительного ремесла. Знаки и клейма на древнерусских кирпичиках // Проблемы истории СССР. Вып. 3. М., 1973. С. 439–455.

<sup>10</sup> Это заставило вернуться к ней через 40 с лишним лет. См.: *Беляев Л.А.* Маркировка древнерусского кирпича как культурно-историческое явление // София. Сб. статей к 70-летию А.И. Комеча. М., 2006.

<sup>11</sup> Диссертация осталась неопубликованной. Б.А. Рыбаков предложил доработать ее для «Свода археологических источников», но возглавлявший «Свод» В.В. Седов во время напомнил, что такой труд уже подготовлен П.А. Раппопортом и даже «стоит в плане». Это была знаменитая «записная книжка архитектурного археолога», которая до сих пор служит превосходным рабочим инструментом, см.: *Pannonopt П.А.* Русская архитектура X–XIII вв., Л. 1982.

при помощи П.А. Раппопорта, составить аналитический обзор развития археологии домонгольской церковной архитектуры Руси в 1960–1970-х гг.<sup>12</sup> В результате, Павел Александрович оказался одним из моих учителей, хотя уже тогда были заметны существенные отличия нашего подхода. Выдающийся археолог архитектуры стремился реконструировать путь эволюции художественного образа, описать закономерности развития древнерусского зодчества. Меня уже в то время больше привлекала критика источника, выяснение степени надежности фактов, привлекаемых для интерпретаций. Впоследствии сравнительный анализ внес некоторые поправки в положения предшественников: так, отрицавшаяся ими связь архитектуры западных княжеств (Гродно, Полоцк, Смоленск) с романо-готическими тенденциями в Европе, при внимательном рассмотрении, выступит неожиданно наглядно<sup>13</sup>.

Довольно много времени<sup>14</sup> ушло на движение ощупью в поисках твердых основ для изучения религиозного искусства. Разочарование от их слабой разработанности ожидало всюду: при встрече с формами и композициями древнерусского надгробия, которых никто не в состоянии ни объяснить, ни типологически истолковать (слышен был только лепет по поводу «народной основы» и «языческих корней»<sup>15</sup>); при попытках различить сакральные и профанные объекты среди археологически изученных; при погружении в проблемы иконографии, далеко ушедшей к тому времени в сторону от «строгостей» типологической школы П.Н. Кондакова и его наследников, таких как Д.В. Айналов и Я.И. Смирнов.

Осознание неразработанности методических подходов вело к поиску прочной основы<sup>16</sup>. В самом деле, если допустимо так и этак вертеть немногие известные (а порой и придуманные) факты славянского язычества, упрямо стараясь втащить их в более позднее, несравненно более сложное и развитое церковное искусство для объяснения непонятого в нем — то

---

<sup>12</sup> Беляев Л.А. Архитектурная археология домонгольской Руси за последние 20 лет // КСИА. Вып. 172. Л., 1982. С. 10–20.

<sup>13</sup> Romanesque Elements in Russian Architecture: late 11<sup>th</sup>–early 13<sup>th</sup> Century // Transfer. Innovationen in der Zeit der Kreuzzüge. Akten der 4. Landauer Staufertagung 27.–29. Juni 2003 / Eds. Volker Herzner, Jürgen Krüger. Speyer, 2006 (Veröffentlichungen der Pfälzischen Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften. V. 101). S. 97–111.

<sup>14</sup> 1975–1989 гг.

<sup>15</sup> Впервые пришлось столкнуться с этой проблемой в 1977 г. при открытии неизвестного ранее кладбища XIII–XIV вв. в Коломенском, а позже при работах в Ферапонтово 1984–1988 гг.

<sup>16</sup> Поиск теоретической базы в 1970-е гг. привел даже к попытке написать рецензию (вполне еще ученическую) на только что вышедший труд, который скоро стал любимой книгой многих начинающих ученых. См.: Беляев Л.А., Фролов М.В. Рецензия на: Л.С.Клейн. Археологические источники. Л., 1978. // СЭ. 1980. № 3. С. 163–165.

почему так мало внимания уделяется диалогу культур<sup>17</sup>, синхронных по фазам? Насколько оправданы принятые в искусствознании тонкие интерпретации, если они обращены к вещам и зданиям с недостоверной хронологией, с датами, усвоенными по стилевым признакам?

Поиск ответов на такие вопросы шел не только в библиотеках: он вел в исламский Волжский Болгар и в полиэтничный Солхат<sup>18</sup>, а также в экзотический Хорезм, к устьям Аму-Дарьи и Сыр-Дарьи, и еще дальше, к слиянию Вахша и Пянджа, на эллинистический храм-город Тахти Сангин. На памятниках Азии удавалось наблюдать взаимообмен религиозной символикой с иконографией, трансформации типов храмов друг в друга, их внутренние изменения в ходе долгой жизни.

Но что вообще позволяет идентифицировать памятник архитектурной археологии в качестве сакрально значимого, каковы правила и границы таких интерпретаций? Это был старый, известный с конца XIX в. вопрос совмещения символизма, типологии и функции, который никак не решался даже за счет сопоставления памятников разных традиций или выхода за их границы. Вариативность и конвенциональный характер обычных методов удалось показать, применив их совокупность (стратиграфический анализ, сравнение архитектурно-археологических и конструктивных деталей, критику хронологии, включение аналогов из сферы исламского зодчества и религиозных обрядов) для функционального определения «Малого городка» в Болгаре. В результате этого эксперимента родился обескураживающий вывод о неоднозначности всех возможных решений, и формулировка нехитрого методического подхода: трехмерное пространство здания следует погрузить в интерпретационное пространство формальных и функциональных аналогий — «и не торопиться его оттуда извлекать с каким-нибудь определенным ярлыком»<sup>19</sup>.

Стало ясно, что полевые работы, как бы широко и осмысленно они

---

<sup>17</sup> Были работы о «редких» романских элементах и попытки указать на «восточные влияния», — но все они ступали так робко, так мало были основаны на неопровержимых фактах, что просто меркли в свете, исходящем от византийской прародины древнерусской культуры.

<sup>18</sup> В Старом Крыму (Солхате) глубокое впечатление производили не только памятники, но и их разносторонний, универсальный анализ, развитый в эрмитажной экспедиции М.Г. Крамаровского.

<sup>19</sup> См.: *Беляев Л.А.* Архитектурно-археологический памятник XIV в. в Болгарском государственном историко-архитектурном заповеднике // *Архитектурное наследие и реставрация.* М., 1986. С.127–142; *Он же.* Проблемы интерпретации и реконструкции археологических памятников Поволжья // *Архитектурное наследие и реставрация.* М., 1990. С.49–79; *Он же.* Болгар: Малый городок — архитектурный ансамбль XIV в. Казань, 1990; *Он же.* Малый городок как памятник архитектуры и строительства Великого Болгара XIV в. // *Город Болгар. Монументальное строительство, архитектура, благоустройство.* М., 2001. С. 261–284.

ни строились, вопросов интерпретации не решат. Необходимо серьезно заняться сравнительным методом, параллельно совершенствуя критику источников. Для того и другого нужно было сменить научную базу, уйти хотя бы на время от обязанностей археологической службы в реставрации, от руководства проектно-исследовательской мастерской, а кроме того — найти способ как можно ближе и подробнее познакомиться с тем, что делается в мировой науке: в археологии раннего христианства, западного средневековья и Византии, в области исламских древностей; возможно, и в иудаике. Последнее направление в то время рисовалось еще крайне смутно, но общее ощущение того, что на избранном пути Палестины не миновать, уже обозначилось.

Обсуждение своих текстов, методов и идей в академическом кругу, научные поездки за рубеж для знакомства с музеями и памятниками помогли реализации задуманного.

Уже первая поездка в Палатинат и посещение соборов и некрополей Вормса, Шпейера и других старых городов Германии, принесла неожиданный результат: надгробия эпохи Каролингов, особенно многочисленные в этой области, подсказали возможность происхождения типов надгробия Центральной России в (XIII) XIV–XV вв. от поздних романских европейских прототипов. Мысль закрепили всегда полезные рисунки и фотографии, и в дальнейшем она подтвердилась — но обосновать ее на аналогах всего Средиземноморья удалось только после года работы в Стэнфорде. Там прошли проверку на материале, накопленном коллегами на Западе за, примерно, 200 лет, основные идеи будущей работы о формальных элементах надгробия, оказавшихся крайне выразительными при рассмотрении их в пространстве средиземноморской культуры. Построенная более чем тысячелетняя типологическая шкала с крайними точками среди оссуариев Иерусалима и Иерихона I в. до н.э. и романской иконографии трансенны Гроба Господня, подтвердила верность догадки об истоках композиции «три круга», характерной для раннехристианской и средневековой погребальной культуры.

Скоро сравнительный анализ в области трех религиозных традиций превратился в обязательную часть рабочего процесса раскрытия генезиса культурных явлений, с которыми сталкиваешься, занятый археологией сакрального<sup>20</sup> на разных уровнях: от оформления старообрядческих могил,

---

<sup>20</sup> Это позволяло отказаться от привычных толкований археологически фиксируемых элементов обряда. См.: Беляев Л.А. Проблема христианского и «языческого» в погребальном обряде средневековой Москвы // Истоки русской культуры (археология и лингвистика). М., 1993. С.29–32; *Он же*. Проблема христианского и языческого в погребальном обряде средневековой Москвы: семантические элементы надгробий XIII–XIV вв. // Там же. М., 1997. С. 30–46.

апеллирующего к иконографии святынь Иерусалима и проливающего свет на устройство раннемосковских погребений, до сакральной топографии средневековых христианских столиц<sup>21</sup>.

Дальнейшая работа за рубежом стимулировала кросс-культурный подход: в Institute for Advanced Studies (Принстон, Нью Джерси, 1996–1997 гг., семинар выдающегося современного специалиста по искусству ислама, Олега Андреевича Грабара) темой для разработки стал восточный вклад в культуру Руси<sup>22</sup>; в Италии (1998–1999 гг.) изучался «романский» и «ренессансный» след<sup>23</sup>; эта работа продолжилась в Институте гуманитарных наук (Университет Мэдисона, Висконсин, 2001–2002 гг.). В Исследовательском институте Гетти (Лос-Анджелес) был поставлен эксперимент на раскрытие интерпретационных возможностей, предоставляемых системой принстонского Индекса христианского искусства, для решения проблем древнерусской иконографии<sup>24</sup>. В каждом из этих исследований, открыто, или в латентной форме, использован сравнительный анализ археологии и иконографии иудаизма, христианства и ислама, тесно связанный с современными подходами западной культурологии, среди которых нам особенно важно восприятие европейской цивилизации как сложного сплава, возникающего благодаря тысячелетиям культурного обмена между народами Средиземноморского бассейна и прилегающих областей к востоку (вплоть до Центральной Азии) и югу (включая Африку)<sup>25</sup>.

Так был очерчен контур новой тогда в России археолого-религиозной концепции, наполнение которого требовало, в том числе, усвоения уже осуществленного: переводов западной литературы<sup>26</sup> и аналитических обзор-

<sup>21</sup> См.: *Он же*. Иерусалимские мотивы в средневековых надгробиях Москвы // Иерусалим в русской истории и культуре. М., 1994 (англ. пер. в: *Jerusalem in Russian Culture* / Eds. A. Batalov, A. Lidov. N. Y.; Athens, 2005), и вступление к сборнику «Сакральная топография средневекового города» / Ред. А.Л. Баталов, Л.А. Беляев. М., 1998.

<sup>22</sup> Результаты опубликованы пока частично: *Беляев Л.А.* Древняя Русь в кругу средневековых цивилизаций и культур // *Древнерусская культура в мировом контексте: археология и междисциплинарные исследования*. М., 1999. С.40–47; *Он же*. Средневековая Русь и Восток: некоторые проблемы и перспективы // Там же. С. 205–226 (совместно с А.В. Чернецовым), *Он же*. *The Eastern Contribution to Medieval Russian Culture* // *Muqarnas. An Annual on the Visual Culture of the Islamic World*. V. 16. Leiden, 1999. P. 97–124.

<sup>23</sup> На средства фонда Рокфеллера и Liguria Study Center (Bogliasco Foundation).

<sup>24</sup> Пользуемся случаем выразить здесь признательность всем перечисленным институтам, музеям и фондам за оказанную ими поддержку в работе над этой книгой.

<sup>25</sup> См. литературу выше, в примечании 1.

<sup>26</sup> Например, классического труда Р. Краутхаймера «Три христианские столицы» (М., 2000), новаторской монографии Р. Оустерхаута «Византийские строители» (Киев; М., 2005), готовящегося сейчас сборника материалов «Гроб Господень в архитектуре и искусстве Западной Европы и России до XVII в.».

ров<sup>27</sup>. Для удовлетворения этой потребности была подготовлена небывалая ранее и, кажется, все еще читаемая книга «Христианские древности. Введение в сравнительное изучение» (1996 г.). Она несет в названии слово «христианские», но в ней уделено внимание также палестинской иудаике римского и византийского периодов, и (в малой степени) взаимоотношениям христианства и ислама<sup>28</sup>. Сейчас с той же целью разрабатывается археологическая часть «Православной энциклопедии». Она строится не только как просветительская, но и как исследовательская: сотрудники энциклопедии, в неравном состязании с Анри Леклерком, стремятся создать полный корпус статей по памятникам, предметам и понятиям религиозной археологии России и Средиземноморья.

Энциклопедическое направление и разработка общей концепции существенно стимулировали и трансформировали конкретные исследования, которые вскоре дали новые результаты. Если в монографии 1996 г. и в недавно вышедшем первом томе свода русских средневековых надгробий<sup>29</sup> доказано их генетическое родство с миром раннехристианских и средневековых памятников, то в 2000-х гг. элементы поздней романики и ранней готики раскрыты и истолкованы гораздо шире: как катализаторы сложения собственно древнерусского стиля на основе полученных ранее от Византии технических и пространственных схем, обеспечившие фактическое соучастие Руси в развитии позднего романского стиля второй половины XII — первой трети XIII вв. в таких областях как иконография (особенно мелкой пластики); строительной техники; объемных и плановых решениях храмов<sup>30</sup>.

Нити тянулись все дальше — с одной стороны, в мир памятников го-

<sup>27</sup> Часть из них (обзоры по библейской и христианской археологии, по археологии Византийской империи и др.) публикуется в «Православной энциклопедии» (Т. III, 2001. С. 503, 506; 506–517; 517–528; Т. VIII, 2004. С. 232–252 и др.). Некоторые (исследование о роли античной археологии в становлении национальных культур Европы и России) пока не изданы.

<sup>28</sup> Эта книга — прежде всего сборник «конспектов с комментариями», составленный для уяснения вопросов самому себе, но затем напечатанный. В нем охотно подчеркивается зависимость от уже существующих исследований, указываются основные базовые труды. Но все, взятое «с полок», прошло строгий отбор и смысловую переработку, оно вполне «присвоено».

<sup>29</sup> Беляев Л.А. Русское средневековое надгробие. Белокаменные плиты Москвы и Северо-Восточной Руси XIII–XVII вв. М., 1996; Русское средневековое надгробие XIII–XVII вв. Материалы к своду / Ред. Беляев Л.А. Вып. 1. М, 2006.

<sup>30</sup> Беляев Л.А. Восточнохристианские и романские элементы в культуре домонгольской Руси // Проблемы славянской археологии. Тр. VI Международного Конгресса славянской археологии. Т.1. М., 1997. С. 307–314; *Он же*. Russian pilgrim's art from the 12<sup>th</sup> to the 15<sup>th</sup> century — archaeological elements and problems of Romanesque influence // J. of the British Archaeological Association. 1998. V. 151. P. 203–219. Pls. XXIV–XXVII и др.; *Он же*.

тики и Ренессанса, с другой — в область орнаментального ориентализма. Оба направления требовали разработки, плоды которой в нашем сборнике представлены, например, недавно найденной в Казанском кремле плитой XVII в., публикуемой исследователями из Татарстана А.Г. Ситдиковым и З.Г. Шакировым. Это откровенно гибридное изделие (православная эпиграфия в сочетании с болгаро-татарским арабеском) объясняет появление аналогичных композиций на Руси XVI–XVII вв., и не только подтверждает прежние догадки, но помогает лучше понять своеобразие всей московской культуры через возведение ее отдельных элементов к истокам.

Чтобы понять суть взаимных контактов в эпоху средневековья, необходимо изучить механизм их осуществления. Это приводит к мысли о методической необходимости расширения сферы типологического анализа, который обязан предшествовать богословскому и литературному толкованию сюжетов (= функций артефактов, религиозных сооружений и иных исследуемых элементов). Такой анализ следует осуществлять в пространстве всех трех авраамических традиций при особенном внимании к контактным зонам. В качестве примера можно привести исследование иконографии одного-единственного, но оказавшегося ключевым «археологического» элемента общехристианской святыни — средневековой трансенны Гроба Господня с ее «тремя окошками», а также дальнейшая разработка идущих от этого сюжета ответвлений; решение своеобразных иконографических ребусов; раскрытие давно (и ошибочно) истолкованных в науке композиций (например, вводных сюжетов каменной иконки «Жены-мироносицы» из Ярославского музея)<sup>31</sup>.

Если в поле исследования не отдельный артефакт (скажем, казус иконографии), а элемент обряда, сюжетная линия или длительно существующий образ, то следить за извивами его толкований можно почти бесконечно, постоянно расширяя поле возможных значений. Совсем недавно, кажется, мы обсуждали такой, в прямом смысле слова, «авраамический» сюжет как древнерусская традиция укладывать под голову погребенного монаха камень или кирпич. Но уже сегодня в него следует внести два

---

Общеввропейские элементы в древнерусском искусстве X–XIII вв. // Из истории русской культуры. Т. I. Древняя Русь. М., 2000. С. 732–755.

<sup>31</sup> *Он же*. Об источниках иконографии «Гроба Господня» в новгородской пластике XIII–XV вв. // Славяноведение. 1999. № 2. С. 16–19; *Он же*. Элемент романской иконографии XII в. в древнерусских изображениях Гроба Господня // Древнерусское искусство. СПб, 2002. С. 539–553; *Он же*. Гроб Господень и реликвии Святой Земли // Христианские реликвии в Московском Кремле (каталог выставки). М., 2000. С. 94–110; *Он же*. Пространство как реликвия: о назначении и символике каменных иконок Гроба Господня // Восточнохристианские реликвии. М., 2003. С. 482–512; *Он же*. «Индекс христианского искусства» и новгородские каменные иконки // РА. 2004. № 1. С. 55–63 и др.

новых элемента: один — средневековый текст, очень буднично описывающий обычай класть «возголовище мало» как бытовой, «асимволичный» элемент погребения<sup>32</sup>; второй, напротив, предельно символичен и даже изначально иконографичен, о нем стоит сказать подробнее. До сих пор мы видели объяснение обычая в ветхозаветной истории о сне Иакова на камне и видении им небесной лестницы, либо в традиции средневековой монашеской аскезы (точкой, объединяющей оба толкования, могла служить «Лествица» Иоанна Лествичника). При этом мы проходили мимо группы свидетельств, лежавших буквально на поверхности и позволявших связать средневековые толкования обряда с таким исключительно важным прообразом, как тело Иисуса после распятия. Византийцы и паломники описывают среди реликвий Царьграда «камень, который положили на(?) голову Господа»<sup>33</sup>, «камень, который лежал у головы Его во гробе»<sup>34</sup> и даже просто камень: «который лежал в гробу под головой Господа нашего»<sup>35</sup>; «...камень, кои клали жидове под главу Христову..»<sup>36</sup>. Вне зависимости от того, часть какой именно из иерусалимских святынь могла здесь пониматься<sup>37</sup>, ясно, что многие паломники видели здесь, действительно, некий сравнительно небольшой камень, который изображался в сценах снятия со креста под головой Иисуса (обычно это обломок скалы или валун), иногда путая его с камнем помазания.

Паломничества и распространение реликвий, особенно благочестивые

<sup>32</sup> «И положит возголовище мало». Студийский типик Аркажского новгородского монастыря конца XII–начала XIII вв. (ГИМ № 330). Всем нам об этом важном тексте напомнил А.Е. Мусин, см. его: Христианизация Новгородской земли в IX–XIV вв. Погребальный обряд и христианские древности. СПб, 2002. С. 75.

<sup>33</sup> Описание святынь Константинополя в латинской рукописи XII в. Перевод, предисловие и комментарий Л.К. Масиеля Санчеса // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 439 (Оксфорд, Бодлеанская библиотека, Cod. Digbeianus lat. 112).

<sup>34</sup> Таррагонский аноним «О граде Константинополе». Латинское описание реликвий XI в. Перевод, предисловие и комментарий Л.К. Масиеля Санчеса // Реликвии в искусстве и культуре восточнохристианского мира. Тез. докл. М., 2000. С. 158.

<sup>35</sup> Мельникова Е.А. Святыни Константинополя в древнескандинавском трактате // Родное и вселенское. К 60-летию Н.Н. Лисового. М., 2006. С. 221.

<sup>36</sup> Книга глаголемая Ксенос сиречь странник Зосимы диякона о русском пути до Царяграда и до Иеросалима // *Majeska G.P. Russian travelers to Constantinople in the fourteenth and fifteenth centuries.* Washington D.C., 1984. P. 188, 189.

<sup>37</sup> Ср.: «... камень, вытесанный из гроба...» — Николай Месарит. Декалог о реликвиях Страстей, хранящихся в церкви Богоматери Фаросской в Константинополе. Перевод, предисловие и комментарии А.Ю. Никифоровой // Реликвии в искусстве и культуре восточнохристианского мира. Тез. докл. М., 2000. С. 129; «часть каменного покрова» (Гроба Господня?) — Армянский аноним; «...кусочек камня, на который был положен Господь наш Иисус Христос при снятии с креста.» — *Клавихо, Руи Гонсалес де*, Дневник путешествия в Самарканд ко двору Тимура (1403–1406). М., 1990. С. 42.

путешествия в Святую землю, свойственные на определенных этапах всем трем вероисповеданиям, очень многое объясняют в вопросе направлений и способов контактов — во всяком случае, контактов, важных для археологии религии. Им в сборнике посвящено фундаментальное исследование А.Е. Мусина, но не только — эти проблемы во многом заново освещают статьи А.А. Песковой, А.М. Лидова, Е.И. Архиповой. Интересно, что даже сегодня, когда паломничество трансформировалось в ученое путешествие, оно продолжает приносить все те же плоды познания. Так, работая с А.М. Лидовым в Бари над материалами к выставке об образе Николая Мирликийского — мощного звена в цепи, связующей христиан Запада и Востока — мы буквально натолкнулись на каменную русскую иконку, не вошедшую ни в одну из сводок, с изображениями Гроба Господня, св. Николая и Семи отроков эфесских, то есть цельной иконографической «программой бессмертия», стягивающей в единый узел далекий северный Новгород, библейский Иерусалим, средиземноморские Эфес и Бари<sup>38</sup> (цвет. табл. I, 3, 4). Узел этот вяжется так своеобразно, что в него вплетена и нить, идущая от мусульманства — изображения истории Семи отроков редки на Западе и не столь уж распространены в Византии, но особо популярны в искусстве ислама (где существует собственная версия этого бродячего сюжета) и на Руси, куда мы снова возвращаемся, описав большой круг.

До сих пор мы говорим, в сущности, в основном об иконографии — но это не значит, что в областях археологии производства, обмена и потребления товаров, тем паче в археологии быта «авраамический» подход бесполезен. Просто в области художественной типологии и иконографии он выявляется легче, лежит, так сказать, на поверхности, и, кроме того, эти области традиционны для религиозной археологии. Достаточно обратиться к любой из затронутых тем (например, к замечательному центрально-азиатскому блюду с двумя рыбами, представленному здесь моим давним другом по Хорезмской экспедиции, Н.Ю. Вишневецкой), как станет ясна бесконечность возможных на ее основе экскурсов.

Но, конечно, не случайны в этом сборнике и статьи, связанные с историей византийской, славянской, исламской архитектуры. Религиозное строительство — важнейший элемент любой цивилизации, строя себе дом и храм человек, в конечном счете, создает свой национальный характер. Поэтому так важно понять, куда уводят нас фундаменты (увы, в основном только фундаменты) первой монументальной постройки Древней Руси, Десятинной церкви, по-видимому, мультикультурные, объединяющие греческую, южнославянскую и, возможно (по крайней мере, на уровне

<sup>38</sup> *Беляев Л.А.* Иконка-путешественница. Русская шиферная иконка XIII–XIV вв. из сакристии базилики в г. Бари (Италия) // Великий Новгород и средневековая Русь. Сб. статей к 80-летию академика В.Л. Янина. М., 2009. С. 597–606.

символики названия и организации) нехристианские коннотации, уводящие все к той же символике Ветхого Завета. Эти фундаменты и другой материал (например, греческие клейма на плинфе, представляемые в сборнике Д.Д. Ёлшиным и А.А. Евдокимовой), собранный в последние годы большой украинско-петербургской командой исследователей под руководством Г.Ю. Ивакина и О.М. Иоаннисяна, делают гораздо надежнее и интереснее наши представления о первых шагах древнерусского церковного строительства. Их дополняет текст Роберта Оустерхаута, строгий и суховато-аналитический стиль которого (напоминающий о работах П.А. Раппопорта) позволяет увидеть степень византийского вклада и своеобразие механизма его восприятия древнерусскими мастерами без некогда присущего романтического флера; это вклад в ту самую проблему «путей доставки импульсов», методов их усвоения и развития, которая заявлена выше и обычно остается самым слабым звеном наших исследований. Исключительно важен для археологии трех религий и сюжет о монастырях отшельников в Сербии, представленный Даницей и Марко Попович. Корни его уходят в пустыни Египта и Синая, в горы Сирии, Палестины, Малой Азии эпохи эллинизма, а ветви охватывают религиозную практику Средневековья и Нового времени.

Объяснимо и преобладание (количественное) в сборнике византийских сюжетов. Этнически, политически, отчасти религиозно разнообразная и хронологически протяженная Византия, образующая обширную контактную зону между миром христианства и ислама — законная территория авраамической археологии. Тем более важная, что отдельные части ее исторической сцены будто специально созданы для «культурно-религиозных диспутов»: добавим к Бари римские раннехристианские портовые города северной Италии (Аквилея, Градо, Равенна); более поздние морские республики во главе с Амальфи, Генуей, Венецией; южно-итальянский и сицилийский сплав византийского с норманнским и арабским.

В свете этого, исключительной важностью обладают для избранной темы, с одной стороны, изучение синхронных процессов христианизации на Руси, отраженное в статьях В.Я. Петрухина, Т.А. Пушкиной, В.В. Мурашевой, с другой — все более раскрывающиеся возможности демонстрации особенностей этих культурных амальгам непосредственно на средиземноморском материале (они представлены в статьях Томаса Дэйла, тончайшего знатока памятников Адриатики, и Микеле Баччи, неоднократно пересекавшего «конфессиональные границы» в истории искусства)<sup>39</sup>.

Вспомним и об уходящих, кажется, в никуда протуберанцах дальних,

---

<sup>39</sup> Им обоим я многим обязан за обсуждение методических проблем истории искусства Средиземноморья и, не в последнюю очередь, за указание неординарных троп к памятникам Аквилеи и Апулии, Генуи и Сиены.

римских еще дорог, останавливающихся (и то нехотя) в экзотических углах вроде Эйлы на Красном море, своеобразной точке схода иудаизма, христианства и древнейшего ислама, где X-й римский легион, переведенный из Иерусалима еще при цезарях, сохранял влияние вплоть до эпохи проповеди пророка Магомета. Открытые недавно руины древнехристианского храма рубежа III–IV вв., соседствуют здесь с одним из немногих археологически изученных ранних исламских городов.

На другой стороне от этих западного и южного краев византийско-средиземноморского круга Эйле отвечает Солхат — замечательный пример культурного симбиоза нескольких христианских конфессий и иудаизма, расцветающих в контакте друг с другом при покровительстве исламизированной Золотой Орды. Исчерпывающую на сегодняшний день картину этого «авраамического единения» рисует фундаментальное исследование М.Г. Крамаровского. Важные дополнения к нему (имеющие, разумеется, и самодовлеющее значение) — сводка по золотоордынским мечетям, собранная Э.Д. Зиливинской, и статьи С.В. Кашаева и Н.В. Кашовской о некрополях иудейской диаспоры на Боспоре.

В последнее десятилетие в кругу авраамических исследований все больше места занимают, наряду с христианской, древности ислама и иудаизма, история интерпретационных подходов в исследованиях Святой Земли, археология межкультурного взаимодействия в самые разные эпохи, вплоть до современности, с исключительной яркостью представленные, хотя и на разных хронологических и географических полюсах, в статьях Йорама Цаффира и О.В. Беловой<sup>40</sup>. Такой охват оправдан: Сиро-Палестинская зона — одна из важнейших контактных областей Средиземноморья, где развитие религий авраамического круга можно изучать, так сказать, с колыбели до эпохи зрелости, причем в постоянном взаимодействии друг с другом и с верованиями других народов. В этом контексте было бы актуально и возобновление натуральных (археологических, эпиграфических, историко-архитектурных) работ российских ученых на зарубежном Востоке, требующее приложения больших (в том числе политических) усилий.

Исследования двух последних десятилетий убеждают, что замысел «археологии трех религий» — не умозрительная метафизическая концепция. Он родился в ходе практических раскопок и аналитических исследований в области иконографии и типологии. А, следовательно, обусловлен

<sup>40</sup> Недавно потребовался экскурс в археологию иудаизма и христианства на стадии их формирования, который в свою очередь резко расширил временные границы подхода, включив изучение археологии Палестины межбиблейского и римского периода (VI в. до н.э.–IV в. н.э.). См.: *Беляев Л.А., Мерперт Н.Я.* От библейских древностей к христианским. Очерки археологии эпохи формирования иудаизма и христианства. М., 2007. Участие в работе Императорского Православного Палестинского Общества, начавшееся с 2000-х гг. — вполне логичный шаг на этом же пути.

самим историко-культурным процессом и тем следом, который он оставляет в виде археологических материалов и не только их (учтем виртуозную лекцию лингвиста-полиглота Роберта Фрадкина, написанную как своеобразный камертон для всего сборника). В этом мы близки по цели к тому труднейшему поиску синтеза, который, осознанно или не осознанно, осуществляли в своей деятельности еще А.С. Уваров и Н.П. Кондаков, материалы переписки которых, благодаря щедрости известной исследовательницы архивов русского искусствознания И.Л. Кызласовой, украшают наш сборник.

Авраамическая археология представляется нам сегодня продуктивным, в том числе при изучении Древней Руси, направлением в исследовании монотеистических религий Средиземноморья. Надеемся, что с этим согласятся коллеги, признающие продуктивность совместного движения в разработке древностей трех родственных в культурном отношении религий<sup>41</sup>.

### *De archeologia abrahamica*

L.A. Beliaev

(Institute of Archaeology, Russian Academy of Sciences, Moscow)

The purpose of this publication is to clarify the idea that interests me for years, which is to study interconnections between archaeologies of the three monotheistic religions. This field of research encompasses the vast majority of cultural, state and other relics, which lay foundation of the existence of the Western (in a broader sense) civilization. It has always been hard for me to describe the scope of my work without the term «*archeologia abrahamica*». My colleagues and friends have helped me to define it — as a present for my 60<sup>th</sup> birthday. We gathered a symposium *in absentia* of some kind. Its participants never joined together in one place at the same time, but they frequently discussed common ideas during conferences, in libraries and museums; they worked together in field expeditions and on research programs, shared the comfort of tents, sea-side villas and faculty clubs.

Let me provide a simple example which clarifies the essence of *archeologia abrahamica* method. A glazed tile found in the stratum dated 17<sup>th</sup> century in Kazan depicts two porters carrying grapes on a pole (Pl. I, 1). This tile is a part of a Russian stove, but during research we should not limit ourselves to Muscovy documents only. The composition can

<sup>41</sup> В этом случае *Archeologia abrahamica* может стать международным неперIODическим сборником. Поэтому мы решили сделать резюме сборника в большинстве случаев максимально большими, иногда близкими к полному тексту. Отступления от этого принципа оговорены.

be easily found in European manuscripts, written in the ages of Gothic and Renaissance, and it is frequent in Jewish illuminated books. This plot was extremely popular in 17<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> centuries in iconography of Jewish cemeteries in Polesye, which is located in Ukraine, Byelorussia and Lithuania. (Jewish headstones usually depict two bears as grape porters, because stone carvers were reluctant to excessively violate the second commandment) (Pl. I, 2). Literary and symbolically the plot goes back to the story of Caleb and Joshua of Nun. The spies of Moses returned from Canaan with grapes so big that they could carry them only together (Numbers 13:24). This is allegory for finding or returning to the motherland, for fulfilling of the Covenant (allusions of the afterlife also derive from this story). But it is not enough to create a typological row. It is necessary to investigate how the glazed tile with an unusual for Russia subject was made in the capital of former Islamic state but not in one of the Russian towns. Then we need to solve the issue of the source of this artistic influence and means of its «delivery» to the Middle-Volga region (European books which had been infiltrating Muscovy since 16<sup>th</sup> century or a living artisan for Eastern Europe might have acted as a medium). Also we need to ponder on the reasons which defined the choice of the plot by the customer and therefore on the customer's denomination.

Genetic kinship of Islamic, Christian and Judaist cultures is self-evident; it is a lemma of our history. Comparative analysis in this field is often applied «by default», but we need to re-think and develop the method. There are numerous circumstances which obscure the vision of the three cultural spaces as a whole. First, robust borders between religions are stretched from the ancient times and these lines divide not only confessions and cultural and political reality, but science as well. Second, uneven development of cultural history in general and archeology in particular impedes comparative studies.

The middle link, Christian and church archeology, is the most developed and has established centuries-long traditions (which date back to the 17<sup>th</sup> century). Judaist archeology is comparatively young, but this compensates by its extreme activity in the last 50–70 years. Islamic branch has formed only in recent years (Oleg Andreevich Grabar had all the reasons to view it as non-existent 50 years ago). Nevertheless, the times when one needed to prove the viability of Islamic archeology are long gone.

«World religion» archeology has been gaining ground during recent several decades; the first attempts to generalize religion and to include Buddhism, Hinduism and other religions are being made. For example, archeologist and ethnologist Timothy Insoll, who specializes in African Islam, held a conference called «Case Studies in Archaeology and World religion» in Cambridge. We do not dismiss this approach, but it lies in another plane. Its aim is to study believe systems as such which are viewed as a sum of mechanical parts regardless of the specific religions. We believe that the three cultural-religious teachings should be viewed as a real united cultural-religious space with a common origin, which implies material and civilization interconnections. These interconnections are not hereditary and linear. This is a complex three-dimensional structure, which carries the connections on even after a new brunch had departed from the common trunk. These connections continue to develop today, and this unity still plays a significant role in shaping the progress of mankind.

*Archeologia abrahamica* has «technical» advantages, which are important for practical research. Similarities and differences of the visual and material cultures are highlighted in the unified field of three religions, typological and symbolical analysis is fully carried out;

the footprints of genetic heritage, contacts and mutual exchange of technologies, iconography and perception of space become clearly visible. A scientist becomes interested not only in «his\her» strata, but also in strata's suit (which is often left behind by archeological cultures following different religion); the permanent danger of loosing more ancient Byzantine and/or Islamic stratum subsides.

The ideas of *archeologia abrahamica* start to take shape in Russia in the later 1960's. It was the time when the studies of religious antiquities had secured its place in the field of Soviet humanities. This place was «formed» in the scope of practical research; and pre-revolution tradition continued and was actively developed due to the scrupulous care of the material world. Church archeology was masked in Soviet science by a thick shroud of euphemisms: church archeology has become Old Russian architectural archeology; iconography and history of icon-painting turned into history of Old Russian painting; archeology of Islam — archeology of Low and Middle-Volga regions or feudal Central Asia archeology. It was difficult to employ works of religious literature and theological books during interpretation. But field research, analysis of the material finds, publishing of corpuses and analysis of sources could fully realize their potential.

The studies of church architecture and its restoration (despite the continuing demolition of church heritage) saw its heyday; fundamental works on church art were printed («Old Russian art» edited by O.I. Podobedova; two-volume edition of icons of the Tretyakov gallery). Islamic studies were blooming. The heritage of this religion was researched in broad area from Volga Bulgaria and Golden Horde, including Black Sea region from the Don to the Dniestr, to Azerbaijan and Central Asia. Religious archeology found convenient stages for comparative studies in the field of communication between Christians and Muslims and between Christians of different confessions. Judaic archeology was making its first steps — Khazaria heritage was studied feverishly, due to recently discovered sites of ancient settlements in Low-Don (including famous Sarkel) and Northern Caucuses regions.

Byzantine studies received a new impetus. Religious art and interdisciplinary research are the trademarks of Byzantine studies. These features can be easily explained by the properties of the Byzantine culture which is hieratic with origins tracing back to the Middle-eastern sources, bordering with Western-Christian Europe as well as with Islamic world.

Methodological conditions for studying religious antiques dated first millennia BC — second millennia AD and found in the USSR were created by the activities of natural architectural archeology and interest in comparative analysis of Asian, European and caught in-between Byzantine heritage. This situation had its impact on the development of many archeologists (including me) in the 1960–1970's.

The 1970–1980's saw the archeologists grope for the solid basis for studying religious art. Disappointingly low level of methodological development manifested itself everywhere: for example, no one could explain or typologically classify forms and compositions of Russian tombstones (the only thing one can hear is mumbling about “folk base” and “pagan roots”); attempts to distinguish sacred from profane objects were futile; issues of iconography which had drifted far from the «rigidness» of the P.N. Kondakov school remained unsolved. There was a need to reassess «pagan heritage»; to rethink dialog of the synchronous cultures; to abolish interpretation of objects and buildings with doubtful stylistic chronology.

Some of these issues were addressed by the objects from Christian Russia and Muslim Volga-region, the multiethnic Crimea, Khorezm and Sogdiana. In Asia we witnessed mutual exchange of religious symbols and iconography, transformations of types of temples into one another, internal changes during their long life. But what is the method of identification archeological discoveries as sacred, what are the rules and limitations of such interpretations? The old quest to merge symbolism, typology and function couldn't be completed by improving the field research in USSR. We needed to polish comparative method, attracting comparable materials from the archeology of early Christianity, Western Middle Ages, Byzantium, Islamic antiquities; Jewish studies.

This stage was completed in 10 years from the early 1990's to the early 2000's. Comparison of Ottonian and Romanesque tombstones from the necropolises of Worms, Speir and other old German towns yielded unexpected results: Central Russian headstones from (13<sup>th</sup>) 14<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> centuries could have derived from late Romanesque prototypes. This idea was proved using analogies from the Black sea region after a year of work in the Stanford University, USA, where the basic principals on the formal elements of the Mediterranean tombstones were established. Typological scale more than thousand years long, with a starting point in ossuaries of Jerusalem and Jericho and an ending point in Romanesque iconography of the *transenna* of the Holy Sepulcher confirmed the validity of the origin theory of the compositions featured both in early Christian and Middle Age funeral culture.

From that moment on the comparative analysis of the forms of the three religions cultural traditions has turned into a mandatory procedure to disclose genesis of cultural phenomena on different levels: from the Old Believers graves' appearance, which is connected to the iconography of Jerusalem relics and sheds the light on early Moscow burial lay-outs; to the sacred typography of medieval Christian capitals. Further studies abroad reinforced the cross-cultural approach: Oleg Grabar (Institute for Advanced Studies, Princeton, NJ, 1996–1997) in his seminar gave a meaning to Eastern influence in Russian culture; «Romanesque» and «Renaissance» traces were studied in Italy (1998–1999) and in Madison (Wisconsin, Institute for Humanities, 2001–2002); interpretational capabilities of the Princeton index of Christian art were tested at the Getty Research Institute (Los Angeles, 2002) to solve the problems of Old Russian iconography. This comparative analysis of archeology and iconography of Judaism, Christianity and Islam turned out to be similar to the contemporary views of Western cultural scholars, who see European civilization as the complex amalgam smelted by the millennia of cultural exchange among the peoples of the Mediterranean basin and adjoining territories to the East (including Central Asia) and to the South (including Africa).

That's how the framework for a new archeological and religious concept was established. But in order to develop it one needs to digest already gathered material, to translate Western sources and analytic reviews. The book *Christian Antiquities: Introduction to Comparative Studies*, which, I hope, still retains its readership, aims to facilitate this step. Now we work on the archeological part of *Russian Orthodox encyclopedia*, which will be not only an educational book, but also a scientific one: the authors of the encyclopedia, competing with Henry Leclerc, write the fullest corpus of articles about monuments, items and concepts of the religious archeology in Russia and Mediterranean.

Encyclopedic approach and the development of the general concept stimulated and

transformed case studies. A special case of kinship between Old Russian tombstones and early-Christian and Middle Ages ones was successfully proved. But soon after that we managed to showcase how late Romanesque and early Gothic styles helped to shape Old Russian style based on the technical and special schemes received from Byzantium, which in turn facilitated Russian collaboration in the development of the “style 1200” in the fields of iconography (especially of small-scale sculpture); buildings techniques; three-dimensional designs and lay-outs of churches.

The influence could be traced to the sphere of Islamic ornamentation. But this hypothesis needed to be proved using a concrete example, which is represented by a Kazan’ tombstone provided for our compilation by Tatarstan scientists A.G. Sitdikov and Z.G. Shakhirov. It is an openly hybrid produce (an orthodox epitaph complemented by Bulghar-Tatar arabesque) that helps us to clarify the origin of the similar compositions in 16<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> century Russia and gives us a chance to understand the uniqueness of Muscovy culture through tracing some of its elements to the source of its derivation.

Only by studying the mechanism of exchange, by extending the scope of archeological and typological analysis and by placing it before theological and literary interpretations of plots and functions of artifacts and religious buildings one can understand the essence of mutual contacts in the Middle Ages. Such analysis should be conducted in the space of all three *abrahamic* religions with special attention applied to the contact zones. Iconography study of the key element of the Christian relics — the medieval *transenna* of the Holy Sepulcher with its three «windows» (apertures) is an example of such analysis, which led to the discovery of new plot branches; to the solution of certain iconographic puzzles; to redefinition of the previously (but wrongly) interpreted compositions.

When we study a specific artifact (say, in case of iconography), but an element of a ceremony, a story line or a long existing image, then we can watch the thread of its interpretations winds almost indefinitely long, constantly expanding the field of applicable meanings. Quite recently we have discussed such an «*abrahamic*» tradition to put a stone or a brick under the head of a deceased monk. But today we need to insert two new elements: the first one is a medieval text, which mundanely describes the custom of putting “something small on the head of the deathbed” as a common element of a burial. The second one, on the contrary, is very symbolic by nature and we should elaborate on it. Till lately we interpret this custom in the light of medieval asceticism; both versions has one common point which is «*Climax Paradisi*» by John Climacus. But we chose to ignore the body of evidence which lays right on the surface and allows us to connect medieval interpretations of the ceremony with the utmost important image of the body of Christ after the Crucifixion. Byzantines and pilgrims mention among the Constantinople relics «a stone which was put on(?) the head of the Lord», «stone which was near His head in the grave» and even just a stone, «which was under the head of our Lord in the grave». Pilgrimages and the proliferation of relics into the Holy Land, which were the features of all three denominations, can tell us a lot about the ways of contact, which are important for the archeology of religion. The fundamental study by A.E. Musin deals with these issues on the pages of our compilation. Articles by A.A. Peskova, A.M. Lidov and E.A. Arkhipova shed additional light on these problems.

Even today when pilgrimage has transformed into scholarly trip, it still continues to yield the fruits of knowledge. While working with A.M Lidov in Bari on the documents

about the image of St Nicholas of Myra — who is the strongest link in the chain connecting Eastern and Western Christianity, we literary stumbled upon a stone Russian icon. It was never mentioned in a report and depicted the Holy Sepulcher, St Nicholas and Seven Sleepers of Ephesus — the whole «program of immortality», which brings together threads from northern Novgorod, biblical Jerusalem, Mediterranean Ephesus and Bari (Pl. I, 3–4). It created a tight knot with a thread coming from Islam — depictions of Seven Sleepers are rare in the West and not so popular in Byzantium, but extremely popular in Islam (where they have their own version of the story) and in Russia, where we return after having circumscribed a large ellipse.

We take examples from the field of iconography, as this is traditional for religious archaeology, but «*abrahamic*» approach is also applicable for everyday archaeology, history of production, exchange and consumption of goods (it is sufficient to mention the splendid Central Asian dish presented here by N.Yu. Vishnevskaya).

This is particularly true for the history of religious formation which is the most important element of every civilization. Therefore it is essential to understand the genesis of the Church of the Tithes where Constantinople and Southern Slavonic roots, and even Old Testament symbols, are united. These materials have been collected during the recent years by the big team of researchers from Ukraine and St-Petersburg under the direction of G.Yu. Ivakin and O.M. Ioannisyan. They are supplemented by Robert Ousterhout's article whose austere and bare analytical style resembling the works of P.A. Rappoport allows for estimating the extent of Byzantine contribution and the peculiarity of the mechanism of its adoption by Old Russian masters. Extremely important for archaeology of the three religions is also the topic of hermit monasteries in Serbia explored by Danica and Marco Popović. Its roots stretch back to the deserts of Egypt and Sinai, to the mountains of Syria, Palestine, Asia Minor of the Hellenistic epoch, and its branches comprise the religious practice of the Middle Ages and the Early Modern period.

Byzantine topics naturally prevail in quantity in this collection of articles. Ethnically, politically and in part religiously diverse, chronologically extensive Byzantium which constitutes a vast zone of contacts between the worlds of Christianity and Islam is a legitimate realm of *archeologia abrahamica*. This territory is made even more important by the fact that individual parts of this historical stage (Roman seaports of Northern Italy — Aquileia, Grado, Ravenna; maritime republics headed by Amalfi, Genoa, and Venice; Southern Italian and Sicilian fusion of Byzantine, Norman, and Arabic elements) were made as on purpose for «cultural-religious debates». Of exceptional importance is, on the one hand, examination of synchronous processes of Christianization in Rus' in the articles by V.Ya. Petrukhin, T.A. Pushkina, V.V. Murasheva; on the other hand, the newly opening possibilities to demonstrate the peculiarities of these cultural amalgamations. Such possibilities are represented in the articles by Thomas Dale, the most subtle expert on Adriatic relics, and Michele Bacci who repeatedly crossed “confessional borders” in art history (I am much obliged to both of them for discussion about methodological problems of history of the Mediterranean art and not least for indicating uncommon paths to the monuments of Aquileia, Pisa, and Siena).

On the other edge of Byzantine-Mediterranean area we see Solkhat as an example of cultural symbiosis of Christian confessions and Judaism flourishing under the patronage of the Islamized Golden Horde. Fundamental analysis of this “*abrahamic unity*” provided

by M.G. Kramarovskiy receives an important addition in the list of mosques of the Golden Horde compiled by E.V. Zilivinskaya and the set of gravestones of the Judaic diaspora in Bosphorus introduced by S.V. Kashaev and N.V. Kashovskaya.

Archaeology of cultural interactions in various epochs up to modernity is represented with exceptional vividness in articles by Yoram Tsafrir and O.V. Belova, on opposed chronological and geographic poles. Such scope proves justified: Syro-Palestinian zone is one of the most important regions of contact within the Mediterranean area, where the development of religions of *abrahamic* circle can be explored, so to speak, from the cradle into maturity, it being in constant interaction with each other and with other peoples' religions.

Research of the two recent decades confirms that the project of "archaeology of the three religions" is not just a speculative metaphysical concept. It came into being during practical excavations and analytical research into iconography and typology. Thus it was called forth by the very process of cultural history and the trace it left in form of archaeological materials and not only these — considering the lecture by polyglot linguist Robert Fradkin which sets the pitch for the whole collection of articles. In this respect our goal is close to that most difficult search for synthesis which was practiced, consciously or unconsciously, already in the work of A.S. Uvarov and N.P. Kondakov whose correspondence was generously put at our disposal by I.L. Kyzlasova, the famous archive researcher of Russian art history.

Today *abrahamic archaeology* seems to us a productive direction in research on Mediterranean monotheistic religions. We hope that our colleagues who recognize the effectiveness of concerted progress in examining the antiquities of three culturally kindred religions will agree with us on this point.

## Did Abraham Speak Hebrew?

*Robert Fradkin*

*College Park, Maryland, USA*

«**A**braham.» «Here I am.» (Gen. XXII) Whether God was addressing Abram of Ur-of-the-Chaldees or Abraham, the nomadic herder of Canaan, the Hebrew Bible records the conversation in Hebrew. How could it be otherwise? What *else* could this founding figure of Ancient Israelite monotheism (more appropriately, monolatry) and ultimately of Judaism and Islam have spoken? Rest assured: Abraham did not speak Hebrew.

Our Abraham is portrayed as a native of Ur in southern Mesopotamia in the early second millennium BCE. Ur is generally described in the historical literature as a Sumerian city, and we can reasonably ask what his ethnicity might have been, what language or languages he would have needed or encountered at home and on his many sojourns, and whether or not he was literate in any of them. (It is worth noting that German linguists in the nineteenth century appropriated the name Ur as a prefix for the Ursprache, the «original» language before the tower of Babel and extended it to the proto-languages of other groups, e.g., Ursemitisch, etc.) God first addressed him in Hebrew in Gen. XII: 1, but that imperative, instructing him to pack up and move to an unnamed land was not an invitation to dialogue. The mortal addressee's response, if any, is not recorded, but he clearly understood the message and simply did what he was told. (Imagine the «For Sale» sign on his house: «Commanded by God to vacate. Must sell *today!*» What language did he write it in and who was the assumed reading public in Ur? Did the real estate agent write the contract in the local spoken East Semitic language or in the revered Sumerian literary vehicle?) Suggesting his own linguistic heritage and possible repertoire opens the door for us, in the present Abrahamic volume honoring our friend and colleague, Leonid Beljaev, to explore the general situation of language and literacy in the Fertile Crescent in the Middle Bronze Age in which Abraham is thought to have lived.

First of all, the Sumerians, whose civilization was so prominent in the lower Tigris-Euphrates area for several millennia BCE, culminating in the 3<sup>rd</sup>, spoke a linguistic isolate. At least if it had relatives they have left no trace. These people

are credited with establishing a durable, visible system of representing ephemeral linguistic utterances, allowing the later recovery of such utterances. In other words, they invented writing by linking sound with meaning in a graphic image. Specifically, they drew pictures in the wet clay so plentiful in that valley. As is well known, by the beginning of the third millennium those pictures became abstracted and reduced to configurations of wedge shapes pressed into the clay, hence the name cuneiform (from Latin *cuneus* — ‘wedge’). Some of these signs represented syllables whether they were whole words or not, that is, a syllabary system. Others were whole words, in other words, logograms. These symbols did not represent individual speech sounds, that is, they were not an alphabet. The motivation for developing such a system was clearly economic: the earliest Sumerian texts are business accounts; only later was the act of writing extended to literary texts. Literacy must have been fairly widespread at least among businessmen. It is also well known that around the same time at the other end of the Fertile Crescent, the Egyptians were also representing their language (of the stock called Afro-Asiatic) in graphic terms. Egyptian scribes, however, belonged more to the realm of gods and kings than to the world of goods and services. Scholars are still debating the influence these two writing systems may have had on each other, but the archeological record shows a millennia-long development of the Sumerian system, while the Egyptian system seems to spring forth whole (though not from the forehead of the god Thoth) around 3100 BCE without showing us its origins.

At any rate, Semites were moving into that Sumerian territory during the third millennium and rose to positions of such sufficient power that their languages, most notably the East Semitic language called Akkadian, replaced Sumerian as the medium of daily speech by the last third of that millennium. The Akkadians adapted the Sumerian cuneiform writing to their own linguistic needs, as did many other peoples.<sup>1</sup> [Move the former parentheses to a footnote.] Cuneiform was the «look of literacy» in the wider Mesopotamian cultural sphere for another 1500 years. Sumerian did, of course, persevere as a literary language for several centuries after it ceased to be a spoken language.

Was this Ur-Vater of the arch-Semitic religions now known as Judaism and Islam himself a scion of this Semitic stock? His own post-Deluge genesis in *Genesis* from Shem through Eber, Nahor, and Terah suggests he would have carried Semitic DNA, though we know nothing of his mother. It is possible that his forebears were among the Semitic Amorites who became prominent in southern Mesopotamia in the second millennium, possibly contemporary (give or take a generation or two) with the most illustrious Amorite, namely, the 18<sup>th</sup> century Hammurabi of Babylon. Written evidence of the Amorite language is largely limited to lists of names,

---

<sup>1</sup> *Many modern writers have the annoying habit of referring to «cuneiform texts» found in these areas without always specifying the actual language. «Cuneiform» is the name of a writing system like Cyrillic or Roman that many languages use. One would hardly refer to the Slavic-language Arabic-script texts of the Lithuanian Tatars as «Arabic».*

while the East Semitic Babylonian has left us an extensive written corpus. Either language could have tripped off Abraham's tongue. Guided by the Midrash that his father, Terah, was an idol maker in Ur, we can surmise that the elder would have been literate enough to keep business records, probably in Babylonian, and would presumably have trained little Abram in that system so that he could inherit the business before the impudent youth destroyed his father's handiwork and blamed the mayhem on the largest of the statues. The Quran relates a similar incident in Suras 6,19, and 21, where Abraham's idol-making father is Azar, but those Scriptures are no more informative on the language in which father, son, and statue would have communicated. (It is worth mentioning that Abraham was much too far from the Arabian desert to even consider that he could have known the Southwest Semitic tongue from which modern Arabic would later spring.)

Archeologists and Biblical scholars are fairly certain that Abram was already a married adult when he left Ur for Canaan, stopping at his Aramaic-speaking (West Semitic) relatives in Haran. Had he already learned Aramaic? If he only began learning that language then he would likely always have had a foreign accent. Since he stayed there till the age of 75, it is safe to assume he would have become at least functional if not eloquent, just like any immigrant. In any case all those exchanges would have been oral, since the Canaanite alphabet that Aramaic would eventually adopt was about eight centuries from readiness for the task of recording extended texts. At that tender age he pushed on west to Canaan, home to a different West Semitic variety. At oases en route he could easily have caught snatches of conversation in other Semitic languages (Eblaite, with characteristics of both East and West Semitic, possibly even the West Semitic Ugaritic) and the Indo-European Hittite, but that does not mean he understood or could exchange travel stories with these speakers or could read the particular kinds of cuneiform in which they wrote any more than a literate Russian can read Soviet-era Cyrillic-letter Uzbek.<sup>2</sup>

Once in Canaan Abraham would have had to acquire a new West Semitic variety, no mean feat at such an advanced age. He had marriages to arrange, emotional domestic calamities to sort out, delicate land deals to negotiate, and not least an entire sinful people to attempt to save from divine annihilation. He must have been quite the polyglot statesman. (It is a moot point whether the residents of Sodom and Gomorra were even aware of—let alone grateful for—his efforts on their behalf. He did not, of course, need to know Sodomian or Gomorraite—whatever languages those might have been—since he was dealing directly with the Ultimate Destroyer.) If it is any indication that this was not yet Hebrew, the writ-

---

<sup>2</sup> *By around 1400 BCE Ugaritic would adapt cuneiform configurations to represent not syllables but individual sounds, in other words, an alphabet probably predating the Phoenicians, who usually get the credit for inventing the alphabet. The alphabetic idea had obviously become de rigueur almost a millennium later when the Persians developed a cuneiform alphabet for Old Persian as seen on the Behistun stone, more about which below.*

ers/redactors of the Hebrew Bible put the term «ivri» in Abraham's mouth only as an ethnonym and not a linguonym.

Nonetheless, the Canaanites were probably not yet writing extensive documents like contracts in their nascent alphabetic script. This first half of the second millennium BCE was the era when, according to many scholars, Semitic mine workers in the Sinai were using picture-like signs patterned on but not copied from their Egyptian employers. These inscriptions, termed proto-Sinaitic, appear to be alphabetic, unlike their putative Egyptian models, but are still not completely understood. They are thought to have laid the foundation for the «proto-Canaanite» writings of the next few centuries. When the Israelites returned to Canaan after four hundred years in Egyptian captivity in the middle of the 13<sup>th</sup> century BCE they would have found several West Semitic groups experimenting with the linear (figures drawn by lines rather than wedges pressed into wet clay) alphabet. By 1000 BCE one could distinguish written records as Phoenician, Moabite, Aramaic, and yes: Hebrew. The earliest writing recognizable as Hebrew is the Gezer calendar of the early tenth century.

Eventually this West Semitic alphabet would spread back into the Mesopotamian area and far to the east, completely displacing cuneiform. The descendants' descendants' descendants of the Arameans that Abraham had visited would find themselves using a distinctive square variety of the Canaanite script that the Hebrews, themselves, would adopt, ousting the original Canaanite script. The Aramaic language and script would become official in the Persian empire (and not the Old Persian cuneiform alphabet), and the later Avestan, Sogdian, Old Uyghur, and many other civilizations would adapt that script to their own needs. The Nabateans, who traded with the Romans in the southern desert at the beginning of the first millennium BCE to CE, would also make it their own, and it would develop into the Arabic script that would bring the Quran to the Persians, Urdu, Kurds, Turks and several others. To the west, the Greeks would take it up and pass it on to the Etruscans, Romans, and Slavs. This alphabetic story is undoubtedly the most successful (if unintentional) marketing campaign of all time.

Abraham, himself, would have played little role in these developments, but let us, nonetheless, impute to him a prophetic sense that his adoptive West Semitic language would eventually be recognized as Hebrew as recorded by the Bible authors of the first millennium BCE. Perhaps this role is similar to Aeneas's knowledge that his settlement of Lavinium would eventually become the glorious Eternal City of Rome.

## На каком языке говорил Авраам ?

Роберт Фрадкин  
(Колледж парк, Мэриленд, США)

«Авраам!» — Он сказал: «Вот я» (Быт. 22:1). Вне зависимости от того, обращается ли Всевышний к Аврааму из Ура Халдеева, или к Аврааму — пастуху-кочевнику в Ханаане — Пятикнижие передает их диалог как идущий на древнееврейском. Да и как иначе? На каком же еще языке говорить ему — краугольному камню израильтского монотеизма (точнее, молатрии), а в конечном счете — иудаизма и ислама? Тем не менее, можно сказать с уверенностью: Авраам не говорил на иврите.

Авраам описан как уроженец города Ур в южной Месопотамии, живший в начале II тыс. до н.э. Историки обычно называют город шумерским, и нам стоит задаться вопросом об этнической принадлежности нашего героя. Каков был язык или языки, на которых ему приходилось говорить, чтобы быть понятым и общаться как с домочадцами, так и со спутниками в многочисленных путешествиях? Умел ли Авраам читать и писать хотя бы на одном из этих языков (или на всех)? Попутно заметим, что немецкие лингвисты XIX в. трактовали название «Ур» как префикс того «изначального» языка, на котором говорило человечество до разрушения Вавилонской башни, и выводили из него праязыки прочих групп (прото-семитской и др.). Впервые Бог обратился к Аврааму на иврите (Быт. 12:1–3); однако этот императивный приказ «собраться и отправится в неизвестную землю» ни в коем случае не являлся приглашением к диалогу. По крайней мере, ответ Авраама нигде не зафиксирован, хотя он явно понимает повеление (разумеется, на иврите) и безоговорочно ему следует. (Представим, какое объявление о продаже своего жилища мог бы он написать: «Отбываю велением Господним. Срочно продаю!» На каком же языке оно могло быть написано и кто в Уре мог его прочесть? Будет ли составлен контракт на местном разговорном восточно-семитском, или на официально-литературном шумерском?). Предполагая у Авраама определенный базовый языковой багаж, а возможно и более широкий лингвистический репертуар, попробуем пролить свет на общую лингвистическую ситуацию и проблему письменности в зоне Плодородного Полумесяца эпохи средней бронзы, где, как считается, разворачивалась история Авраама.

Отметим прежде всего, что шумеры, цивилизация которых процветала в нижнем течении Тигра и Евфрата несколько тысячелетий и достигла пика в III тыс. до н.э., говорили на уникальном языке — если у него и были родственники, они не оставили никаких следов. Заслуга этого народа — создание изобразительной системы для эфемерных лингвистических выражений, настолько надежной и наглядной, что впоследствии эти ее качества позволяют все эти эфемерные выражения воссоздать. Иными словами, они изобрели письменность, связав звуки с графическими образами, несущими определенные устойчивые значения. Говоря конкретнее, они рисовали их в виде картинок на сырой глине, столь обильной в Междуречье. Хорошо известно, что к началу III тыс. эти картинки превратились в абстрактные значки, упрощенные до такой степени, что стало возможно изображать их, оттискивая их в глине заточенной клином палочкой, почему они и получили название клинописи (от латинского *cuneus* — клин). Некоторые символы изображали *сл-*

*лабы* — независимо от того, было ли это полное слово или слог — и получили название силлабической системы. Другая система изображала только полные слова, т.е. *логограммы*. Эти символы не изображали индивидуальные звуки речи, т.е. не являлись алфавитом. Мотивы для выработки такой системы были, несомненно, экономическими: самые ранние шумерские тексты — деловые записи для ведения учета; только позднее эта система стала средством литературного общения. Владение таким письмом должно было распространиться широко — по крайней мере, среди тех, кто вел дела. Примерно в тот же период на другом конце Плодородного Полумесяца египтяне выработали иной метод графического представления своего языка (относящегося к группе, именуемой афро-азиатской). Однако египетские писцы обслуживали не столько пространство товаров и услуг, сколько мир религии и двора фараонов. В какой степени эти системы оказывали друг на друга влияние, остается неясным: археологические данные демонстрируют примерно тысячелетнее становление шумерской системы, в то время как египетская как с неба сваливается в готовом виде около 3100 г. до н.э., не давая возможности проследить ее возникновение.

Во всяком случае, в течение III тыс. семиты проникают на шумерскую территорию, постепенно становясь столь влиятельными, что их языки (особенно восточно-семитский, называемый аккадским) к последней трети III тыс. сменяют шумерский как средство ежедневного общения. Как это часто бывает, носители аккадского языка приспособили клинопись к свойствам своего языка.<sup>3</sup> Клинопись сохранялась как система письма в широком регионе месопотамской культуры еще 1500 лет. Шумерский, безусловно, также оставался языком литературы на ближайшие несколько столетий даже после того, как он перестал быть разговорным языком.

Принадлежал ли сам урский праотец древних семитских религий, ныне известных как иудаизм и ислам, к потомкам семитского рода? Его происхождение от поколений после потопа по линии Сим — Евер — Нахор (Быт. 11: 11, 15, 92, 26) предполагает семитские корни (хотя нам ничего неизвестно о его матери). Возможно, его предков нужно искать среди семитов-амореев, известных в южной Месопотамии во II тыс. до н.э., которые, очевидно, были современниками (плюс-минус одно-два поколения) самого знаменитого из них аморея, Хаммурапи Вавилонского, жившего в XVIII в. до н.э. Письменные данные о языке амореев сводятся в основном к спискам имен, в то время как от восточно-семитского вавилонского остались солидные письменные памятники. Авраам, возможно, говорил и на том, и на другом языке. Согласно Мидраш, его отец, Фарра, был скульптором, создававшим в Уре идолов, а это значит, что он достаточно владел грамотой, чтобы вести деловые записи (видимо, по-вавилонски) и, очевидно, должен был обучить тому же своего юного наследника — до того, как тот бесцеремонно разрушил труд роди-

<sup>3</sup> Многие авторы взяли недопустимую манеру сообщать о находке в этих районах «клинописных текстов», не уточняя конкретно, на каком языке они написаны. Клинопись — название для системы письма, вроде кириллицы или латиницы, которую используют многие языки. Вряд ли стоит называть письмо арабскими буквами на славянском языке, который использовали татары в Литве, «арабским текстом».

теля, обрушив свою ярость на крупнейшую из его статуй. Коран также упоминает этот сюжет, с тем только отличием, что отца-идолотворца там зовут Азар (Сура 6: 74; Суры 19 и 21),<sup>4</sup> и в нем также отсутствует информация о том, на каком языке общались отец, сын и статуя.

Как археологи, так и библеисты считают, что Авраам был уже взрослым женатым человеком, когда он покинул Ур и отправился в Ханаан, остановившись по дороге у своих родичей в Харране, где говорили по арамейски (западно-семитск.). Знал ли он арамейский? Если он начал его изучать только по прибытии в Харран — то, вероятно, он навсегда сохранил иностранный акцент. Несомненно одно, что, прожив там до 75-летнего возраста, он овладел им, как и любой иммигрант, хотя бы на уровне простого общения, если не свободного разговорного. В любом случае, общение могло быть только устным, т.к. пройдет еще восемьсот лет, прежде чем ханаанский алфавит, который в конечном итоге был усвоен арамейским, приспособят для записи литературных текстов. Итак, в этом «нежном возрасте», Авраам двинулся дальше на запад, в Ханаан, где обитали другие западно-семитские племена. В оазисах по пути он мог легко усвоить разговорные выражения других семитских языков (например, языка эблаитов — с элементами восточно- и западно-семитского, и возможно даже западно-семитского угаритского) и индо-европейского хиттийского (языка «сынов Хетовых»), хотя вряд ли он мог хорошо понимать их и тем паче не мог обмениваться с ними рассказами о странствиях. И разумеется, он не мог на них читать, т.к. все эти языки использовали своеобразные системы клинописи. Даже если бы Авраам владел одной из форм месопотамской клинописи, все прочие разновидности остались бы для него непонятны (как был непонятен в советскую эпоху узбекский язык для большинства русских, несмотря на использование общей кириллической системы).<sup>5</sup>

Оказавшись в Ханаане, Авраам был вынужден, невзирая на уже зрелый возраст, взяться за изучение еще одного варианта западно-семитского. Ведь ему предстояло вести деловые переговоры; улаживать эмоциональные раздоры в семье; обсуждать деликатные вопросы о земельных владениях и (последнее, но немаловажное) спасти тех, что были «злы и весьма грешны пред Господом» (Быт. 13:13) от сокрушительного Господнего гнева. Это, действительно, был набор задач для полиглота-управленца.

Знали ли жители Содомы и Гоморры о его усилиях их спасти (не говоря уж об их благодарности), или нет — неизвестно. Аврааму не было нужды говорить с ними на их языке — ведь он решал вопрос непосредственно с Принимающим Решение. Во всяком случае, творцы /редакторы Завета используют термин «ivgi» в речи Ав-

<sup>4</sup> Стоит упомянуть, что Авраам жил слишком далеко от Аравийской пустыни, чтобы даже предполагать возможность знания им южно-семитского языка, от которого происходит современный арабский.

<sup>5</sup> Примерно к 1400 г. до н.э. клинопись приспособили в Угарите, но уже не для записи слогов, а отдельных звуков, создав, таким образом, род алфавита и, возможно, опередив в этом финикийцев, которым обычно приписывают это изобретение; идея клинописного алфавита вновь покажется уместной почти через тысячу лет, когда его приспособят персы для древнеперсидского, известный пример чего — Бехистунская надпись.

раама только как этноним, но не как название языка — в чем следует, возможно, видеть указание на то, что речь пока идет не об иврите.

Еще менее вероятно, что хананеи использовали свою зарождающуюся алфавитную письменность для составления пространственных документов типа контрактов. Именно эта первая половина второго тысячелетия до н.э. была эпохой, когда согласно многим ученым исследованиям, семиты, работавшие в шахтах на Синае, использовали знаки (пиктограммы), хотя и не копируя иероглифы своих хозяев-египтян, но все же подражая им в этом. Эти надписи, называемые прото-синайскими, в отличие от египетских, основаны на применении алфавитной системы, хотя еще не до конца понятны. Считают, что именно они легли в основу «прото-ханаанской» письменности нескольких последующих столетий. Только когда израильтяне вернулись в Ханаан из четырехсотлетнего египетского плена, в середине XIII в. до н.э., они обнаружили несколько западно-семитских групп, пытающихся использовать линейный алфавит. Только к 1000 г. до н.э. появляются различия в деловых документах финикийцев, моавитян, арамейцев и (наконец-то!) формируются тексты, написанные на иврите. Первая пока надпись, признаваемая древнееврейской — Гезерский календарь датируется началом X в. до н.э.

В конце-концов, этот западно-семитский алфавит распространился в районы Месопотамии и далее на восток, полностью вытеснив клинопись. Потомки потомков тех арамейцев, которых посетил Авраам, ввели характерное квадратное написание ханаанских букв, которое восприняли и евреи, отказавшись от изначального ханаанского письма. Именно арамейский (а не древнеперсидский клинописный) алфавит позже станет официальным языком Персидской империи, и впоследствии эту письменность приспособят для своих нужд авестийский, согдийский, старотуркский языки, как и языки многих других народов. Набатеи, торгуя с римлянами в южных пустынях на рубеже I тыс. до и I тыс. н.э. также усвоят его, и из него разовьется арабская письменность, письменность Корана, благодаря которой с ним познакомятся те же персы, урду, курды, турки и другие народы. На западе его усвоят греки и передадут этрускам, римлянам и славянам.

Роль самого Авраама в этих языковых приключениях, конечно, невелика — но не откажем ему в пророческом предчувствии: усвоенный им западно-семитский язык в конце-концов станет ивритом, что и зафиксируют авторы Библии в I тыс. до н.э. Предчувствие Авраама — это ведь сродни уверенности Энея в том, что его Лавиния, в конце-концов, станет блестящим городом Римом — Вечным Городом.

# The Landscape of Byzantine Jerusalem around 600 CE

Yoram Tsafirir

*The Hebrew University of Jerusalem, Israel*

A visitor, most probably a Christian pilgrim, who visited Jerusalem (or, as was its official name, Aelia) around the year 600 found the city in its prime (Pl. II, 1). The walls of the city encircled the area of today's Old City together with Mount Zion and the Pool of Siloam. But Jerusalem also included large extramural quarters (Pl. II, 2). In term of extent and population, it would seem that Byzantine Jerusalem was the largest Jerusalem until the 1930s.

The main entry into Jerusalem was, most probably, the northern gate, the ancient Porta Neapolitana, today's Damascus Gate. Around 460 CE the name of the gate was changed to Porta Sancti Stephani, after the new shrine in which the bones of the St. Stephen were deposited by the Empress Eudocia, who also built a tomb nearby for herself. A modern church with the name of the saint (St. Etienne), is built at the same site, at the place of today's French *Ecole biblique et archeologique*.

## *The Tombs of the Kings*

On his way from the north, our traveler passed near the magnificent so called Tombs of the Kings, or the tomb of Queen Helena and the Adiabene dynasty, built in Jewish Jerusalem in the first century CE (fig. 3). The monument, originally adorned with three pyramids, was seen on the left (east) of the road by the pious Paula, a friend of Jerome, when she approached Jerusalem around 385 CE, and was probably visited throughout the Byzantine period.

Around 600 the city expanded and approached this area, although the buildings were rather sparse. The northern quarter was rich in churches and monasteries. It may be identified as the first Armenian quarter of Jerusalem, as Armenian inscriptions were discovered in two churches, probably belonging to monasteries (Pl. III, 4).

Most interesting was the mosaic of Orpheus found in a funerary chapel, north of Damascus Gate (Pl. III, 5). As in some other Byzantine cities, such as Gaza or

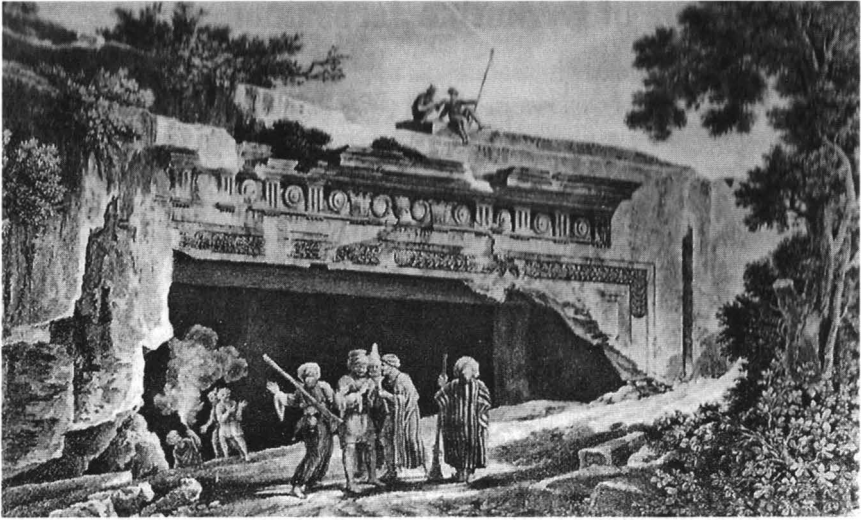


Fig. 3. Drawing of the Tombs of the Kings in 1772 (a drawing by L.F. Cassas)

Bet Shean, there was a desire to preserve some of the classical heritage and culture by combining it with the Christian religion and Byzantine culture.

The gate of the city was built in the second century CE, probably under Hadrian, the founder of Aelia Capitolina (fig. 6–7). Excavations conducted at the site showed that the monumental Roman gate continued to function during the entire Byzantine period although it lost some of its grandeur.

Most probably only the main entrance remained open, while the smaller openings on the sides were blocked, as the Madaba mosaic Map from the late sixth century or the beginning of the seventh century CE shows (Pl. III, 8). Inside the gate there was a column, originally topped by a statue of the Emperor, but around 600 CE, when no more statues remained in the public domain, this statue disappeared as well.

Like many other Roman cities, Aelia Capitolina was originally built without a curtain wall, and its gates functioned as ceremonial monuments that marked the official borders of the city, or the course of the holy Pomerium. Most scholars believe that the wall of Jerusalem was built somewhere around 300 CE, following the transfer of the Roman legion from Jerusalem to Aila (that is Aqaba) and the southeastern borders of the provinces of Palestine and Arabia. There is no certainty about the exact date and the exact course of the wall. However, there is no doubt that our traveler around 600 saw a wall surrounding the core of Jerusalem.

Continuing southward beyond the gate our traveler had to choose between two options. One option was to proceed straight ahead in the central valley, along the ancient street still in use today, known as Valley Street (in Arabic *Tariq el-Wad*). It was the main street of Jerusalem in the Second Temple period. The Ro-



Fig. 6. The Northern gate or Damascus Gate (Roman *Porta Neapolitana*; Byzantine St. Stephen's Gate), showing the eastern side arch of the Roman triumphal gate (bottom left)



Fig. 7. Detail of the Roman arch

man builders of *Colonia Aelia Capitolina* in the second century CE decorated this road with colonnades, as the *Madaba Map* and some archaeological finds show.

But our pilgrim most probably chose another route, going south, along the main artery (or *cardo*) of Roman-Byzantine Jerusalem, known today as Olive-Press Street. This street led directly to the heart of the city: the compound of the Holy Sepulcher. The complex of the Holy Sepulcher was inserted into the civic

center of the former Roman city. A question, therefore, arises: why did Hadrian, or his engineer, decide to build the main street on the eastern slopes of the north-western hill? It was clear that the building of the street at that place demanded a major project of rock-cutting.

The reason for such a great investment and for the creation of a new urban center was, most probably, the change in the state of the Temple Mount (Pl. IV, 9). This huge architectural unit, once the heart and real center of the former Jewish city was largely ruined and lost much of its importance, although there was a Roman cult place built on part of its area. The eastern colonnaded street mentioned above served the southeastern quarter near the Temple Mount, but there was a need to create a new center, more to the west, in the geographical center of the colony consisting of a forum, temples and the main civil basilica nearby.

The new main street which led from Porta Neapolitana towards the new center was furnished with colonnades and other monuments. Being attentive to the beauty and aesthetic unity of their city, the builders of Roman Jerusalem did not like the fact that people who entered the city had to turn to the right in sharp angle, in order to reach the main street of the city. In order to please the eye they built the semicircular plaza inside the gate and erected a huge column within it. (The column was most probably a memorial to Hadrian, the city's founder, with his statue on its top). The column became an optical focus for those who entered the gate. Once the traveler arrived at the center of the plaza, near the monument, he could adjust his orientation and turn to the right toward the main street. And vice versa: a person proceeding northward along the street enjoyed a pleasant perspective of columns along the street, and the apex of his optical illusion was the monumental column. Only when he reached the column he adjusted himself to a new arrangement with the monumental gate in front of his eyes. The artist of the Madaba Map shows this corrected perception on his map. From the Arabic name of the gate (*Bab el-Amud*, that is the Gate of the Column), we learn that the column was still standing in the Early Islamic period.

At that point we must return to the question of reality versus ideology in conceiving the image of Byzantine Jerusalem. The Madaba Map reflects the concept of Jerusalem as an ideal city, mixed with accurate facts about the topography of the city and its buildings. The city is a perfect oval; this is of course untrue. The entrance to the Church of the Holy Sepulcher is erroneously situated in the very center of the city, which is also the center of the land, as it appears in the map, and thus the omphalos of the entire world. The esplanade of the Jewish Temple Mount, on the other hand, does not appear on the map at all.

Indeed, this is how the city was conceived in the Christian mind. It is characteristic of guidebooks for pilgrims in Jerusalem, though not of the personal accounts of pilgrims, who did not take a uniform position. Eucherius in the mid fifth century, for example, says in his short guidebook: «The site (of the city) is on a natural height, and from every direction those who approach it certainly have a

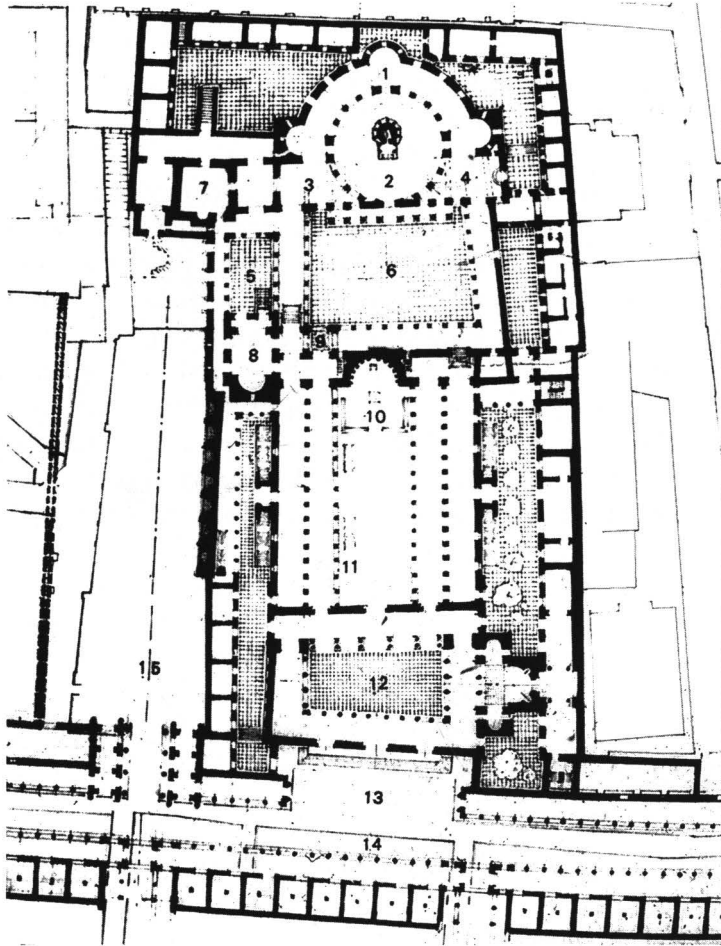


Fig. 10. Plan of the church of the Holy Sepulcher (after Ch. Couasnon, *The Church of the Holy Sepulchre, Jerusalem*, London 1974, PL 8)

climb. The ascent is long but gentle... The site of the city is almost circular and is enclosed by a long wall». In the sixth century breviaries (short-guide) we read (forma B): «This Holy City is set on a high mountain. Then in the center of the city is the basilica».

I believe that this was more than just a concept based on knowledge and logic. Such a description of Jerusalem was a matter of perception. The artist, as well as the people of Jerusalem, did see the church of the Holy Sepulcher as the center of the holy city. The church of the Holy Sepulcher was the heart of the city, and for many Christians the heart of the world (figs. 10–11). It was built on the north-western hill, one of the highest places in the city. Its huge dome, adorned with a cross, was perhaps the highest roof in town (except for the buildings on the hill east of Damascus Gate, now in the Muslim quarter). Entering through the mag-

nificent propylaeum, the pilgrim arrived at the basilica or Martyrium, passed by the rock of Golgotha — the place of the crucifixion — and, after crossing a small inner atrium, entered the rotunda of the Anastasis or resurrection. Inside, cut in the rock, was the empty tomb, with numerous pilgrims praying in front of it. The dome itself was a huge canopy that adorned the tomb.

South of the large complex of the Holy Sepulcher one might be able to enter the forum (if, as most scholars believe, it was located here). Archaeologically speaking, nothing of such a forum has been found except for a monumental arch, which led from the street into a spacious architectural complex (fig. 12). The location, at the intersection of two main streets, the so-called *cardo* running from the north and the so-called *decumanus* leading from David's-Tower Gate (today's Jaffa Gate), is typical of a forum. We can imagine what the original Roman forum looked like, but we have no idea of its appearance in the Byzantine-Christian period. The Byzantine city had no real interest in keeping the forum functioning, and its commercial and social roles were transferred to shops and churches.

When our traveler proceeded southward, he could see in front of him the mighty Herodian tower known to this day as David's Tower. The tower is located near the city gate that was named after it. The area, once the citadel of Jewish Jerusalem and later most probably a part of the Roman legionary camp, had changed in character. After the evacuation of the army, the site was occupied by monks. Visitors could even climb up the tower. As the pilgrim commonly known as Antoninus says: «We climbed the tower of David, the place where he recited the Psalms, and it is enormous. It has cells in each of the rooms, and the tower itself is a hollow square building without a roof. Christians climb this tower to spend the night in prayer».

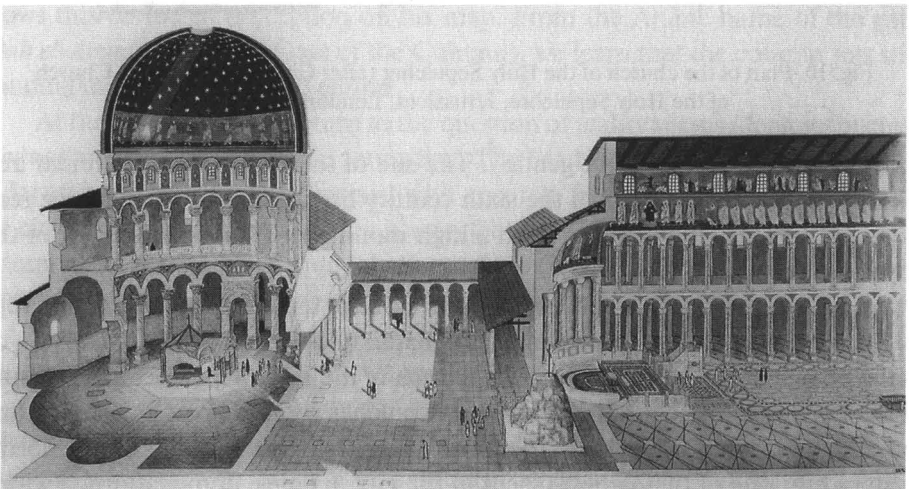


Fig. 11. Artist's reconstruction of the Holy Sepulcher (drawn by Balaj) (after Y. Israeli and D. Mevorach (eds.) *Cradle of Christianity*, catalogue, Israel Museum, Jerusalem 2000, p. 34)



Fig. 12. The Gate of the Roman Forum(?) near the Church of the Holy Sepulcher, as discovered in the excavations at the Russian Hospice around 1880

Further to the south in the area called Zion, between the Tower and the Church of Zion, the traveler could see several monasteries. One of them belonged to the disciples of Peter the Iberian, a Georgian monk and a prominent leader of the Palestinian monophysites, who lived here in the mid-fifth century.

However, our traveler preferred to return to the main north-south colonnaded street or *cardo*. At its junction with the cross street, today called David Street, he turned right and proceeded for some 300 meters before reaching the entrance of the New Church of Mary, built by Justinian and known by its nickname the Nea, namely the New. The colonnaded street along which he proceeded was some 23 m wide (fig. 13). Its depiction has known to us from the Madaba Map which was discovered at the end of the 19<sup>th</sup> century. The street itself was discovered in the mid-1970s.

There must be no doubt concerning the accuracy of Avigad's dating of the present street to the time of Justinian, the great builder of the Nea church. The conclusion that he built a new street for liturgical processions between the Holy Sepulcher and the Nea is very convincing, but a more important reason was to facilitate the transportation of the huge building blocks, weighing several tons each, and columns weighing tens of tons from the quarries north of the town.

While proceeding southward, the pilgrim could see that the rock on both sides of the street was cut away, more on the western side and less on the east, in order to make the street as level as possible (figs. 14–15).

The Nea church was also discovered by Avigad, who brought the long debate about the location of this famous church to an end (fig. 16). Both Cyril of Scythopolis and Procopius of Caesarea praise the huge edifice of the church,

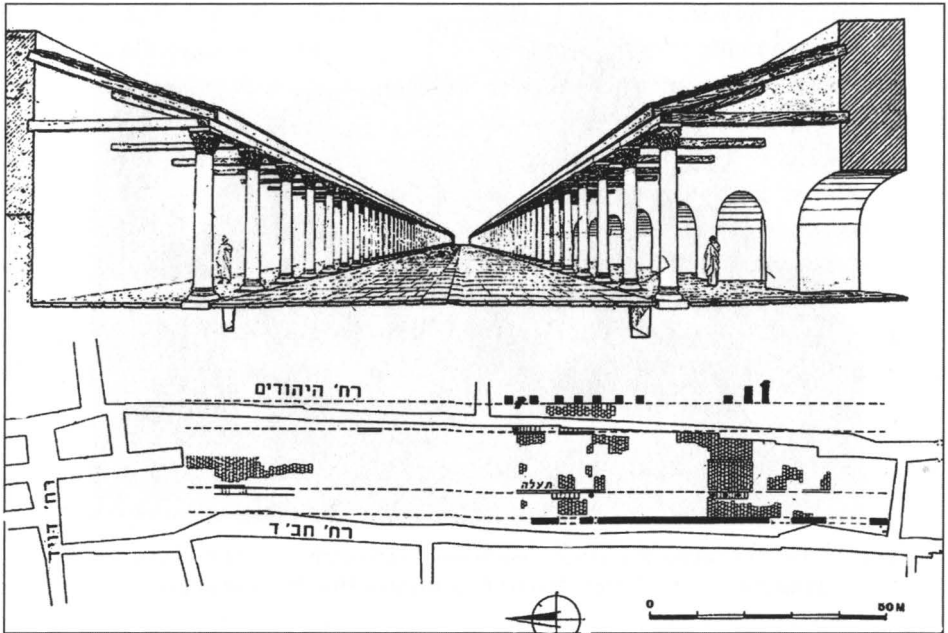


Fig. 13. A plan and a reconstruction of the southern (Byzantine) part of the main colonnaded street (*cardo*) of Jerusalem (after N. Avigad, *Discovering Jerusalem*. Nashville Tennessee, 1983, pp. 222–223)



Fig. 14. Reconstruction of the *cardo* in the Byzantine period (photo by G. Laron)



Fig. 15. Rock-cut scarp on the western part of the *cardo* (photo by G. Laron)

which had no rival in Jerusalem in size and beauty. The overwhelming substructures of the complex were discovered, but only a little of the church itself. Remains of thresholds, walls and floor slabs were found only here and there. The building was destroyed in later periods and the stones were taken for re-use, mostly in the early Islamic and mediaeval periods. The reconstruction of the church is therefore very difficult (Pl. IV, 17).

The two colonnaded street on the Madaba Map stop abruptly south of the entrance to the Nea (Pl. V, 18). The eastern colonnaded street stops in accord at a certain point around the Turkish Dung Gate. It seems plausible that this hypothetical line between the ends of the two colonnades marks the southern limit of Aelia/Jerusalem in the late Roman period. The Byzantine city, however, was densely spread on the southern slopes, down to the Pool of Siloam.

When the pilgrim left the Church of the Nea, he could observe the church of Zion to his southwest. When he reached this church, perhaps on the next day of his pilgrimage, he could see the place where the Holy Spirit descended on the Apostles, the place of the Last Supper, the marble column upon which the Lord was flagellated, and the place of the Dormition (fig. 19). When he looked from this spot toward the south and the southeast, our pilgrim could easily see that the landscape of the built-up area had changed. In the older part of the city, which was formatted during the Roman period, there were more regular streets and colonnades, with a kind of disordered mass of buildings, including churches, and winding streets among them. In the southern part of the city, which was built during the Byzantine period, the principle of «comfortable disorder», so typical of the times, could be seen everywhere (fig. 20).

A pilgrimage to Jerusalem lasted several months or a few years. Many pil-



Fig. 16. Substructure of a side apse in the Nea church

grims even preferred to stay in the Holy City to the rest of their life and be buried there. Thus our pilgrim could spend weeks while visiting Zion «The Mother of all Churches», and other numerous churches, holy tombs, and monasteries. These buildings were located and integrated into the living tissue of the holy, and on the other hand, bustling city of Jerusalem. The houses are spacious, with a small central courtyard (fig. 21).

The gable-roofs and domes of the churches shaped the sky-line of Byzantine Jerusalem. Among the important churches we can also count the church of the Probatika in the northeast and the church of Hagia Sophia west of the Temple Mount, and the church of Siloam on the southern slopes. But most dominant was the crest of Mount of Olives, looking on the city from the east. Its peak was crowned by church of the Ascension. On the way, our pilgrim had to cross the ravine of the Kedron Valley or Joshaphat Valley near Gethsemane, where he visited the garden where Jesus was arrested by the Roman soldiers after being betrayed by Judas, and also the cave church of the Tomb of Mary. Nearby, in the Kedron Valley, he could see the monumental Jewish tombs, built in the 1st century B.C.E or the 1st century CE.

A stairway led to the peak of Mount of Olives. From this place, near the round church of the Ascension in front of the Constantinian basilica of Eleona, he could enjoy the best view of Jerusalem (Pl. V, 22). The murmur of prayers from monks and nuns living in the numerous monasteries or in solitary cells was music to his ears. He could look down to the dome of the Anastasis adorned with a cross, the gables of the Zion Church, and many other ecclesiastical buildings. But the foreground was occupied by the huge gloomy esplanade of the Temple Mount, empty of any substantial building except, perhaps, the Corner Tower (*pinna tem-*

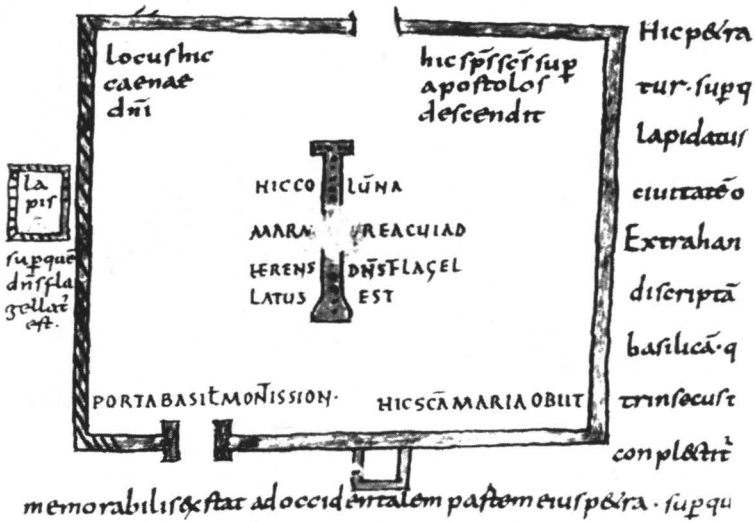


Fig. 19. Arculf's map of the compound of the Church of Zion from a manuscript of Adamnan (Vienna 458)



Fig. 20. A street of the Byzantine period on Mt. Zion (courtesy M. Broshi)

pli) at the southeastern corner of the esplanade. This was the tower of Temptation, and the tower where Saint James the Less, Christ's brother, was pushed down and later suffered martyrdom.

In the mid-fourth century there were still many Christian pilgrims who visited the area. They could see there — as the Bordeaux Itinerary tells us — the remains of the Temple, the traces of the blood of Zechariah the priest on the rock in

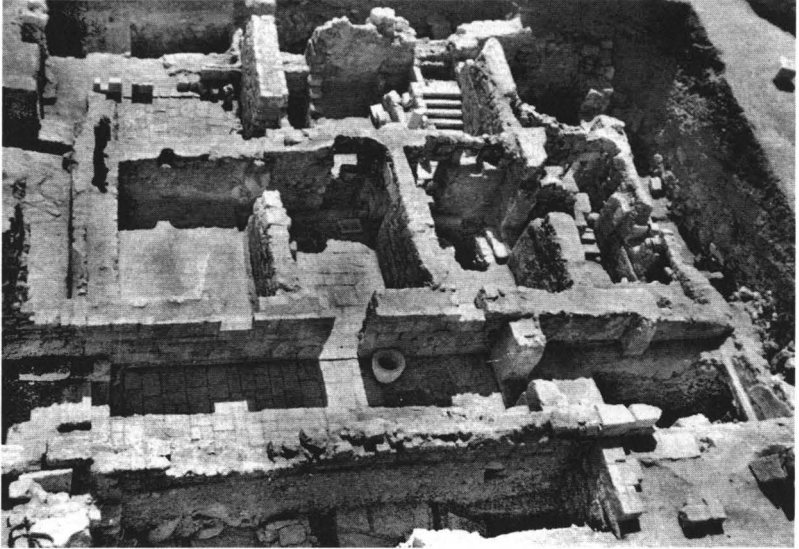


Fig. 21. A residential house south of the Temple Mount (after B. Mazar, «The Archaeological Excavations near the Temple Mount», in Y. Yadin (ed.), *Jerusalem Revealed*, Jerusalem 1975, p. 36)



Fig. 23. The southwestern corner of the Temple Mount (photo by G. Laron). Note the original Herodian lower courses and smaller stones of a later reconstruction above

front of the altar. They could see the remains of the palace of Solomon, the vault where King Solomon tortured the demons and another chamber where he wrote the book of Wisdom (*sapientia*). They could also see the house of Hezekiah, the king of Judah, and «the corner stone which was rejected by the builders» (as in Psalms 118:22; Matthew 21:42). They could also see, in the fourth century the two

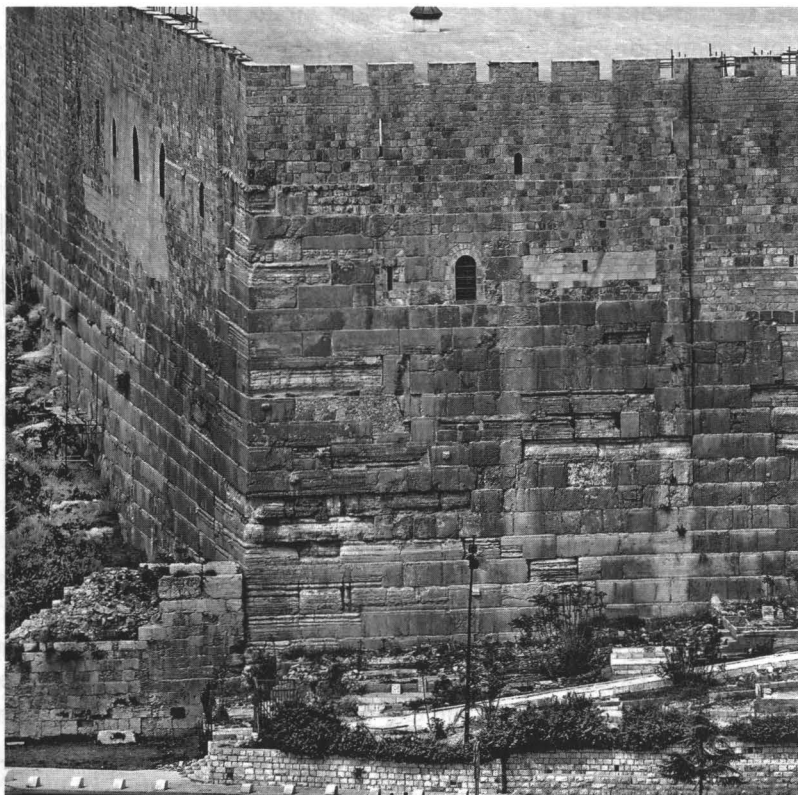


Fig. 24. The southeastern corner of the Temple Mount (the Corner Tower, or *pinna temple*). Note the later reconstructions on top of the original (Herodian) courses (photo by G. Laron)

statues of Hadrian still standing. Nearby there was a pierced stone that the Jews anointed each year.

From the end of the fourth century on, probably as a reaction to the Jewish attempt to rebuild the Temple in the time of Julian (361–363), the Temple and the entire esplanade were omitted from the Christian sacred topography. The place remained in large part deserted, and the Madaba Map shows no sign of this huge architectural unit. The triumph of the new Temple, the Church of the Holy Sepulcher, became absolute. A look at the walls of the Temple Mount today can show, how far were these walls ruined and the large part that was rebuilt since the Early Islamic period (7<sup>th</sup> century) and up to the present (figs. 23–24). Only at the four corners of the esplanade the walls were better preserved.

The only devotees remained the Jews. Around 400 Jerome described their pilgrimage to the place of the ruined temple (Hieronymus, *In Sophoniam*, CCSL 76, pp. 672–74). Although without any sympathy for the Jews, Jerome's description speaks for itself: «...But to this very day the faithless inhabitants, after they

killed the servants of God, and finally his Son, are forbidden to enter Jerusalem, except for lamentation; and they acquire for a price the right of bewailing the ruin of their city, so that those who once bought the blood of Christ, now buy their own tears, and not even the weeping is free for them. On the day of the capture of Jerusalem you can see the people coming in mourning attire, decrepit women flocking together, and old men loaded with rags and years, showing the wrath of God. A crowd of miserable people gathers together, and as the place of the Lord's passion glitters and [the place of] Resurrection sparkles and on the Mount of Olives too the standard of the Cross flashes with light, the pitiable nation weeps over the ruin of its Temple...» On the other hand Jerome says that the Jews could see only how «the place of the Lord's passion glitters and [the place of] Resurrection sparkles and on the Mount of Olives too the standard of the Cross flashes with light».

We do not know if, around 600 CE, the Jews were obliged to pay for the right to weep in the place of the Temple. I tend to believe that since the days of the Empress Eudocia in the mid-fifth century, there was some change in their status, at least in everyday practice. Around 600 the last round of the war between the Byzantines and the Sassanian Persians started its initial stage. A tragic blindness prevented both sides from identifying the rise of the Arabs. Around 600 nobody in Jerusalem could have foretold the terrible destruction and massacre by the Sassanian Persians that would injure the city so severely in 614 CE. Even more inconceivable was the possibility that Jerusalem would surrender to the Muslim rulers around 638 CE. No Christian would believe that the deserted Temple Mount would become the Muslim sacred space of *Hara esh-Sharif* or *Al-Aqsa* mosque.

---

Concerning the topic we would recommend the following selected bibliography:

- Vincent L.H., Abel F.M. Jerusalem - Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire. V. II // *Jerusalem nouvelle*. Paris, 1914-1924.
- Hamilton R.W. Jerusalem in the fourth Century // *Palestine Exploration Quarterly*. 1952. P. 83-90.
- Avi-Yonah M. *The Madaba Mosaic Map*. Jerusalem, 1954. P. 50-60.
- Milik J.T. Notes d'épigraphie et de topographie palestiniennes. IX Sanctuaires chrétiennes de Jerusalem à l'époque arabe (VII-e - Xe-s.) // *Revue biblique*. 1960. № 67. P. 354-367, 550-586.
- Milik J.T. La topographie de Jerusalem vers la fin de l'époque byzantine // *Mélanges de l'Université St. Joseph*. 1960-1961. № 37. P. 127-189.
- Wilkinson J. *Egeria's Travel*. Warminster, 1971.
- Couasnon Ch. *The Church of the Holy Sepulchre*. Jerusalem; L., 1974.
- Tsafir Y. Jerusalem // *Reallexikon zur byzantinischen Kunst III*. Stuttgart, 1975. S. 526-615.
- Wilkinson J. *Jerusalem Pilgrims before the Crusades*. Warminster, 1977.
- Donner H. *Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästina-pilger (4.-7. Jahrhundert)*. Stuttgart, 1979.
- Corbo V. *Santo Sepolcro de Gerusalemme: Aspetti archeologici dalle origine al periodo crociato*. T. I-II. Jerusalem, 1981-1982.

- Hunt E.D. *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire A.D. 312–460*. Oxford, 1982.
- Avigad N. *Discovering Jerusalem*. Nashville, 1983.
- Maraval P. *Lieux saints et pèlerinages d'orient, histoire géographique des origines à la conquête arabe*. Paris, 1985. P. 251–274.
- Baldovin J.F. The Urban Character of Christian Worship: the Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy // *Orientalia Analecta Christiana*. № 228. Rome, 1987.
- Tsafir Y. The Maps Used by Theodosius: On the Pilgrim Maps of the Holy Land and Jerusalem in the Sixth Century // *Dumbarton Oaks Papers*. № 40. 1986. P. 129–145.
- Kuhnel B. *The Earthly and Heavenly Jerusalem: Representation of the Holy City in Christian Art of the first Millennium*. Freiburg, 1987.
- Geva H. Jerusalem // *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*. V. II. Jerusalem, 1993. P. 759–785.
- Geva H. et al. // *The New Encyclopedia of Archaeological...* V. 5. Jerusalem; Washington, 2008. P. 1808–1822.
- Limor O. *Holy Land Travels, Christian Pilgrims in Late Antiquity*. Jerusalem, 1998.
- Biddle M. *The Tomb of Christ*. Phoenix Mill, 1999.
- Tsafir Y., Safrai S. (eds.) *The History of Jerusalem, The Roman and Byzantine Periods (70–638 CE)*. Jerusalem, 1999 (collection of chapters on the history, archaeology and art; in Hebrew).
- Tsafir Y. The Topography and Archaeology of Aelia Capitolina // *The History of Jerusalem...* P. 115–166.
- Tsafir Y. The Topography of Jerusalem in the Byzantine Period // *The History of Jerusalem...* P. 281–351.
- Patrich J. The Church of the Holy Sepulchre: History and Architecture // *The History of Jerusalem...* P. 361–365.
- Tsafir Y. The Holy City of Jerusalem in the Madaba Map // Piccirillo M. Alliata E. (eds.). *The Madaba Map Centenary, 1897–1997*. Jerusalem, 1999. P. 155–163.
- Tsafir Y. Byzantine Jerusalem: The Configuration of A Christian City // Levine L.I. (ed.). *Jerusalem - Its sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam*. N. Y., 1999. P. 133–150.
- Mazar E. The Temple Mount Excavations in Jerusalem 1968–1978. Directed by B. Mazar // *Qedem*. 2003. № 43. P. 163–86 (Final report II, The Byzantine and Early Islamic Period); *Qedem*. 2007 № 46; (III, The Byzantine Period Final report).

## Византийский Иерусалим, 600-й год нашей эры

Йорам Цафрир

(Еврейский Университет, Иерусалим)

Эта статья — попытка написать «итинерарий» для паломника, посещающего Иерусалим в 600 г. н.э., который включал бы сумму знаний современной науки о плане и архитектуре города (Pl. II, 1) в период, когда стены охватили уже Старый город, гору Сион и Силоамскую купель, а жилые кварталы вышли далеко за их пределы. Этих размеров и населенности город не превзойдет до 1930-х гг. (Pl. II, 2).

Паломник подходит к главным, северным (Дамасским) воротам, построенным во II в. н.э. (Порта Неаполитана; а с 460 г. — св. Стефана, по святылищу, куда

поместила его мощи императрица Евдокия, построившая рядом свою гробницу на месте будущего храм св. Этьенна и французской *Ecole biblique et archéologique*). При этом он видит «царские гробницы», построенные в I в. н.э. в еврейском еще Иерусалиме (fig. 3). В северной части (Армянский квартал) он мог увидеть множество церквей и монастырей; здесь открыты армянские надписи, а в погребальной часовне к северу от ворот — всемирно известная «мозаика с Орфеем» (Pl. III, 4–5).

Мощные римские ворота еще сохранялись, но рабочим оставался только центральный проем (figs. 6–7). Ворота римских городов были в основном церемониальными и определяли черту города или священный *pomerium*, стен же могло совсем не быть. В Иерусалиме их возвели около 300 г., после вывода легиона в Акабу и на юго-восточные границы провинции Палестины и Аравии.

От ворот перед странником открывались два пути. Прямой вел вдоль *vadi*, по древней улице, которая была главной в эпоху Второго Храма (сейчас «улица Вади», арабская *Tariq el-Wad*); в *Aelia Capitolina* (II в.) ее украшала колоннада, показанная на карте из Мадабы, и известная по работам археологов (Pl. III, 8).

Вторая дорога вела на юг, по *cardo* римского Иерусалима (сейчас ул. Масличного Жома), к сердцу византийского города — храму Гроба Господня, построенного на месте римского общественного центра. Адриан провел новую улицу по восточному склону северо-западного холма, повелев стесать огромную часть скалы. Причиной было изменение статуса Храмовой горы: огромный Храм — сердце иудейского города, лежал в руинах, и кое-где на нем стояли римские святилища (Pl. IV, 9). Нужен был новый центр внутри колонии, с храмом и главной базиликой.

Эта новая главная улица изобиловала колоннадами и памятниками, но архитекторы столкнулись с тем, что на нее нужно сворачивать под острым углом, и решили вопрос, поставив внутри ворот высокую колонну со статуей императора Адриана, которая помогала путникам ориентироваться. Из арабского названия *Bab el-Amud* (Врата Колонны) ясно, что она сохранилась и в ранний исламский период.

Карта из Мадабы отражает видение Иерусалима идеального. В реальности его очертания — отнюдь не геометрический овал. Вход в храм Гроба Господня не приходится на центр города, а сам город — не центр страны, и, тем паче, не центр Земли, *омфалос*; Храмовой же горы вообще нет, и т.п. Хождения (паломнические отчеты) не более реальны — они помещают город на вершину горы, и считают его почти круглым, окруженным длинной стеной (Eucherius, середина V в.) с базиликой в центре (бrevиарий форма B, VI в.).

Конечно, для христиан храм Гроба Господня был центром святого города, а для многих и центром мира (figs. 10–11). Его огромный купол с крестом, на северо-западном холме, был одним из самых высоких мест города. Пройдя роскошные пропилеи, паломник оказывался в базилике (*Martyrium*), проходил мимо скалы Голгофы и через маленький внутренний атриум попадал к ротонде Воскресения (*Anastasis*), окружавшей пустую скальную гробницу: купол был ее огромным футляром.

Считается, что южнее храма Гроба Господня начинался форум. Археологически здесь пока известна только монументальная арка, ведущая с улицы (fig. 12); здесь пересекались *cardo* и *decumanus* (шел от башни Давида, Яффских ворот). Как

выглядел римский форум в византийский период неясно (figs. 13–15), поскольку социальная ситуация уже изменилась, и его должны были заменить на церкви и мастерские.

Двигаясь на юг, путешественники достигали мощной башни эпохи Ирода, так называемой «Башни Давида». Ее район, Цитадель иудейского Иерусалима, стал частью лагеря X-го Легиона, а после его ухода был любим монахами и паломниками. Антоний пишет: «Мы взобрались на башню Давида, это место, с которого он возглашал Псалмы, и оно огромно». Башня представляет собой квадратное полое сооружение без крыши с кельей в каждом помещении, христиане взбираются на нее и проводят ночь в молитве. Между Башней и церковью Сиона можно было посетить монастыри. Один из них принадлежал последователям Петра Иберийца, грузинского монаха, вождя палестинских монофизитов (середина V в.).

Вернувшись на главную колоннадную улицу, можно на перекрестке с нынешней улицы Давида свернуть вправо, и через 300 м подойти к Неа — Новой церкви Марии, построенной императором Юстинианом (fig. 16; Pl. IV, 17). Изображение улицы известно по карте из Мадабы (Pl. V, 18; fig. 19), но саму ее увидели в середине 1970-х, после раскопок Н. Авигада. Он полагал, что улица проложена Юстинианом для литургических процессий от Гроба Господня к Неа, что и объясняет ее огромную ширину (23 м!). Не менее важна была возможность подвозки каменных блоков весом в несколько тонн и колонн (десятки тонн каждая) из каменоломен к северу от города. Скала по обе стороны улицы срублена, чтобы выровнять дорогу. Открыв Неа, Авигад покончил с долгими спорами о ее местонахождении. Субструкции здания поражают размером и совершенством, но от церкви осталось немного: часть порогов, полов и начало стен.

Обе колоннадные улицы неожиданно обрывались, одна у входа в Неа, а другая, восточная, у турецких ворот (так называемые «Коровьи Ворота»). Возможно, это южная граница позднеримской Элии, и только византийский город спустился по склонам ниже Силоамской купели.

Свернув от Неа влево, можно осмотреть церковь Сиона (fig. 20). Придя в нее (возможно, на другой день) паломник видел место, где Святой дух снизошел на апостолов, место Тайной вечери, мраморную колонну бичевания и место Успения. Вид отсюда на юг и юго-восток показывал, что город римской эпохи состоял как бы из двух организмов: его колоннады и распланированные улицы противостояли неорганизованной массе зданий и церквей с кривыми проходами вокруг них: в византийской части города господствовал единый принцип «комфортабельного беспорядка» (fig. 21).

Общий вид византийского Иерусалима определяло соседство кварталов, состоящих из домов с плоскими крышами и маленькими дворами (вокруг которых стояли просторные покои) с куполами храмов.

На паломничество уходили месяцы, а то и годы, многие оставались здесь навсегда, чтобы быть погребенными в Святой земле. Они могли не жалеть времени на осмотр «Матери церквей», храма Сиона, святых могил и монастырей, вплетенных в пеструю ткань Святого города. Среди этих церквей: Пробатика в северо-восточной и святая София в западной части Храмовой горы; Силоамская церковь на южном склоне; храм Вознесения, венчавший пик Масличной горы с востока.

Переходя долину Кидрона (Иосафата) у Гефсимании, паломники посещали сад, где Христа схватили солдаты, и пещерную церковь Гробницы Марии. Рядом можно было видеть иудейские гробницы I в. до н.э.—I в. н.э. Вверх на гору вела лестница; отсюда, от круглой церкви Вознесения (перед константиновской базиликой Елены) был лучший вид на город (Pl. V, 22), а вокруг теснились бесчисленные монастыри и скиты. Также с горы любовались на купол Анастасиса, скатные крыши Сиона и других храмов, фоном которым служила огромная бесформенная платформа на Храмовой горе (возможно, с Угловой Башней — *pinna temple*, «башней Искушения» — на юго-восточном углу; с нее же был сброшен мученик Иаков Младший, брат Христов (figs. 23–24)).

В середине IV в. паломники могли еще видеть строения Храма (и даже «следы крови священника Захарии»); остатки «дворца Соломона»; затвор, где он держал демонов; палату, где он писал *Sapientia*. А еще «дом Иезекии» царя Иудейского, «краеугольный камень, отвергнутый строителями» (Пс. 118:22; Матф. 21:42), и даже еще стоявшие статуи Адриана рядом с камнем, который ежегодно умащали иудеи. Но с конца IV в. платформа Храма исчезает из христианских итинерариев, местность окончательно пустеет, и на карте из Мадабы уже нет ее следов. Ее остатки являют следы разрушения и попытки использования (начиная с раннеисламского периода). Евреи по-прежнему посещали их, особенно в день падения Иерусалима. Около 400 г. Иероним описал этих паломников к руинам с недоброжелательным юмором: «Им запрещен вход в Иерусалим, кроме как для плача, и только за деньги, так что даже плач для них — не бесплатен». Толпы рыдающих людей в трауре должны были при этом лицезреть сияние, исходящее от мест Страстей и Вознесения Господа, а также от подставки креста на Масличной горе. Но маловероятно, что плата за право плакать у стены Храма сохранялась до 600 г. н.э. — с середины V в. статус евреев изменился.

Менее 15 лет оставалось до персидского разгрома 614 г.; менее полувека до сдачи Иерусалима мусульманам (около 638 г.) и превращения опустевшей Храмовой Горы в их святилище. Но никто не мог предсказать этого в 600 г. в Иерусалиме.

## Иудейская диаспора на Боспоре по данным археологии

*С.В. Кашаев*

*Институт истории материальной культуры РАН, Санкт-Петербург,*

*Н.В. Кашовская*

*Гос. Музей истории религии, Санкт-Петербург*

Любое свидетельство о древних иудейских общинах всегда вызывало повышенный интерес у историков, особенно если обещало возможность определить место и время их существования. Процесс расширения диаспоры после Иудейской войны (70 г. н.э.) очень скупо отражен в письменных источниках. Однако близкая к этому периоду новозаветная литература упоминает иудеев, которые жили во всех регионах бассейна Средиземного моря<sup>1</sup>. Даже на отдаленных северных берегах Черного моря, на самой окраине античной ойкумены, там, где находилось Боспорское Царство, в 30-е гг. XIX в. были обнаружены надгробия с иудейскими символами и эпитафиями, а также стелы с посвянительными текстами — манумиссиями<sup>2</sup>. Памятники изготовлены из местного камня (известняк), что свидетельствует об их местном исполнении. С того времени корпус еврейских памятников Боспора постоянно пополнялся, и к концу XIX в. достиг значительных размеров. Благодаря археологическому материалу, стало возможно говорить о присутствии еврейской диаспоры на Европейском и Азиатском Боспоре с глубокой древности (рис. 1)<sup>3</sup> и изучать погребальный обряд иудейских поселенцев. В последующий век «иудейской археологии» на Боспоре накапливались памятники и решались вопросы, связанные с их атрибуцией.

<sup>1</sup> Левинская И.А. Деяния апостолов на фоне еврейской диаспоры. СПб., 2000. С. 18.

<sup>2</sup> Герц К. Археологическая топография Таманского полуострова. М., 1870; Люценко А.Е. Древние еврейские надгробные памятники, открытые в насыпях фанагорийского городища // Тр. III Междунар. съезда ориенталистов. Т. 1. СПб., 1876. С. 577–580. Табл. III, VI.

<sup>3</sup> См. карту: Hyperboeus. *Studia classica*. V. 11. Fasc. 2. СПб., 2005. С. 286.

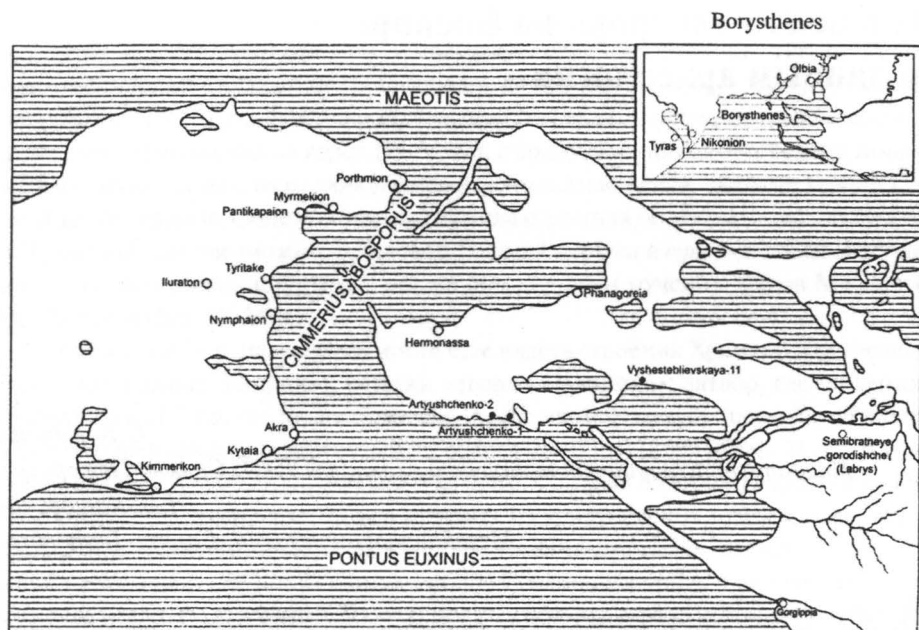


Рис. 1. Основные памятники Боспора в начале I тыс. н.э.

Хотя значительное число обнаруженных артефактов указали на активную жизнь диаспоры, первые попытки датировать этот материал выявили серьезные проблемы. Среди 60 целых и фрагментированных надгробных плит с изображением семисвечников, обнаруженных в середине XIX в. энтузиастом-исследователем Боспора А.Е. Люценко<sup>4</sup>, некоторые дополнялись изображением на тыльной стороне знаков иного типа. Эти знаки, *тамги*, были отнесены к тюркским народам, которые отмечали ими свою родовую (клановую) принадлежность<sup>5</sup>. Обе традиции существенно различались хронологически и культурно-генетически, так что сочетание их признаков на одних и тех же надгробиях требовало объяснения. Со временем возникшие вопросы выросли в серьезные научные проблемы, которые можно было снять только систематическими археологическими исследованиями. В работе мы заново рассматриваем старые и приводим новые источники, проясняя часть проблем.

Начнем с обзора источников. После открытий А.Е. Люценко, в 1866–1876 гг., члены Императорской Археологической комиссии И.Е. Забелин и В.Г. Тизенгаузен обнаружили еще 60 аналогичных надгробий. В 1869–1870 гг. барон В.Г. Тизенгаузен, ведя раскопки у городища Фанагория в районе станицы Сенная, нашел памятники «проживавшего здесь когда-то

<sup>4</sup> Люценко А.Е. Древние еврейские надгробные памятники... С. 577–580. Табл. III, VI.

<sup>5</sup> Там же.

еврейского населения»<sup>6</sup>. Работы проводились у «искусственных земляных насыпей, близ того места, где находилась древняя Фанагория». При этом особенно внимательно осматривали фундаменты старых построек, так как многие камни коллекции А.Е. Люценко были обнаружены именно в них, вторично использованными в качестве строительного материала. Барон Тизенгаузен «нашел много таких камней и четыре с надписями»<sup>7</sup>. Эти и другие найденные надгробные плиты, как сообщал Д.А. Хвольсон в «Сборнике еврейских надписей...»<sup>8</sup>, перевезли в помещение Археологической Комиссии в петербургском дворце ее председателя, графа Строганова. К сожалению, местонахождение этих плит сейчас неизвестно, за исключением одной стелы<sup>9</sup>. Она была передана на хранение в Азиатский Музей Императорской Академии Наук и в настоящее время хранится в фонде Государственного Эрмитажа, куда попала, вероятно, после расформирования Азиатского музея в 1930-х гг.<sup>10</sup> (анализ этой важной находки дадим ниже).

На Боспоре лапидарий первоначально устроили в Мелек-Чесменском кургане, который был частью музея древностей. Иудейские надгробные стелы, обнаруженные в Керчи (у Павловской батареи, на Цементной слободке, Глинице) и привезенные с Таманского полуострова, составили там особую этнокультурную коллекцию. Довольно часто находки передавали в музей без должной фиксации и паспортизации, поэтому в последующие годы их не раз «заново открывали». Как, например плиту, обнаруженную в 1955 г. и опубликованную Л.И. Чуистойвой<sup>11</sup>.

Вообще же первые публикации, посвященные иудейским памятникам античного Боспора, принадлежат краеведам, ценителям древностей и профессионалам-востоковедам. Так С. Вайсенберг в «Исторических гнездах Кавказа и Крыма» сообщал о плите с еврейской надписью; он видел ее в начале XX в. в дромосе «Царского кургана» в Керчи<sup>12</sup>. Директор музея В.В. Шкорпил уточнил историю этого надгробия: оно было перевезено из Фанагории в Керченский музей в 1898–1899 гг., где и хранилось долгое время<sup>13</sup>.

<sup>6</sup> Хвольсон Д.А. Сборник еврейских надписей, содержащий надгробные надписи из Крыма. СПб., 1884.

<sup>7</sup> Там же. С. 135.

<sup>8</sup> Там же. С. 136.

<sup>9</sup> Она опубликована; см. вышеупомянутый «Сборник еврейских надписей...» под № 96.

<sup>10</sup> Носоновский М.И. Еврейские эпиграфические памятники Восточной Европы. Бостон, 2002. С. 161.

<sup>11</sup> Чуистова Л.И. Новые находки из некрополей Керченского полуострова // Некрополи Боспорских городов. МИА. № 69. М.; Л., 1959. С. 249.

<sup>12</sup> Вайсенберг С. Исторические Гнезда Крыма и Кавказа // Еврейская старина. Т. 6. СПб., 1913.

<sup>13</sup> Шкорпил В.В. Боспорские надписи, найденные в Керчи в 1910 г. // ИИАК. Вып. 40. СПб., 1914. С. 20, 21, 92–114.

В.В. Шкорпил и Ю.Ю. Марти с 1899 г. систематизируют, а затем и описывают Керченскую иудейскую коллекцию<sup>14</sup>. Особое место в собрании Керченского музея заняла плита-билингва с текстом на греческом и еврейском языках. Впервые подробно описывая ее, В.В. Шкорпил обратил внимание на материал памятника: «из мягкого крупнозернистого известняка». Отмечая эпиграфическую особенность надгробия, он сообщал, что «под фронтоном с двумя акротериями, в квадратном углублении, обведенном такой же рамкой, вырезаны вглубь два загадочных знака. В верхней полоске рамы, везде покрашенной красною краскою, заметны буквы, не поддающиеся чтению»<sup>15</sup>. Этой находкой заинтересовался В.В. Латышев, известный собиратель и исследователь античных древностей юга России<sup>16</sup>. Еще одно надгробие с иудейскими символами семисвечником, шофаром и лулавом, было обнаружено среди камней Мелек-Чесменского кургана в 1913 г. тем же Ю.Ю. Марти, датировавшим памятник IV–V вв. н.э.<sup>17</sup>

В первом десятилетии XX в., когда археология усовершенствовала методы поиска и фиксации, керченское собрание иудейских надгробий пополнилось новыми находками. Они интересны вдвойне, так как извлечены из погребений, а изображение семисвечника на них дополняют грекоязычные надписи<sup>18</sup>. Изучение греческого текста позволило датировать их II–IV вв. н.э.

Аналогичные надгробные плиты того же времени, были обнаружены «многими годами ранее» на месте, где, вероятно, находилось еврейское кладбище — у Павловской батареи. Греческий текст одной из эпитафий опубликовал и перевел В.В. Латышев<sup>19</sup>. Усилиями Латышева, Шкорпила, Марти и велась обработка накопленного к тому времени материала.

Опора на все собранные материалы позволила сформулировать очень важное, на наш взгляд, предположение о культурно-временном единстве иудейских памятников азиатского и европейского Боспора. Еще в 1884 г. в «Сборник еврейских надписей» Д.А. Хвольсон справедливо включил главу, посвященную надгробным надписям из Тамани. В статье он указал на значительную роль директора керченского музея А.Е. Люценко в раскопках на

<sup>14</sup> Там же. С. 92–114; *Марти Ю.Ю.* Новые эпиграфические памятники Боспора // Из истории Боспора. Извест. ГАИМК. Вып. 104. М.; Л., 1934. С. 57–90; Корпус Боспорских Надписей (далее КБН). М., 1965. № 7181, 965. С. 417, 425, 428, 443.

<sup>15</sup> *Шкорпил В.В.* Надгробные надписи, приобретенные Мелек-Чесменским музеем в 1899 г. (Продолжение) // ЗООИД. Т. XXII. Одесса, 1900. С. 107.

<sup>16</sup> *Latyšev V.* Inscriptions orae septentrionalis Ponti Euxini. Petropoli, 1916.

<sup>17</sup> *Марти Ю.Ю.* Новые эпиграфические памятники Боспора. С. 57–89.

<sup>18</sup> КБН. С. 417, 425, 428, 443, 718.

<sup>19</sup> *Latyšev V.* Inscriptions orae septentrionalis. V. IV. Petropoli, 1916. № 404.

«южной» оконечности Таманского полуострова, где находился «греческий колониальный город Фанагория»<sup>20</sup>.

В период революции и гражданской войны полевые археологические работы и музейно-фондовые описания были остановлены. Часть коллекции Керченского музея, в которую, вероятно, входили и некоторые еврейские надгробия, найденные в XIX — начале XX вв., была утеряна. В советский период исследований иудейская тема не имела самостоятельного развития. Тем не менее, продолжающееся археологическое изучение региона пополняло коллекцию новыми артефактами. В течение ряда лет на Боспоре были обнаружены посвященные стелы с так называемыми *манумиссиями*, юридическими актами об освобождении рабов на волю. Подавляющее большинство этих частноправовых документов Боспорского государства были составлены иудеями или «иудействующими»<sup>21</sup>. Первые иудейские манумиссии были найдены еще в начале XIX в. (1828–1832 гг.), но увязывать их с надгробными памятниками и эпитафиями, относящимися к одному времени и одному народу, стали значительно позже<sup>22</sup>.

Боспорское собрание плит понесло большой урон во время Великой Отечественной войны и оккупации Крыма немецкими войсками (существует легенда о том, что часть каменных стел закопана на окраине Керчи, в районе Царского кургана). Исследования возобновились сразу после освобождения. Среди находок 1955 г. на некрополях Керченского полуострова отметим плиту из крупнозернистого ракушечника, найденную в кладке сторожки Мелек-Чесменского кургана. Л.И. Чуистова определила стелу как «иудейское надгробие по изображению большого, но слабо прорезанного, семисвечника на подставке», и связала памятник с эллинизованными иудеями III–IV вв.<sup>23</sup>

К 1960-м гг. завершилась подготовительная работа по систематизации античных эпиграфических памятников. В Корпус Боспорских надписей вошли и надписи, связанные с иудеями: составители КБН суммировали все предыдущие находки и опубликовали новые, включая манумиссии и надгробные тексты<sup>24</sup>. Непростая история создания «Корпуса» описана авторами КБН-Альбома<sup>25</sup>.

Позже, в 1970–80-х гг., при раскопках в Тамани-Гермонассе было

<sup>20</sup> Люценко А.Е. Древние еврейские надгробные памятники... С. 577–580. Табл. III–VI; Хвольсон Д.А. Сборник еврейских надписей. С. 133–138.

<sup>21</sup> Надель Б.И. Филологические и дипломатические заметки к Боспорским манумиссиям // ВДИ. 1958. № 1(63). С. 137–146.

<sup>22</sup> Там же. С. 138.

<sup>23</sup> Чуистова Л.И. Новые находки. С. 249. рис. 14.

<sup>24</sup> КБН. Альбом иллюстраций. № 724 — II–III вв. н.э.; № 735 — III вв. н.э.; № 736 — III–IV вв. н.э.; № 743 — IV вв. н.э.; № 777 — IV вв. н.э.; № 1225 — IV–V вв. н.э. С. 428, 718.

<sup>25</sup> Там же. С. 395

найдено еще 14 экземпляров надгробий<sup>26</sup>. В 1973 г. на «Западном» раскопе среди камней средневековой обкладки надгробие с еврейской надписью обнаружила М.М. Кобылина (предварительно, по характеру шрифта, Д.И. Даньшин отнес надпись к наиболее ранним фанагорийским памятникам<sup>27</sup>). Два надгробия с семисвечником с двухстрочной еврейской надписью на одном из них А.К. Коровина в 1980 г. обнаружила на Северном городище Тамани в слое XI–XII вв. во вторичном использовании<sup>28</sup>. Осмысление, интерпретация и систематизация накопленного материала по истории еврейской диаспоры на Боспоре продолжается и сейчас<sup>29</sup>.

На берегах Черного моря следы присутствия иудеев обнаруживаются прежде всего в древнегреческих колониях. В Керчи (Пантикапей) основные находки иудейских плит дали Глинище; земли лазарета, что «у шоссе, ведущего в Керченскую крепость»; Цементная слободка и Павловская батарея, «где, по-видимому, и находилось еврейское кладбище»<sup>30</sup>. На Азиатском Боспоре иудейские поселения связаны с двумя другими крупными городами — Фанагорией (современная станица Тамань) и Гермонассой (византийской Таматархой или древнерусской Тмутараканью). Фанагория, как показали письменные источники и археология, доминировала на полуострове в античный период, однако с раннего средневековья главенствующая роль переходит к Гермонассе-Таматархе-Тмутаракани. Имеющиеся археологические свидетельства позволили установить историчность сведений о существовании иудейских общин в этих центрах<sup>31</sup>.

Большая часть плит найдена во вторичном использовании, что влияет на точность исторических реконструкций: их приходится датировать по палеографии и косвенным признакам, сопоставляя с другими источниками, особенно письменными. Античные тексты связывают значительное переселение евреев с Иудейской войной 70 г. н.э. и разрушением императором Титом Храма и Иерусалима. Новый осязаемый приток евреев-переселенцев связан с репрессиями против евреев в правление императора Адриана после восстания Бар-Кохбы в конце II в. н.э. Однако сегодня у нас достаточно аргументов, чтобы отнести дату первого появления иудеев на

<sup>26</sup> Даньшин Д.И. Фанагорийская община иудеев // ВДИ. 1993. № 1. С. 65.

<sup>27</sup> Там же. С. 65–68.

<sup>28</sup> Коровина А.К., Финогенова С.И. Отчет о раскопках Тмутаракани — Гермонассы за 1980 г. // Архив ИА РАН. Р-1. № 8620–8620а. Табл. 6 (1), 6 (2, 3).

<sup>29</sup> См., например: Чаудзе В.Н. Средневековые погребения в каменных ящиках на Таманском полуострове // Средневековая археология евразийских степей. М.; Йошкар-Ола, 2006. С. 53–86.

<sup>30</sup> КБН. С. 424, 428, 443.

<sup>31</sup> Паромов Я.М. Фанагорийская округа // Крым, Северо-Восточное Причерноморье и Закавказье в эпоху средневековья. М., 2003. С. 158.

северопонтийских берегах к более раннему времени, вероятнее всего, к рубежу эр. Поселения, созданные иудеями в античный период, сохранялись вплоть до средневековья<sup>32</sup>.

Долговременное и непрерывное существование общин-синагог объясняется включением в них представителей местного населения, принявшего иудаизм<sup>33</sup>. Греческие надписи-манумиссии из Пантикапея и Фанагории отразили активную «манумиссорскую деятельность» иудейского населения обоих берегов Боспора<sup>34</sup>. Она заключалась в освобождении рабов под опеку синагоги, с условием их вхождения в общину и возможного принятия иудаизма. Таким образом, осуществлялось скрытое миссионерство, что способствовало появлению прозелитов (последователей культа) и квазипрозелитов (сочувствующих) из числа местного населения<sup>35</sup>.

И.А. Левинская, изучая культ Бога Высочайшего, отметила его связь с иудаизмом<sup>36</sup>, подчеркнув незначительность распространения культа в Пантикапее и Фанагории. В то же время, находки позволяют говорить о присутствии на Боспоре различных прозелитических культов и обращение их последователей в христианство<sup>37</sup>. За первые два века новой эры иудаизм претерпел значительные изменения, вызванные политическим противостоянием с Римом, и стал менее однороден — тем самым была обеспечена возможность новых трансформаций религии. Своеобразие форм иудейско-

<sup>32</sup> Люценко А.Е. Древние еврейские надгробные памятники... С. 577–580; Дубнов С.М. Историческая тайна Крыма // Еврейская старина. 1914. Т. 8; Надель Б.И. Филологические и дипломатические заметки. С. 138; Левинская И.А. Деяния апостолов на фоне еврейской диаспоры. СПб., 2000. С. 203.

<sup>33</sup> Люценко А.Е. Древние еврейские надгробные памятники...; Хвольсон Д.А. Сборник еврейских надписей...; Harkavy A. Altjudische Denkmaler aus Krim, mitgetheilt von Abraham Firkowitsch (1839–1872) // Memoires de l'Academie Imperiale des Sciences de St.-Petersbourg. VIII-r serie. T. XXIV. №. 1. SPb., 1876. P. 1–228; Айбабин А.И. Крым в середине III — начале IV вв. (период миграций). Боспорское царство // Археология. Крым, Северо-Восточное Причерноморье и Закавказье в эпоху средневековья IV–XIII вв. М., 2003; Паромов Я.М. Фанагорийская округа // Крым, Северо-Восточное Причерноморье и Закавказье в эпоху средневековья. М., 2003.

<sup>34</sup> Даньшин Д.И. Фанагорийская община иудеев. С. 65; Соломоник Э.И. Из истории религиозной жизни в Северопонтийских городах позднеантичного времени (По эпиграфическим памятникам) // ВДИ. 1973. № 1 (123). С. 55, 76, 77; Надель Б.И. Филологические и дипломатические заметки; Соломоник Э.И. Древнейшие еврейские поселения и общины в Крыму // Евреи Крыма. Очерки истории. Симферополь; Иерусалим, 1997. С. 9–23.

<sup>35</sup> Даньшин Д.И. Фанагорийская община иудеев. С. 62.

<sup>36</sup> Левинская И.А. Деяния апостолов на фоне еврейской диаспоры. СПб., 2000. С. 51, 129, 144; Levinskaya I.A., Tokhtas'yev S.R. Jews and Jewish Names in the Bosporean Kingdom // Studies on the jewish diaspora in the hellenistic and roman periods. Tel-Aviv, 1996. P. 56–73.

<sup>37</sup> Левинская. И.А. Деяния апостолов... С. 51, 129, 144.

го прозелитизма, сохраняясь вплоть до времени появления «новых варваров», готовило почву для будущих этнических изменений в составе общин и включения в них представителей иных конфессий.

Обнаруженные на Боспоре иудейские надгробные памятники несут информацию, позволяющую представить жизнь народа и те исторические условия, в которых он находился. На всех надгробиях вырезан общая (с небольшими вариантами) композиция, включающая устойчивый набор элементов. Это семисвечник; менора; трубный рог (шофар); пальмовая ветвь (лулав); иногда — цитрусовый плод (этрог). Для анэпиграфных надгробий такая декорация служила и служит основным признаком, позволяющим выделить оставивший их народ в мультикультурной окружающей среде. В самой сжатой форме эта декорация передавала большую духовную информацию, необходимую для сохранения связи с покинутой родиной: менора ассоциировалась с Храмом и Иерусалимом; рог и лулав выражали, вероятно, моральные и духовно-нравственные ценности веры. Сохраняясь в душах иммигрантов, эти символы замещали покинутые святыни.

Главное место на надгробиях занимала менора. Рог, ветвь и этрог, располагаясь вокруг нее как композиционно-смыслового центра, варьировались или взаимно заменялись. Семисвечник на всех памятниках тщательно проработан, он имеет широкий размах полукруглых дуг и чашечки, расположенные, по возможности, на одной горизонтали<sup>38</sup>. Интересна форма стелы из собрания А.Е. Люценко: ее венчает стилизованный акротерий, а менора с тремя полукругами органично врезана в архитектурно-орнаментальную композицию. Надгробия с акротерием характерны для античной традиции, и, мы наблюдаем здесь явный пример заимствования мотива. Такое заимствование было возможно лишь при синхронном проживании и тесных культурных контактах иудейского и местного населения, сохранявшего эллинистические традиции. Сам А.Е. Люценко плиту не датировал, но мы считаем возможным отнести ее, по формальным признакам, не позднее чем к III в. н.э.<sup>39</sup>

Появление изображения меноры как иудейского символа, видимо, следует связывать с событиями Маккавейских войн (167–142 гг. до н.э.) и восстановлением богослужения в Храме (165 г. до н.э.), когда, как повествует традиция, свет от масла одной меноры в течение 8 дней чудесным образом освещал и освящал Храм после языческого осквернения. К сожалению, изображения семисвечника столь раннего времени спорны, но дошедшие до нас памятники (начиная с I в. н.э.) уже дают устойчивую и

<sup>38</sup> Люценко А.Е. Древние еврейские надгробные памятники. С. 577–580; Табл. II–VII; рис. 1–6, 9–14.

<sup>39</sup> Там же. С. 577.

сложившуюся изобразительную традицию<sup>40</sup> (так, на монетах царя Агриппы I чеканился стилизованный вариант меноры, *ханукия*<sup>41</sup>).

Изображение лулава, одинокой пальмовой ветви, стало появляться на монетах Иудеи после завоевания ею политической самостоятельности и образования государства с династией Хасмонеев, затем Иродов (157 г. до н.э. – 70 г. н.э.). Пальмовые ветви изображены на медных монетах царей Антигона и Ирода<sup>42</sup>.

Примеров утверждения новой орнаментальной традиции, которая затронула как иудейский центр, так и всю средиземноморскую диаспору, можно привести бесконечно много<sup>43</sup>, начиная от известнейшего некрополя в Бет-Шеарим и других кладбищ, где арамейские и греческие надписи равным образом сочетаются с иудейской символикой<sup>44</sup>. Греческий язык для еврейских надгробий того времени совершенно нормальное явление, поскольку греческая культура глубоко проникла в иудейскую среду даже в сердце Палестины. Для иудейской диаспоры на окраинах греко-римского мира, в условиях еще более тесного, пестрого смешения традиций, где греческий был языком межэтнического общения, его использование было неизбежным.

Одним из результатов смешения культурных и религиозных традиций на Боспоре являются изображения на иудейских надгробиях тамгообразных знаков. Они наносились на оборотной стороне стел и представляли сочетание или переплетение линий, кругов и других геометрических фигур<sup>45</sup>. У исследователей нет единого мнения по поводу их значения. Чаще всего их воспринимают как родовые символы — знаки рода или клана, несущие информацию о владельце<sup>46</sup>. Когда в позднеантичный период иудейское население формировало свою символику, их иноэтничные соседи по Боспору имели свои визуально-культуовые формы. Наиболее активным и многочисленным был сарматский компонент<sup>47</sup>; византийские источники VI в. н.э.

<sup>40</sup> Сэмюэль Р. По тропам еврейской истории. Иерусалим, 1990. С. 82, 129, 148.

<sup>41</sup> Там же. С. 101, 108, 117.

<sup>42</sup> Там же. С. 134.

<sup>43</sup> См. фундаментальные подборки: *Hachlili R. Ancient Jewish Art and Archaeology in the Land of Israel*. Leiden, 1988; *Ibid Ancient Jewish Art and Archaeology in the diaspora*. Leiden, 1988; *Ibid Jewish funerary customs, practices and rites in the Second Temple period*, Leiden, 2005; *Ibid Ancient mosaic pavements : themes, issues, and trends*. Boston, 2008. Примеры в русской литературе: *Беляев Л.А., Мерперт Н.Я. От библейских древностей к христианским*. М., 2007. С.344, 353, 356, 363, 365, 367, 368, 381 и др.

<sup>44</sup> Сэмюэль Р. По тропам еврейской истории. С. 134.

<sup>45</sup> Люценко А.Е. Древние еврейские надгробные памятники. Табл. 1.

<sup>46</sup> Яценко С.А. Знаки-тамги ираноязычных народов древности и раннего средневековья. М., 2001.

<sup>47</sup> Соломоник Э.И. Древнейшие еврейские поселения... 1997. С. 9–23.

(Прокопий Кесарийский, Феофан, Никифор) указывают на иранское присутствие<sup>48</sup> (Д.И. Даньшин, кстати, пишет об иудейском прозелите-иранце из Фанагории<sup>49</sup>).

Характерной особенностью полиэтничного населения региона был симбиоз культур, следствием чего стал единый местный стиль эпитафии, сложившийся под влиянием эллинистической культуры. Известны еврейские надгробия из Керчи, на которых вырезаны посвященные тексты на греческом языке. Таких надписей, к сожалению, немного. Судьба одной особенно примечательна. В 2006 г. в архиве ИИМК РАН был обнаружен эстампаж с изображением семисвечника и греческих букв, с помощью которых дана эпитафия: «Здесь почитет Мемнон»<sup>50</sup>. Плита, с которой сделан эстампаж, была опубликована несколько раз<sup>51</sup>, но про сам эстампаж, похоже, забыли. К нему имеется описание, из которого следует, что плита случайно найдена на Таманском полуострове; затем она была подарена Б. Букзелем Керченскому музею. По сведениям КБН, Думберг выполнил фотоснимок и эстампаж плиты<sup>52</sup>. Скорее всего, именно он и хранится в архиве ИИМК. Первый раз плиту опубликовал А.Е. Люценко, причем ее прорисовку дал в зеркальном отражении<sup>53</sup> (видимо, рисунок выполнили с оттиска (эстампажа), а не с оригинала (камня): в «Древностях южной России...» В.В. Латышева и в КБН, изображения этой плиты даны правильно<sup>54</sup>; история публикаций надгробия и версии его происхождения разобраны Д.И. Даньшин<sup>55</sup>). Современное местонахождение памятника нам не известно.

Еврейское происхождение большинства грекоязычных надгробий подтверждают еврейские имена и изображения семисвечников. «Самуил» и «сын Самуила», еврейская жена Христиона, «Симон» из керченских надписей<sup>56</sup> явно представляют общину, которая влилась в состав греческого полиса. Особенно интересна неоднократно опубликованная плита с дву-

<sup>48</sup> Драчук В.С. Системы знаков Северного Причерноморья. Киев, 1975. Табл. XX, XXII, XXIII, L, LI.

<sup>49</sup> Даньшин Д.И. Фанагорийская община иудеев // ВДИ. 1993. № 1. С. 59–73. Фанагория — единственный на всем протяжении реки Кубань пункт, где засвидетельствовано наличие большой иудейской общины.

<sup>50</sup> РА НА ИИМК РАН. Ф.1. 1892. Д. 39. Л. 77; КБН. № 1225.

<sup>51</sup> Люценко А.Е. Древние еврейские надгробные памятники... Табл. V, 9; Латышев В.В. Древности Южной России. Греческие и латинские надписи, найденные в Южной России в 1892–1894 гг. // МАР. № 17. СПб., 1895. С. 63, № 69; *Latyšev V. Inscriptiones orae septentrionalis.* № 426; КБН. № 1225.

<sup>52</sup> КБН. № 1225.

<sup>53</sup> Люценко А.Е. Древние еврейские надгробные памятники... Табл. V, 9.

<sup>54</sup> Латышев В.В. Древности Южной России... С. 63. № 69; *Latyšev V. Inscriptiones orae septentrionalis.* № 426.

<sup>55</sup> Даньшин Д.И. Фанагорийская община иудеев. С. 68.

<sup>56</sup> КБН. № 724, 735, 746, 777.

язычной надписью<sup>57</sup>, хотя ее фрагментарность заставляет реконструировать как греческий, так и еврейский текст. Греческий более полон и в КБН представлен в сопровождении русского перевода<sup>58</sup>: «за упокоение Исаакия блаженнейшего, мир и упокоение». Еврейская версия эпитафии пострадала сильнее: уцелело лишь по слову в каждой строке. По запросу В.В. Латышева текст восстановил Д.А. Хвольсон, но реконструкция стала скорее калькой с греческой части эпитафии, из-за чего еврейская надпись вышла трехстрочной и громоздкой<sup>59</sup>:

[В этой могиле покоится Исаак, память	זוה הקבר למנוחת יצחק זכרונו ל] ברכה
о котором] да будет блаженна	ה[ה]נער .....
[...] юноша (или род. п.: юноши)	תנונ נפשו כמנוחה] ושלום
[Да пребудет его душа в покое] и	
мире... <sup>60</sup>	

Поместить такой пространный и крупный в графическом исполнении текст в имеющийся картуш вряд ли было возможным. Д.А. Хвольсон допускал наличие еще одной строки и полагал, что текст некролога мог быть значительно короче. Он же датировал надгробие по тексту «IV или даже III в. н.э.»<sup>61</sup> Как можно заметить, стиль надписи очень близок греческим эпитафиям из этого региона, датируемым первыми веками новой эры.

Находка каждой еврейской надгробной надписи ценна, так как может существенно дополнить картину жизни общин. К сожалению, сохранившихся до настоящего времени оригиналов совсем немного. Они есть, например, в фондах Керченского музея. В 1991 г. Э.И. Соломоник в статье о начале истории еврейских поселений Крыма привела иллюстрации надгробий из Керчи. Одно из них мы предлагаем отождествить с плитой из «Сборника еврейских надписей...» Д.А. Хвольсона<sup>62</sup>. Именно о ней он пишет: «в нише над семисвечником, находится легко вырезанная, теперь очень выветрившаяся, еврейская надпись в одну строку, в которой я мог разобрать только имя Шабтай»<sup>63</sup>.

### שבת

Помимо правильно прочитанного Хвольсоном имени, в нише-картуше просматриваются остатки еще 4-х букв, между которыми располагалось

<sup>57</sup> Шкорпил В.В. Боспорские надписи. С. 1–74; *Latyšev V. Inscriptiones orae septentrionalis.* № 404; КБН. № 736.

<sup>58</sup> КБН. С. 427.

<sup>59</sup> Там же. С. 425.

<sup>60</sup> Приводится текст по КБН. С. 424, 425.

<sup>61</sup> Там же. № 736. С. 424, 425.

<sup>62</sup> Соломоник Э.И. Древнейшие еврейские поселения... С. 9–23. рис. 4.

<sup>63</sup> Хвольсон Д.А. Сборник еврейских надписей... С. 138.

имя שבתאי, но из-за общего плохого состояния камня восстановить полностью текст невозможно.

Другая надгробная эпитафия, также известная по работам А.Е. Люценко и Д.А. Хвольсона, сообщает о поселенце-иудее с Боспора: Менахем сын Амоца<sup>64</sup>.

#### מנחם בר אמוץ

А.Е. Люценко ее практически не описал, но передал снимок для изучения Д.А. Хвольсону, который и провел всю эпиграфическую работу. По начертанию отдельных букв и написанию имени מנחם (Амоц) он датировал надпись IV–V вв. н.э.

Надгробная стела, представленная в «Сборнике еврейских надписей...» Д.А. Хвольсоном под № 35, происходила из коллекции другого собирателя таманских древностей, В.Г. Тизенгаузена. Д.А. Хвольсон дал ее палеографическую оценку по фотографии выполненной Тизенгаузеном, и «оригиналу, тщательно исследовав его»<sup>65</sup>. К тому времени семисвечник уже был признан всеми как знак принадлежности погребенного к иудейской общине, но один из изображенных на стеле символов был «нелегко распознаваемым, представляющим, по-видимому, райское яблоко»<sup>66</sup>. Еще сложнее было разобраться с однострочной надписью. Она была выполнена без пробелов, сплошной строкой. Д.А. Хвольсон реконструировал ее так:

#### סטחזתובלאקום

Однако ему не удалось из прочитанных букв составить связный текст, в слово складывались только последние четыре буквы אקום («я восстану»). Д.А. Хвольсон пригласил французского гебраиста И. Галеви посмотреть надпись. Благодаря его участию был предложен иной вариант прочтения, греческий, но написанный «еврейским шрифтом». Из последних 6-ти букв בלאקום составлялось греческое имя «Балакос», причем последняя буква «мем» ם менялась на «самех» ס. К сожалению, плита утеряна, и мы не можем прочитать текст повторно. Д.И. Даньшин, комментируя этническую ситуацию первых веков на Боспоре, обращается к этому «сарматскому» имени, вырезанному «еврейским письмом в греческой форме»<sup>67</sup>. В носителе имени «Балакос» он подозревает одного из «прозелитов из местных варварских племен»<sup>68</sup>, включенного в число иудеев.

<sup>64</sup> Хвольсон Д.А. Сборник еврейских надписей... С. 137, №135; Люценко А.Е. Древние еврейские надгробные памятники... 1876. Табл. V, 12.

<sup>65</sup> Хвольсон Д.А. Сборник еврейских надписей... С. 137.

<sup>66</sup> Там же.

<sup>67</sup> Даньшин Д.И. Фанагорийская община иудеев. С. 66.

<sup>68</sup> Там же.

Для Д.А. Хвольсона особенно была интересна с палеографической стороны надпись № 34, которую он изучал по фотографии А.Е. Люценко. Примечательным был почти «древне-финикийский» шрифт этой короткой надписи, состоящей из 4-х букв:

אטטר

Заново читая эту строку по рисунку А.Е. Люценко, можно отметить, что, хотя буквы «алеф» א и «тет» ט имеют архаичную форму, им можно найти аналогии на надгробиях Крыма. Вплоть до утверждения в иудейской среде арамейского квадратного шрифта возможны были и «финикийские» почерки. На средневековых надгробиях Мангупа и Чуфут-Кале встречаются такие же начертания этих букв. Сравнивая с ними, мы можем предложить прочтение этой надписи как имени אטטר («Эстер»), так как замена в написании имени буквы «тав» ת на «тет» ט — одна из самых распространенных ошибок (вплоть до Нового времени) на Кавказе и в Крыму.

В «Сборник еврейских надписей...» Д.А. Хвольсон помещает прочтение и перевод эпитафии надгробия № 96, хранящегося в настоящее время в Эрмитаже:

[«В этой могиле покоится Мир[ьям]»<sup>69</sup>.

בזה הקבר תנה מר [ים]

В 1997–1998 гг. к этой стеле обращался М. Носоновский в ходе составления каталога восточно-европейских надгробных текстов. Исследователь согласился с предположением Д.А. Хвольсона видеть в остатках букв второй строки женское имя «Мириям». Он объяснял его употреблением глагола הנה в женском роде, что обязательно по закону согласования в еврейской фразе<sup>69</sup>. Следующее слово, по мнению Д.А. Хвольсона, должно быть תב («госпожа»), где буква ת «тав» или не дописана, или плохо сохранилась, как и полное имя «госпожи». Предположение Хвольсона, что это остатки имени покойной, наиболее вероятно. Хвольсон датировал ее VIII–IX вв. М. Носоновский датировки не касался. Осмотрев надгробие вновь и сделав оттиск<sup>70</sup>, с уверенностью можем подтвердить, что две первые буквы в имени «Мириям» не вызывают сомнений, это מ «мем» и ר «реш». О «следах» от י — «йод» и ב «бем», необходимых для дописывания имени «Мириям», вряд ли можно судить уверенно. Что касается стилистической или грамматической ошибки, то для позднеантичного и раннесредневекового времени это нормальное явление.

<sup>69</sup> Носоновский М.И. Еврейские эпиграфические памятники Восточной Европы. С. 161.

<sup>70</sup> Мы благодарим В.Н. Залесскую, заведующую сектором Византии отдела Востока Гос. Эрмитажа, за представленную возможность провести эпиграфическую фиксацию надгробия в 2003 г.

В рамках представленной темы данное надгробие занимает особое место, так как оно единственное уцелевшее от коллекции первых собирателей 60–70-х гг. XIX в. А.Е. Люценко и В.Г. Тизенгаузена. Высокое доверие к публикациям оставленным ими и Хвольсоном, подкрепляется тщательностью и скрупулезностью описания небольшого количества эпитафий, имеющих в нашем распоряжении.

Суммируя опубликованные данные, можно сказать, что в XIX в. обнаружены всего шесть заупокойных текстов на еврейском языке. Весьма вероятно, что до нашего времени сохранились лишь три плиты: две в Керченском музее («билингва» и «Шабтай») и одна в Эрмитаже.

Обратимся к находкам последнего времени. В 1976 г. на поселении Вышестеблиевская-11, в районе крепости, была обнаружена прямоугольная стела из известняка-ракушечника с греческой надгробной надписью<sup>71</sup>. Подробно о ней сообщил, дав перевод, В.П. Яйленко<sup>72</sup>. Он датирует плиту по надписи III–IV вв. н.э. опираясь на сходство с позднеантичным курсивным греческим письмом «еврейских плит» и формулировками керченских и фанагорийских памятников<sup>73</sup>. В.П. Яйленко отметил отсутствие на стеле «каких-либо христианских или иудейских символов». По его мнению, структура и стиль позднеантичных надгробных эпитафий Боспора сложились из практики мемориальных надписей. Заупокойные тексты отличались общими и простыми формулировками. Наибольшее распространение получили<sup>74</sup> следующие клише: «памятник (или стелу) поставил...»; «надгробный памятник поставил... памяти ради»; «это надгробие...с миром». Особенно исследователь отмечает надпись, начинающуюся словосочетанием: «Здесь покоится...». Вывод, сделанный В.П. Яйленко для греческих надписей, вполне можно распространить и на соседние с ними еврейскоязычные надгробия. Подобные преамбулы эпитафий становятся типовыми для иудейских надгробий, их стилистическая особенность приобретает устойчивость на долгое время, и используется как на греческом, так и на еврейском языке.

Подтвердить этот тезис стало возможным благодаря продолжению археологических исследований Таманского полуострова. Работы последних лет позволили открыть еще одно место компактного проживания иудейского населения. С 1999 г. Таманский археологический отряд Боспорской экспедиции ИИМК РАН проводит раскопки на поселении Выше-

<sup>71</sup> Басовская Н.И., Долгоруков В.С., Кузнецов В.Д., Шавырина Т.Г., Яйленко В.П. Исследования Фанагории // АО-1977. М., 1978. С. 104.

<sup>72</sup> Яйленко В.П. Материалы по Боспорской эпиграфике // Надписи и языки древней Малой Азии, Кипра и Античного Северного Причерноморья. М., 1987. С. 20, 21.

<sup>73</sup> Там же; КБН. С. 428, 718; №743, 1225.

<sup>74</sup> Яйленко В.П. Материалы по Боспорской эпиграфике. С. 21; КБН. С. 428, 718.

стеблиевская-11<sup>75</sup>. Памятник состоит из поселения и сырцово-кирпичной крепости, и расположен на берегу Кизилташского лимана на окраине станицы Вышестеблиевская<sup>76</sup>. О существовании древнего поселения известно еще с 1910–1915 гг., когда здесь были найдены античные эпиграфические памятники<sup>77</sup>.

За период раскопок (1999–2006 гг.) на поселении исследована площадь около 1000 кв. м., на ней открыто 16 строительных комплексов и более 90 хозяйственных ям. Основные работы были сосредоточены на двух участках: Раскоп 1 и Раскоп 3. По датировкам обнаруженных строительных и хозяйственных комплексов можно выделить несколько основных хронологических периодов жизни поселения (между ними, возможно, были перерывы). Обнаруженные на поселении находки и постройки имеют хронологические рамки с V в. до н.э. по X в. н.э.<sup>78</sup>.

В ходе работ на поселении каждый сезон обнаруживаются новые артефакты, принадлежавшие иудеям<sup>79</sup>. За 8 лет работы, в процессе раскопок и в качестве случайных находок, обнаружено 20 целых или фрагментированных надгробий с иудейской символикой<sup>80</sup>. К сожалению, месторасположение самого некрополя пока неизвестно, и можно лишь предполагать, что он находился где-то поблизости.

Такое количество надгробий, происходящих с одного памятника, делает его третьим, после Фанагории и Гермонасы, местом компактного проживания иудеев на Азиатском Боспоре с античных времен. Интересно, что плиты и их фрагменты были обнаружены как на поверхности поселения, так и в результате раскопок. По словам местных жителей, в 1960–70-е гг. территория поселения Вышестеблиевская-11 пострадала в результате строительства на ней большой военной части. Во время строительства военным часто попадались древние камни с орнаментами и знаками. Большинство

---

<sup>75</sup> Рогов Е.Я., Кашаев С.В. Работы Российско-Германского отряда на поселении Вышестеблиевская-11 // АО-2000. М., 2001. С. 140.

<sup>76</sup> Hyperboeus. *Studia classica*. С. 286

<sup>77</sup> КБН. № 1112, 1113.

<sup>78</sup> Рогов Е.Я., Кашаев С.В. Работы Российско-Германского отряда... С. 140; Кашаев С.В. Работы Российско-Германского отряда на поселении Вышестеблиевская-11 // АО-2001. М., 2002. С. 275.

<sup>79</sup> Кашаев С.В., Кашовская Н.В. Две надгробные плиты из станицы Вышестеблиевской близ Тамани // Боспорский феномен: греческая культура на периферии античного мира. Матер. Междунар. научной конференции. СПб., 1999. С. 332–337. *Они же*. Новые боспорские надгробия // Боспорский феномен: колонизация региона, формирование полисов, образование государств. СПб., 2001. С. 164–174.

<sup>80</sup> *Они же*. Камни и надписи Боспора // Альманах РГБ. Восточная Коллекция. № 2. М., 2006. С. 55–60.

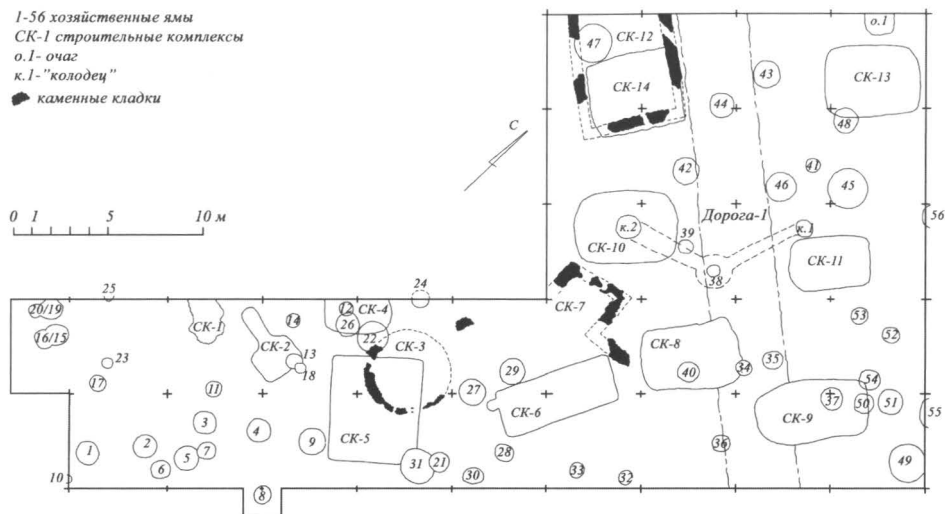


Рис. 2. Вышестеблиевская-11 (Таманский п-ов). Раскоп 1, план

этих плит были заложены в фундаменты построек военного городка и залиты цементом.

В ходе раскопок поселения получены неожиданные и принципиально новые материалы, дающие представление о жизни поселений на Азиатской территории Боспорского царства. Была открыта система застройки и планировки поселения (рис. 2), на протяжении 25 м исследован участок улицы шириной около 3,5 м. Она шла от центральной части поселения в сторону берегового обрыва. Улица была покрыта слоем плотной глины с большим содержанием фрагментов керамики. С обеих сторон улицы в определенном порядке располагались постройки. Все они выполнены в одной строительной технике кладки из саманных кирпичей. Такие стены могли ставить на выровненную поверхность земли без какого-либо фундамента или каменного цоколя. Снаружи стены были оштукатурены, что предохраняло их от разрушения. После того как постройки забросили, они стали постепенно разрушаться, с течением времени полуразрушенные стены полностью размывались дождями, а позднее весь участок был распахан. В большинстве случаев остатки построек можно обнаружить благодаря тому, что их полы, покрытые слоями обмазки, заглублены ниже уровня земли на 50–70 см и представляли толстый (до 10 см) и плотный глиняный пласт. Такие полы хорошо сохраняются на протяжении веков. По ним можно определить и примерные габариты построек. Крыши в домах, скорее всего, были односкатные, покрытые дерном, соломой или камкой (водорослями). Вход располагался со стороны улицы.

Большинство построек были прямоугольной формы размером примерно 4×5 м, с одним помещением внутри. Одна из открытых построек

имела два параллельных помещения, соединенных проходом (общий внешний размер примерно 5,5×5 м). Один из домов Строительного комплекса-12 возведен на месте предыдущей постройки (СК-14). Таким образом, существующая планировка квартала сохранялась.

Самым необычным обнаруженным объектом стал Строительный комплекс-6 (СК-6), исследованный в 2001–2002 гг.<sup>81</sup>. Он представляет собой прямоугольную в плане постройку размерами 4×7 м. При разборке заполнения землянки было найдено надгробие с иудейской символикой, лежащее лицевой стороной вверх. Ниже была обнаружена каменная вымостка, в которую было уложено еще пять надгробных плит лицевой стороной вниз. Вымостка заполняла центр пола. По правую сторону от нее была расположена конструкция размером 0,65×1,75 м из ярко-коричневой глины с примесью толченой ракушки. Одна половина конструкции представляет собой плоский «стол» с бортиком, вторая — небольшое углубление овальной формы. В нем лежала половина круглого каменного жернова; при расчистке всей конструкции обнаружена зола. Эти детали свидетельствуют о практике ритуального жертвоприношения и сакральной функции конструкции. В землянке обнаружено также углубление сложной формы, заполненное толченой ракушкой. Планировка, специфические находки и отсутствие мусора в заполнении подтверждают, что это не жилой или хозяйственный, а культовый комплекс. Подобную интерпретацию постройки объясняет и композиционное расположение всех конструктивных деталей на ее плане.

Археологический контекст находки является предметом отдельного исследования, но вторичное использование надгробных стел в полуземлянке явно говорит о более раннем времени их происхождения. Только одно надгробие, помещенное создателями землянки в центр, было с посвятельным заупокойным текстом (цвет. табл. VI, 3). Из-за плохой сохранности текст надписи восстанавливается не полностью. Во второй строке не удалось даже определить точное количество букв (рис. 4). Первая строка эпиграфии, тем не менее, достаточно хорошо складывается в логичную формулу, которую можно прочесть и в греческих некрологах<sup>82</sup>:

«Это памятник погребения Шабтая сына	זה מצבה לקבר שבתי בן
Мих[аэля]»	מיכ [אל]

Можно уже сейчас сказать, что происхождение комплекса прямо или косвенно связано с иудейским населением Боспорского царства в позднеримский и раннесредневековый периоды. На исследованном участке существовал «квартал», включавший в себя участок улицы и нескольких построек.

<sup>81</sup> *Они же.* Иудаизм на Боспоре — археологический контекст // Матер. Одиннадцатой Ежегод. Междунар. конференции по иудаике. М., 2004. С. 14, 15.

<sup>82</sup> *Они же.* Иудаизм на Боспоре... С. 13–23.



Рис. 4. Вышестеблиевская-11. Текст надгробия из строительного комплекса № 6 (СК-6), прорисовка

Все они расположены вблизи культового комплекса СК-6, и имеют с ним планиграфическую, стратиграфическую и смысловую связь, а также конструктивную близость. СК-6 располагался около обрыва и являлся последней постройкой, к которой вела улица.

Новые открытия прояснили и откорректировали локальную ситуацию в изучении проблем истории еврейских поселений на Боспоре. Находки представляют памятник Вышестеблиевская-11 как один из оживленных пунктов античного Боспора, где и в средневековье продолжалась экономическая активность. Полученные в ходе раскопок памятника данные характеризуют его не только как сельское поселение античного времени, но и как совершенно неизвестный ранее иудейский центр.

Список боспорских еврейскоязычных эпитафий увеличила случайная находка еще одной надписи, сделавшая ее вдвойне интересной и требующей внимательного рассмотрения. В архиве ИИМК РАН обнаружен эстампаж с еврейской надписи<sup>83</sup>. Как следует из описания, он был выполнен со стелы, которую нашел крестьянин Яков Тренкин в станице Стеблиевской на Таманском полуострове. Надгробие приобретено Керченским музеем 28 ноября 1893 г.<sup>84</sup>. Оттиск был выполнен при поступлении плиты в музей, а затем отправлен в Санкт-Петербург.

На эстампаже зафиксирована трехстрочная надпись, расположенная в верхней закругленной части надгробия. Текст сохранился плохо: буквы едва просматриваются из-за первоначального неглубокого рельефа. Мастер не всегда выдерживал единый размер букв. Начальные буквы в первой строке имеют размер 1,5×1,6 см, далее их параметры увеличиваются, и последние буквы в строке доходят до 2,5×2,8 см; буквы третьей строки крупнее, до 3,2×2,7 см.

Первая строка состоит из трех достаточно легко восстанавливаемых слов, а завершают ее следы отдельных букв и разметки. Вторая и третьей

<sup>83</sup> РА НА ИИМК РАН. Ф-1. 1893. Д. 140. Л 124.

<sup>84</sup> Кашаев С.В., Кашовская Н.В. О еврейской надгробной надписи из архива ИИМК // Матер. Тринадцатой Ежегод. Междунар. конференции по иудаике. М., 2006. С. 312.



Рис. 5. Прорисовка текста с эстампажа из архива ИИМК РАН  
(НА ИИМК РАН Ф.1, 1893. Д.140, л. 124)

строки состоят из одного слова каждая. На первый взгляд может показаться, что между словами второй и третьей строки могли быть еще слова, не заметные теперь из-за плохой сохранности текста. Однако внимательное рассмотрение оттиска позволяет признать надпись законченной (рис. 5). На углубленном поле экрана-ниши не наблюдается следа других букв, а текст выглядит вполне целым. Надпись реконструируется в следующем прочтении:

«Это памятник погребения  
Авраама,  
с миром»

הוא מצבת קברה  
אברהם  
שלו [ם]

В передаче указательного местоимения הוּזָה «это» резчик сделал ошибку: вместо слова הוּזָה им написано הוּזָה. Подобная ошибка, когда конечная буква «гей» ה заменялась буквой «алеф» א была общепринятой в мишнаитский период (от времени разрушения Второго Храма до завершения редакции Мишны 235 г., иногда этот период распространяется до 636 г.) и встречается исследователями в древних текстах и на плитах. Отмеченная ошибка не меняет атрибуции стелы, но лишь дополняет информацию о ней. Слово קברה есть упрощенная запись קבורה которая дает возможность перевести его как «погребение». По тексту оно имеет прямую связь с тестом надгробия, обнаруженного в 2001–2002 гг. в ходе раскопок СК-6. По совокупности выше изложенных аргументов и имеющимся аналогиям<sup>85</sup> мы склонны отнести эстампажную эпитафию из архива ИИМК к позднеантичному времени (примерно III–V вв.).

История с этим эстампажем получила неожиданное продолжение. При осмотре хранилища древних камней Керченского государственного

<sup>85</sup> КБН. № 736; *Сэмюэлс Р.* По тропам еврейской истории. С. 129, 148.

музея-заповедника среди числящихся беспаспортными плит одна привлекла наше внимание. В верхней части плиты (№ КЛ-520; К-3290; 69077) сохранились еле заметные остатки надписи. Внимательное сопоставление позволило идентифицировать надпись эстампажа из архива с надписью на камне. Таким образом, удалось восстановить происхождение беспаспортной плиты — это надгробие из станицы Вышестеблиевская (современное название Стеблиевская). Теперь памятник, с которого сделан архивный эстампаж, включен в общий список находок из этой станицы.

Обнаруженные на земле античного Боспорского государства иудейские памятники<sup>86</sup> отражали жизнь диаспоры. Надгробия дали возможность изучать погребальный обряд еврейских поселенцев. Их посвятительные греко- и еврейскоязычные тексты обнаружили общее стилистическое и типологическое единство и представили науке интересный ономастический материал.

Происхождение имени Шабтай разбирала И. Левинская<sup>87</sup>, исследуя надписи Боспора. Также как и В. Чериковер и Л. Згуста, она полагает, что это имя имело широкое распространение в языческой среде, выходящей за пределы еврейского круга. Д. Даньшин указывает, что имя с его греческими вариантами употребляли до середины III в. н.э. Далее, по его мнению, наступает новая языковая ситуация на Боспоре, для которой свойственно использование иного набора имен: Самуил, Амц, Менахем, Мирьям, Моисей, Авраам. Этот вывод известный крымский археолог А.И. Айбабин признает вполне обоснованным, так как Боспорский регион первых веков характеризует миграционное движение, и археология подтверждает это<sup>88</sup>.

Археологический памятник Вышестеблиевская-11 можно соотносить с поселениями иудеев в Фанагории и ее окрестностях, которые упоминают самые ранние византийские источники. В «Хронографии» Феофана встречается сочетание «...у Фанагории и живущих там евреев...»<sup>89</sup>. В другом источнике («Регесты и надписи») сообщается об «окрестностях при Фанагории»<sup>90</sup>. Эту подробность отметил Д.И. Даньшин, признав, что такой пе-

<sup>86</sup> Герц К. Археологическая топография Таманского полуострова. М., 1870; Люценко А.Е. Древние еврейские надгробные памятники... С. 577–580; Табл. III, VI.

<sup>87</sup> Левинская И.А. Чтящие Бога Высочайшего // Этюды по античной истории и культуре Северного Причерноморья. СПб., 1992. С.145; Левинская И.А., Тохтасьев С.Р. Древне-еврейские имена на Боспоре // Acta associationis internationalis Terra antiqua Balcanica. V. VI. Serdicae, 1991. P. 118–128; Хвольсон Д.А. Сборник еврейских надписей... С. 527.

<sup>88</sup> Айбабин А.И. Крым в середине III — начале IV в. С. 10–31;

<sup>89</sup> Чичуров Н.С. Византийские исторические сочинения: «Хронография» Феофана, «Бревиарий» Никифора. М., 1980. С. 60–62.

<sup>90</sup> Регесты и надписи (свод материалов для истории евреев в России (80–1800 гг.)). Т. 1. СПб., 1899. С. 43.

ревод существенно дополняет сложившееся представление о локализации иудейских общин<sup>91</sup>.

Весь еврейскоязычный эпиграфический материал этого времени позволяет говорить о заимствовании евреями греческого образца. Характер письма и почерк надписей можно отнести ко времени перехода к арамейскому квадратному шрифту в общинах и становлению его в широких районах диаспоры, конечно, с учетом вариантных особенностей начертания отдельных букв. Имея две плиты с хронологически значимыми именами Шабтай, Михаэль и Авраам на одном памятнике, мы можем говорить о фиксации здесь начального ядра общины и ее дальнейшего развития.

Систематические раскопки в течение полутора веков дали в руки исследователей многочисленные артефакты, свидетельствующие о долговременном присутствии на Боспоре еврейского населения. Следуя традиции, оно было организовано в общины-синагоги. В этом районе иудейской диаспоры установился свой способ жизни и стали характерны тесные межэтнические контакты. В свою очередь, вовлечение в жизнь полиса переселенцев-евреев повело к появлению на периферии античного мира смешанных синкретических и квазипрозелитических культов с элементами иудаизма или на его основе; СК-6 с поселения Вышестеблиевская-11 имеет к ним непосредственное отношение.<sup>92</sup> В конечном итоге, именно «отдельные еврейские общины пережили нашествие варварских племен в период Великого переселения народов на берегах Черного моря»,<sup>93</sup> добавив в еврейскую историю еще одну главу.

## The Hebrew Diaspora on the Bosphorus: Archaeological Data

S. V. Kashaev

(Institute for the History of Material Culture, Russian Academy of Sciences, St Petersburg),

N. V. Kashovskaya

(State Museum on the History of Religion, St Petersburg)

On the outskirts of the Classical *oikoumene*, on the northern shores of the Black Sea, where the Bosphoran Kingdom was situated, in the 1830s tombstones with Hebrew symbols and epitaphs were discovered, and also stelae inscribed with *manumissia*. The tombstones which showed a menorah sometimes held on the back side signs that were interpreted as

<sup>91</sup> Даньшин Д.И. Фанагорийская община иудеев. С. 68.

<sup>92</sup> Левинская И. А. Деяния апостолов на фоне еврейской диаспоры. С.51, 129, 144, 318–319.

<sup>93</sup> История евреев России. М., 2005. С. 5.

Turkic *tamgas*. Since these are two chronologically different traditions from quite different cultures, their discovery on the same tombstones represented a serious problem. We give new sources for solving the problem in question.

By the second half of the 19<sup>th</sup> c. there were recorded already about a hundred tombstones, and systemization and scientific description of the Hebrew collection of Kerch began. Special attention was given to the bilingual slab inscribed both in Greek and Hebrew. In the 1900s, new finds were added to the Kerch collection; the combination of menorah and Greek inscriptions allowed dating of the tombstones to 2nd–4<sup>th</sup> cc. AD.

The collection can testify to the cultural and temporal unity of the Jewish sites in Asian and European Bosphorus. The centers where testimony of Jewish presence was found are Phanagoreia, Hermonassa (modern Taman) and Panticapaeum (Kerch), Greek colonies which existed until the Middle Ages.

The Jewish origin of most of the Greek-inscribed tombstones is confirmed by Jewish names and the images of a menorah. The inscriptions from Kerch (“Samuel” and “son of Samuel”; the Jewish wife of Christion; “Simon”) clearly represent a Jewish community which took active part in the life of the Greek polis.

On the well-known bilingual slab, only a word per line of the Hebrew text is preserved, yet more of the Greek text has survived, and on the basis of the Greek D.A. Khvolson reconstructed the Hebrew inscription, even though it is hardly possible that the extant cartouche had contained a text of such length:

[In this tomb lies Isaac, his memory] be blessed	[זה הקבר למנוחת יצחק זכרונו ל] ברכה
[...] youth (or genitive case: of the youth)	[ה]נער .....
[May his soul repose] in peace...	[תנוח נפשו במנוחה] ושלום

The style of the inscription is of the same type as the Greek epitaphs from the first centuries AD that were found in the region (D.A. Khvolson dated the tombstone to the 3d or even the 4<sup>th</sup> c. AD).

Of the six published Hebrew funerary inscriptions that were discovered in the 19<sup>th</sup> c., three are extant: two are in the Kerch museum (the bilingual slab and the recently rediscovered tombstone of Sabbatai), and the one in the Hermitage, which reads:

«In this grave lies Mir[iam]». בזה הקבר תנה מר [ים]

The Taman archaeological team of the Bosphorus expedition of the RAS Institute for the History of Material Culture made some new discoveries at Vyshesteblievskaya-II. The site (settlement and adobe fortress) is located on the bank of the Kiziltash coastal lake. From 1999 to 2006, about 1000 square meters of the settlement were investigated, including 16 building complexes and over 90 household pits (fig. 1). The wide chronological range of the finds and the buildings (5<sup>th</sup> c. BC–10<sup>th</sup> c. AD) is divided into several periods (possibly with intervals).

New Judaic artifacts are discovered every year.

The most complex is Structure 6 (CK-6, 2001–2002) — a square building 4 by 7 m. The filling included a tombstone with Hebrew symbols, below which there were five tombstones placed face down. The archeological context shall be the topic of another study, but the secondary use of the tombstones suggests their earlier origin. One of the tombstones

had a funerary inscription (fig. 2) from which the logical formula (Pl. VI, 3), typical of Greek necrologies as well, can be reconstructed:

«This is the tombstone of Sabtai son  
of Mich[ael]»

זה מצבה לקבר שבתי בן  
מיכ [אל]

The planning, the specific artifacts and the absence of litter in the filling allow to identify the complex as a cult one, and not residential or household.

A total of 20 tombstones (whole and fragmented) with Judaic symbols have been found at Vyshesteblievskaya-11, but the necropolis has not yet been located. The number of tombstones at the site allows to say that besides Phanagoreia and Hermonassa this was another place of compact Jewish settlement in the Asian Bosphorus. Economic activities at the site went on until the Middle Ages.

The archive of the RAS Institute for the History of Material Culture stores an estampage (Ф. № 1, л. 1893/140, л. 124) with a three-line Hebrew inscription from Steblievskaya stanitsa (fig. 4):

«Here is the burial of  
Abraham,  
in peace»

הזא מצבת קברה  
אברהם  
שלו [ם]

Soon afterwards, our attention was brought to one of the slabs in the lapidarium of the Kerch State Reserve Museum (№ KJI-520; K-3290; 69077). In its upper part there were the remains of an inscription, which after careful comparison was identified with the inscription on the estampage from the archive.

The texts of Sabtai and Abraham have a direct stylistic connection and we date the epitaph to Late Classical Antiquity (3<sup>rd</sup>-4<sup>th</sup> cc.).



## Еврейский некрополь: от мифологии к «фольклорной археологии»

О.В. Белова

Институт славяноведения РАН, Москва

В ландшафте бывших местечек Украины и Белоруссии кладбища различных конфессий, зачастую, становятся своеобразным маркером культурного пространства. При этом некрополи как доминирующей конфессии (католическое — «польское» и православное — «русское»), так и заброшенные еврейские кладбища окружены в массовом сознании целым комплексом суеверных представлений. Что касается еврейских некрополей, то вокруг них сконцентрирована еще и стихийная фольклорная «археологическая» деятельность, направленная на достижение различных (в том числе и магических) целей.

*Еврейские кладбища как элемент культурного ландшафта* (цвет. табл. VI, 1–2; VII, 4). Следует начать с терминологических различий. Для христианских захоронений в обследованных регионах повсеместно употребляются термины *кладбище*, *кладовище*, *цвинтар(ь)/цвэнтар(ь)*, *могилки*. Словом *кладбище/кладовище* может обозначаться и еврейский некрополь, но в ряде мест Подолии и Буковины зафиксировано четкое терминологическое противопоставление: *кладбищем* называются только места католических и православных захоронений, для еврейских же, существует особое название — *окопысько* (значение этого слова иногда соотносят с «окраиной», неким отдаленным пространством)<sup>1</sup>. На Львовщине словом *окопысько* обозначают также скотомогильник<sup>2</sup>. Такое синонимическое сближение ярко показывает, что в славянском сознании еврейское однозначно относится к «чужому» (нечеловеческому) пространству.

<sup>1</sup> Белова О.В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005. С. 191.

<sup>2</sup> Сообщ. А. Корчака (Броды, 2007).

Отмечается и расположение «чужого» кладбища — еврейские кладбища часто расположены на крутых склонах холмов, тогда как христианские — на равнине: «Они чось на гóрах. У нас ривнина скризь, а тут именно на гóрах, на скáлах»<sup>3</sup>. В Западной Белоруссии мы записали также представление о том, что на еврейских кладбищах якобы не растут деревья: «Люди говорят, что на еврейских [кладбищах] деревья не растут. А у нас все орешником заросло — не пройдешь!»<sup>4</sup>.

«Устная история» подольского местечка Малые Черневцы сохранила версию об основании местного еврейского кладбища. Когда-то кладбище в Черневцах было маленьким, и евреи обратились к одной женщине, чей огород примыкал, к кладбищу, уступить под захоронения часть своих угодий. «Мало мне жидов на базаре, будут еще все время перед глазами!» — ответила рассерженная владелица огорода. Прошло некоторое время, и в этой семье один за другим начали умирать домочадцы. Тогда женщина догадалась, что это наказание за отказ, и сама предложила еврейской общине забрать ее огород<sup>5</sup>. Судя по нынешним размерам еврейского кладбища, огород у нее был не маленький... (цвет. табл. VII, 3).

*Еврейские надгробия глазами христианского населения.* Не остаются без внимания в народных рассказах и особенности надгробных памятников (их форма, декор). В Подолии рассказывали, что евреям на могилы клали «колоды», или же надгробия их были в форме «сапога». Термин *колода*, обозначающий еврейское каменное надгробие, очень показателен в контексте традиционных славянских верований, когда «чужой» ритуал сопоставляется с архаическим типом славянского захоронения (положение на могилу куска ствола дерева). Аналогичные представления фиксировались и в украинском Полесье: в с. Перга Олевского р-на Житомирской обл. рассказывали, что колоды на могилы «у еврээв клали, а в хрыстыян не клали»<sup>6</sup>. «Жыды клалы, каминня клалы»<sup>7</sup>, при этом очевидно, что речь идет именно о плите в противопоставление традиционному намогильному кресту.

В белорусском Полесье был зафиксирован любопытный комментарий к обычаю класть на могилы дубовые доски или обтесанные колоды — «прыклады». Жители с. Гортоль Ивацевичского р-на Брестской обл. по по-

<sup>3</sup> Записали О.В. Белова и Т.В. Величко со слов В.И. Дмитришенко (1960 г.р. Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004).

<sup>4</sup> Записали О.В. Белова со слов С.Н. Броско (Россь Волковыского р-на Гродненской обл., 2004).

<sup>5</sup> Записали О.В. Белова и С.В. Копелян со слов А.И. Шварцбройт (1925 г.р. Черновцы, 2006).

<sup>6</sup> ПА. 1984. Записал Э.И. Иванчук.

<sup>7</sup> Красностав Владимир-Волынского р-на Волынской обл., ПА. 1986. Записал Л.Д. Ильчук.

воду сооружения «прыкладов» сообщили следующее: «Прыклады кладуть на коледочки [подставки, так как] на Христа жыды не́кали ка́мення клали»; «Кода-то Христа прыла́дзили ка́менем»<sup>8</sup>. Деревянное надгробие как бы символизирует собой камень, которым был закрыт вход в пещеру, где лежало тело распятого Христа.

Еще один случай фольклорной интерпретации традиционных еврейских надгробий — это не менее значимый термин *болван*, зафиксированный в Шаргороде (Винницкая обл.) для обозначения надгробий в виде стволов дерева с обрубленными ветвями или стел с шарообразными навершиями. В других местах Подолии термин *болван* прилагается к любому типу еврейского надгробия: «И еврейское кладбище, старое-старое еврейское кладбище, где написано на этих, как мы говорим, «болванáх» ишо́ на иврите»<sup>9</sup>.

Богато декорированные резные надгробия на еврейских кладбищах Подолии, Буковины и северной Бессарабии нечасто становятся объектом внимания и размышлений информантов-славян. Изображения зверей, птиц, растений и культовых предметов не являются темой для комментария; главное, что на «чужих» надгробиях нет изображений креста или распятия; отличительной особенностью еврейского надгробия может быть Моген-Довид — «шестикутна зирочка»<sup>10</sup>. Правда, встречаются и «зоркие наблюдатели», у которых рельефы на мацевах вызывают интерес: «Цэ у них якáсь така́ символика еврэйска. Е, значыць, какие-то птицы типа сирен нарисованные там...»<sup>11</sup>. Этому же рассказчику очень нравились разнообразные львы и короны, которые он предпочитал именовать «шапками Мономаха».

Другой наш информант полагал, что на еврейских памятниках изображено нечто вроде «гороскопа», правда, не совсем соответствующего знакам Зодиака: «Ну, там разные были... Но по гороскопу-то не идет ничо́, шо там львы, весы, — то не идет по гороскопу»<sup>12</sup>.

Не менее любопытные толкования изображений на надгробиях можно услышать и из уст евреев, для которых старые кладбища также представляют собой некий «заповедник» давно ушедшей культуры. Так в местечке Сторожинец Черновицкой обл. нам рассказали, что изображение «шкафа с

<sup>8</sup> ПА. 1987. Записал И.Д. Смеркис.

<sup>9</sup> В.Ф. Бабийчук, 1946 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2003. Записала О.В. Белова.

<sup>10</sup> Е.Е., 1950 г.р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004. Записала О.В. Белова, Т.В. Величко.

<sup>11</sup> В.Ф. Бабийчук, 1946 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2003. Записала О.В. Белова.

<sup>12</sup> М. Кукурба, 1969 г.р., Куты Косовского р-на Ивано-Франковской обл., 2005. Записали О.В. Белова и М.М. Каспина.

книгами» означает, скорее всего, что здесь похоронен библиотекарь, а руки с кувшином — что после посещения кладбища «надо руки помыть»<sup>13</sup>.

Отмечают рассказчики (как славяне, так и евреи) и то, что на старых еврейских надгробиях никогда не было изображений покойных, но в более позднее время (особенно в годы советской власти) все памятники — и еврейские, и христианские — стали «на одно лицо».

«*На еврейском кладовище ветер завывает...*» Отношение современных жителей бывших местечек к заброшенным еврейским кладбищам демонстрирует сочетание прагматических убеждений и суеверного трепета. Представления об «опасности» или «нечистоте» «чужих» некрополей могут быть достаточно прозрачными, как показывают, например, материалы, опубликованные А. Цалой. По свидетельствам из Полесья, на заброшенных еврейских кладбищах не пасли скот (это грозило падежом животных, болезнью и даже смертью хозяина); строения, поставленные на месте старых «чужих» кладбищ, становились опасными для жизни людей<sup>14</sup>.

О перипетиях, связанных с разрушением еврейского кладбища в местечке Семятичи Гродненской губернии (ныне территория Белостокского воеводства в Польше), повествуют сразу несколько легенд. Первый сюжет касается непосредственно разрушения кладбища, предпринятого в середине XVIII в. княгиней Анной Яблоновской-Сапегой после строительства ее дворца по соседству с кладбищем. Подкупив кагального старшину Кадышевича, княгиня приказала приступить к удалению надгробных памятников и выкапыванию костей: «Евреи с женами и детьми с плачем бросились на могилы предков, защищая их своими телами, но княжеские гайдуки прогоняли их ударами нагаек <...> Когда первая пара волов с плугами дошла до ближайшей могилы одного «тайного праведника» — портного, то от неизвестной причины упала замертво. Такая же участь постигла и следующие пары, причем поплатились жизнью и их погонщики»<sup>15</sup>. Дальнейшие смерти удалось предотвратить, когда все тот же отступник Кадышевич посоветовал, чтобы «княгиня выслала на работу холопа-первенца, сына первенца до седьмого поколения, и тогда только удалось провести первую борозду»<sup>16</sup>. Еврейская община предала изменника Кадышевича проклятию и осудила его на погребение за оградой кладбища. Когда он умер, «земля выбросила его из своих недр, и тело его долгое время оставалось в яме, не засыпанное землей»<sup>17</sup>. Вскоре от неизвестной болезни умер старший сын

<sup>13</sup> 2006. Записала О.В. Белова.

<sup>14</sup> *Cała A. Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej.* Warszawa. 1992. S. 105, 106.

<sup>15</sup> *Авербух З.* Семятичская синагога и предания о ней // *Еврейская старина.* 1911. Вып. 3–4. С. 565.

<sup>16</sup> Там же. С. 565; о символике «первого» в народных верованиях см.: СД. Т. 3. С. 674–679.

<sup>17</sup> *Авербух З.* Семятичская синагога и предания о ней. С. 565.

княгини, и она, чтобы искупить совершенное святотатство, построила в местечке большую каменную синагогу. С течением времени еврейская община примирилась с княгиней, и по субботам в синагоге даже читали особую молитву за здоровье княгини и ее семейства<sup>18</sup>.

Современные материалы восточнославянских регионов демонстрируют не столь однозначную позицию по отношению к «опасности», возможно исходящей от «чужих» культовых мест.

«[Можно ли пасти скот на еврейском кладбище?] Вообще, я хóчу вам сказаты, нэ трэба <...> вообще на кладбишчэ нэ надо гнáты. А цэ люди вже сами почáли при немцах пáсты и так пасуть. А вообще нэ трэба. Цэ е могилы, цэ е памьятныки <...> Ну яка ризныця, чи ты еврэй, чи ты хто, чи там — хто б цэ нэ буў — яка ризныця? Ну цэ сами люди. Ну нэ трэба цьогó робыты. Нэ трэба и всё! Там пасуть, я знаю...»<sup>19</sup>.

«[Еврейское кладбище — опасное место?] Не-е-т! Мы там дитьми пáсли худóбу всё врэмья и нэ-нэ... нэ булó там нияких таких выпадов»<sup>20</sup>. Однако тот же информант рассказывал, что на еврейском кладбище особенно страшно ночью: «ветер завывае, там хтось сидить»<sup>21</sup>. А еще в одном из своих рассказов он напрямую связал такие «нечистые» и окутанные суеверными представлениями места, как старая скотобойня и еврейское кладбище, якобы соединенные подземным ходом, со странным «сверхъестественным» происшествием в своей жизни.

«В том же году, в том же месяце [речь идет об августе 2001 г. — О.Б., В.П.], значить, <...> пийшоў я за дом, там ў мэнэ е такá дровитня, значить, дэ я складаю дрóва порубани <...> Значит, и чую, шо знызу, вид пяток идэ огонь. Просто горю! И цэй огонь пиднимаеця, пиднимаеця до гори, до гори аж до головы. Краем ока я бачу, шо, значить, огонь в прямом и переносном розуминни — пóлумья. Пóлумья. Я думаю: все, гору! Но рухнўтыся я нэ мóжу! <...> Ну ниби я прырис до земли, понимаете. Так, може, тягнулося секунд тридцать, може сорок. Так, и всё! Пóтим звэрху вниз вин помалэньку-помалэньку и пошоў ў зэмлю <...> Я не знаю, с чем цэ повьязанэ. [Может, на какое место особое встали?] Может! Справа в тóму, шо за сим местом пид домом идэ пидземний ход. Вот так. Ну там я не знаю, скильки тут, мэтроў сэьмьдесят е? До еврейского кладбища? <...> А тут рядом, через мэтриў триста, есть, вот стоит скотобойня. Там где-то шестьдесят лет подряд били скот. Може, вонó с цэми шось и звязано, хто его знает?»<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Л.Т. Кузевич, 1929 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001. Записали О.В. Белова и В.Я. Петрухин.

<sup>20</sup> В.Ф. Бабийчук, 1946 г.р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2003. Записала О.В. Белова.

<sup>21</sup> 2001. Записали О.В. Белова и В.Я. Петрухин.

<sup>22</sup> 2003. Записала О.В. Белова.

Как «страшное» место выступает еврейское кладбище в детских рассказах: «Наша учителька нам росказывала, шо тут ходил дух якый, шо мы втикали со кладбища нáвпол [быстро]. [А чей дух?] Не знаю, у билому вэсь! Нечистый дух, кáжуть»<sup>23</sup>. В этом же селе дети помладше (5–7 лет) рассказывали, что там, «де жыды похóваны», ходит «бандит с косою»<sup>24</sup>.

В сознании некоторых информантов «чужое» кладбище является местом сгущения сверхъестественных сил. Вот что происходит на еврейском кладбище из рассказа кладбищенского сторожа: «Место здесь паранормальное! Душа находится вблизи могилы или в могиле, пока не истлеет последняя кость. Тогда все стихии — вода, огонь, воздух и земля — объединяются и выбрасывают душу!»<sup>25</sup>. О кладбище как месте обитания душ нам довелось услышать и в одном из сел Гродненской обл. Жительница рассказала о разорении местного еврейского кладбища, откуда брали песок для строительства. При этом из разрушенных могил выбрасывали кости, золотые зубы и т.п. По словам рассказчицы, ее отец собрал кости в мешок и захоронил на сельском христианском (католическом) кладбище, потому что «как можно выбросить душу, которая там похоронена!»<sup>26</sup>.

Именно это двойственное отношение делает возможным «практическое» использование еврейских надгробий. Мы сейчас не будем говорить о тех случаях, когда еврейскими надгробиями с разрушенных еврейских кладбищ мостили дороги или использовали мацевы в качестве строительных блоков. Обратим внимание на случаи, когда использование еврейских надгробий диктовалось традиционными верованиями в магическую силу «чужих» культовых предметов. Так, например, считалось, что камень с еврейской могилы, положенный под порог свинарника, увеличивает приплод животных (Львовская обл.). Среди овчаров Малопольши средством против сглаза овец считалось следующее: нужно в полночь пойти на христианское кладбище и взять мох с могилы, на которой стоит крест. Затем с еврейского кладбища принести «колоду» и сварить в воде вместе со мхом, после чего окропить овец этой водой<sup>27</sup>. Магические действия с «чужими» надгробиями производили обе стороны этого этнокультурного диалога. В середине XIX в. во время эпидемии холеры в Польше (в Новом Мясте на р. Пилица) возникло возмущение среди населения из-за того, что евреи якобы закопали на своем кладбище колокольчик и мельничные задвижки, чтобы

<sup>23</sup> Дети 10–12 лет, Куты Косовского р-на Ивано-Франковской обл., 2005. Записали О.В. Белова и М.М. Каспина.

<sup>24</sup> Записала О.В. Белова.

<sup>25</sup> П.Н. Бойко, 1946 г.р., г. Хотин Черновицкой обл., 2004. Записала О.В. Белова.

<sup>26</sup> Мария Ивановна 1933 г.р. с. Новый Двор Щучинского р-на. 2004. Записала О.В. Белова.

<sup>27</sup> *Siarkowski W.* Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc // *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*. T. 3. Kraków, 1879. S. 31.

отвратить холеру от еврейских домов и наслать ее на дома христиан<sup>28</sup>. По сообщению из Галиции (Дрогобычский пов.), во время эпидемии холеры евреи похитили крест с христианского кладбища, сожгли его и углями обвели вокруг своих домов магический круг<sup>29</sup>.

Захоронения «чужих» могли становиться объектами магических ритуалов. В Алексинацком Поморавье (Сербия) был зафиксирован обряд, исполняемый возле каменной плиты без надписи, называемой «чивутски гроб» (буквально: «еврейская могила»). По преданию, во время «турецкой войны» здесь погиб некий еврей, и его могила стала целительным местом. По вторникам, пятницам и субботам, и особенно в день «Младой Петки», на заходе солнца возле камня совершается магический ритуал. Больной завязывает на правую руку красную нить и трижды пролезает под камнем через устроенный подкоп, идущий в направлении с запада на восток. Присутствующие должны хранить молчание. После пролезания, больного окуривают углями, чесноком, салом, обмазывают салом больные места; нитку оставляют на кусте около камня. Соскабливают с камня прах, смешивают с водой и дают пить больному, остаток питья забирают домой. Помимо больных, ритуал исполняют молодые люди обоего пола, не могущие вступить в брак, и бесплодные женщины<sup>30</sup>.

*Как евреи хоронят умерших.* Большинство информантов рассказывают о том, что евреи хоронили своих покойников без гробов, завернув тело в полотно, «повивая» покойника, как младенца, или обряжая в специальную рубаху. Иногда уточняют, что сначала тело заворачивали в белый «саван», а потом в черную материю<sup>31</sup>. Иногда представление о погребальных пеленах приобретают довольно курьезный характер. Так, по свидетельству из с. Ярышев, «евреев хоронят стоя, в черных полиэтиленовых пакетах»<sup>32</sup>.

Если речь заходит об устройстве «последнего пристанища», то отмечается характерная особенность конструкции захоронения «с подбоем», не типичная для местной славянской традиции. Одновременно собиратели постоянно фиксируют широко распространенное среди украинцев, белорусов и поляков представление о том, что евреев хоронят сидя или даже стоя<sup>33</sup>. О захоронении сидя получены единичные свидетельства и от евреев:

<sup>28</sup> Baranowski B. W kręgu upiórów i wilkołaków. Łódź, 1981. S. 262, 263.

<sup>29</sup> Щербаківський Д. М. Сторінка з української демонології (вірування про холеру) // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 548.

<sup>30</sup> Антонієвић Д. Алексиначко Поморавље. Београд, 1971. С. 206.

<sup>31</sup> Белова О. В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. С. 188, 189.

<sup>32</sup> Могилевский р-н Винницкой обл., 2004.

<sup>33</sup> Белова О. В. Опыт комплексного исследования в регионе этнокультурных контактов // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 2. М., 2003. С. 66, 67; Сага А.

«У евреев нет гроба, кладут его на землю, хоронят без гроба. Берут чистый белый материал, из него шьют штаны, рубаху и сверху халат и в этом его хоронят. Вниз кладут доски и подушку, на них кладут [покойника], нет, сажают — не знаю зачем...»<sup>34</sup>.

На Подолии нам рассказывали, что в могиле выкапывается специальная «нора», куда и помещают тело лицом вниз. Объяснение того, почему евреев хоронят сидя или лицом к земле, следующее: когда придет Страшный суд, еврей быстрее христианина выберется из могилы и первым предстанет перед Господом<sup>35</sup>.

Не остались без внимания этнических соседей и предметы, которые кладут в могилу. В большинстве рассказов упоминаются черепки, закрывающие глаза и палочки, которые вкладываются в руки покойному. Палочки «священник» сламывает прямо с дерева на кладбище, а нужны они покойнику для того, чтобы быстрее подняться на Страшный суд<sup>36</sup>. Согласно другой версии, палочки давались покойнику с собой, «чтобы он ел»<sup>37</sup>. На первый взгляд курьезное свидетельство имеет под собой основание: эти палочки были раздвоенными на конце и назывались «гоплах» (буквально — «вилочки»), что и могло навести на мысль об их «загробном» употреблении<sup>38</sup>.

Среди предметов, полагаемых в могилу, упоминаются также: подушка, набитая щепками<sup>39</sup>; доски, мешок с глиной, который кладут под голову<sup>40</sup>; мешок с песком, якобы для того, чтобы в Судный день еврей мог бросить этот песок в глаза католику и таким образом опередить его на пути к Всевышнему<sup>41</sup>.

Среди населения местечек бытует устойчивое представление о том, что евреи хоронят покойников вместе с нажитым богатством. Этот «миф» и является, видимо, постоянным и мощным стимулом к разрыву еврейских

The Image of the Jew in Polish Folk Culture. Jerusalem, 1995. S. 91, 92, 109; гораздо реже встречаются свидетельства о захоронении евреев «нормально», т.е. лежа или полулежа: *Hryciuk R., Moroz E. Wizerunek Żyda // Polska sztuka ludowa — Konteksty. 1993a. № 3–4. S. 91.*

<sup>34</sup> *Hryciuk R., Moroz E. Pamięć tradycji w relacjach mieszkańców Litwy narodowości żydowskiej // Polska sztuka ludowa — Konteksty. 1993b. № 3–4. С. 86.*

<sup>35</sup> *Белова О.В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. С. 195, 196.*

<sup>36</sup> Е.Е., 1950 г.р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004. Записали О.В. Белова и Т.В. Величко.

<sup>37</sup> Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004. Записали М. Геркович и М. Трескунов.

<sup>38</sup> Устное сообщение В.А. Дымшица.

<sup>39</sup> Новоселица Черновицкой обл., 2004. Записали О.В. Белова и Т.В. Величко.

<sup>40</sup> Грушево Тячевского р-на Закарпатской обл.; КА. 1988.

<sup>41</sup> *Cała A. Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej. S. 92.*

могил и разрушению надгробных памятников. Следы грабленых могил на заброшенных еврейских кладбищах — наглядное тому подтверждение.

Правда, такое кошунство обычно не проходит даром. Так, нам рассказали «случай из жизни», когда в одном местечке неожиданно скончалась от неизвестной болезни маленькая девочка. Никто не мог объяснить причину смерти, пока соседи не вспомнили, что дед и бабушка девочки в свое время промышляли разорением еврейских могил. На увещевания, что они совершают грех, те только отшучивались<sup>42</sup>. Этот рассказ — типичная славянская быличка об осквернении сакрального места, влекущему за собой наказание (часто наказывается не сам преступник, а его потомки).

Больше повезло другому персонажу. По польскому преданию, один солдат разорил и ограбил могилу богатой еврейки. Еврейка приснилась своему мужу, рассказала о грабеже, муж обратился к раввину. Раввин призвал на кладбище капитана с солдатами, раскопал могилу и начал молиться, чтобы умершая указала на виновного. Во время молитвы мертвая еврейка стала подниматься из могилы, но тут виновнику-солдату пришло на ум сказать: «И Слово Божье стало телом и пребывало среди нас» (ср. Ин. 1:14 — «И Слово стало плотью и обитало с нами»), и еврейка упала. Так повторилось трижды, после чего раввин вынужден был признать, что здесь присутствует некто более мудрый, чем он. Грабитель рассказал обо всем капитану, тот обещал хранить тайну, признав, что «наша вера сильнее еврейской» (Ланыцут, окраина Пшемшьля)<sup>43</sup>.

Видимо, «миф» о еврейском золоте, помещаемом в могилу, оказал влияние и на носителей еврейской традиции. В экспедиции 2007 г. в Черновицкую обл. мы записали следующее свидетельство: «Евреев хоронят в тахрихим [погребальный саван], костюм не одевают, чтоб не ограбили»<sup>44</sup>.

*Если не золото, то что?* После смерти инородца тело его, и при жизни бывшее потенциальным вместилищем «демонического» начала<sup>45</sup>, может послужить для разного рода магических манипуляций. Особенно богата такого рода действиями магия овчаров, направленная на защиту отары от болезней и порчи. Таким образом, овчары составляли еще одну группой «профессионалов», заинтересованных в раскапывании «чужих» захоронений. Поскольку считалось, что причиной болезни овец может быть голова или другие части трупа христианина, закопанные под порогом или около

<sup>42</sup> К.И. Горовец, 1932 г.р., Черновцы, 2005. Записали О.В. Белова и М.М. Каспина.

<sup>43</sup> *Saloni A. Lud lańcucki. Materiały etnograficzne // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne*. Т. 6. Kraków, 1903. S. 324.

<sup>44</sup> Б.И. Вайсман, 1941 г.р., Черновцы. Записали О.В. Белова и Е. Солопова.

<sup>45</sup> Подробнее см.: *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. С. 48–55.

овчарни, то в качестве противодействия хозяева могли использовать мертвое тело инородца, которое также следовало закопать под порогом (тело следовало добывать на кладбище в полночь; в случае необходимости тело еврея можно было заменить телом католика, но в таком случае годился только труп висельника<sup>46</sup>). По материалам, опубликованным А. Цалой, подобные верования фиксировались в Польше и в 1980-е гг.<sup>47</sup>

По свидетельствам из Малопольши, чтобы уберечь ягнят от сглаза, их в новолуние трижды перегоняли через то место, где овчар предварительно закопал тело еврейского ребенка<sup>48</sup>; подозреваемому в насылании порчи на овец подкладывали под порог труп (или части трупа) еврея, так как считали, что злая сила не может переступить через мертвое тело инородца<sup>49</sup>. По сообщению из окрестностей Радома, в 1869 г. овчар украл из могилы тело мертвого раввина, которого евреи почитали и через отверстие в могиле бросали внутрь деньги и записки с просьбами; овчар закопал тело в навоз под овчарней, чтобы овцы не дохли. Через несколько дней тело было обнаружено из-за распространившегося запаха, но среди евреев уже прошел слух, что их раввин «был живым (?) взят Господом на небо»<sup>50</sup>.

Для оберега купленных коней следовало в течение трех дней обносить трижды в день вокруг стойла труп еврея, а потом подвесить его над лошадьми в стойле (польск.)<sup>51</sup>.

Использование мертвого тела инородца могло быть и средством вредоносной магии. В Малопольше верили, что на овец нападёт мор, если положить под порог овчарни труп еврея<sup>52</sup>. Упомянем также использование волос мертвеца-инородца во вредоносной магии в польской традиции. Чтобы насылать порчу на соседа-кузнеца, на кузнечный очаг бросали частицы волос из бороды еврея, извлеченные из его могилы, вместе с каменной крошкой, соскобленной с надписи на еврейском надгробии, отчего в кузнице появлялось множество муравьев<sup>53</sup>.

В народной магии хорошо известно, что при помощи руки мертвеца можно «насылать сон», чем и пользуются грабители, усыпляя своих жертв. Если рука при этом принадлежала иноверцу, эффект, видимо усиливался.

Среди материалов Национального исторического архива Беларуси в

<sup>46</sup> Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 19. Kielickie. Cz. 2. Wrocław; Poznań, 1963. S. 213.

<sup>47</sup> Cała A. Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej. S. 148.

<sup>48</sup> Federowski M. Lud okolic Żarek, Siewierza i Pilicy. T. 2. Warszawa, 1889. S. 243.

<sup>49</sup> Там же. S. 240.

<sup>50</sup> Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 46. Kaliskie i Sieradzkie. Wrocław; Poznań, 1967. S. 493.

<sup>51</sup> Siarkowski W. Materyały do etnografii ludu polskiego z okolic Pinczowa // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. T. 9. Kraków, 1885. S. 40.

<sup>52</sup> Siarkowski W. Materyały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc S. 31.

<sup>53</sup> Fischer A. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921. C. 218; Siarkowski W. Materyały do etnografii ludu polskiego z okolic Pinczowa. S. 42.

г. Гродно (НИАБ в г. Гродно) представлено дело, согласно которому в 1838 г. трое крестьян Волковысского уезда — Адам Масловский, Илья Войшук и Алексей Кулик — были преданы суду «за разрытие могилы и отрезание мертвому еврейскому ребенку руки для совершения обмана и колдовства»<sup>54</sup>. Отрезанная рука была найдена в сундуке одного из злоумышленников; там же был найден ключ, который подходил к сундуку помещика Прушинского. В своем заявлении помещик утверждал, что крестьяне замыслили ограбить его и убить, а рука мертвеца должна была «по мнимому их колдовству <...> послужить им в сем преступлении к усыплению людей» (Л. 3). Виновные же отрицали планы ограбления, говоря, что «эту руку приобрели они будто бы для успения дворовых девок и удовлетворения любострастных своих желаний» (Л. 3об.). По решению суда, хотя «преступление заключает в себе глупость и обман» (Л. 1об.), виновные были лишены всех прав и состояния, публично биты кнутом и сосланы в каторжные работы (Л. 2)<sup>55</sup>.

В архиве Гродно есть еще одно интересное дело 1828–1829 гг., рассматривающее (в отличие от предыдущего) использование человеческих останков в магических целях евреями — «О расследовании факта найденных человеческих черепов и костей в доме жителей местечка Скидель Берковой и Хаимовой»<sup>56</sup>. В донесении приходского священника Илишеника говорится, что «скидельские еврейки Черна Беркова и Фейга Хаимова <...> принесли в свои дома несколько черепов человеческих голов, и когда он, священник, прибыл с братчиками в их дома для обыска, нашел там у первой Черни Берковой череп человеческой головы и две куски кости, уваренных в горшке, а у последней Фейги два черепа тех же человеческих голов, спрятанных в платье, каковые, забрав с собою, поставил в церкви» (Л. 1–1об.). На следствии еврейки показали, что «черепы тех человеческих голов и кости найдены ими во рву близ дороги в Скидельском Двору идущей, и что сие не на что иное взято, как на лекарство от лихорадки» (Л. 3) для трехлетней дочери Черни Сорки. В горшок с борщом кости попали случайно, когда Черня, испугавшись обыска, бросила их туда. Свидетели подтвердили, что видели во рву брошенные кости, принесенные туда скорее всего паводком; следствие доказало, что черепа и кости были старые («оная голова от давнего уже времени подверглась порче» — Л. 32), факт убийства установлен не был, как и то, «какого тот человек при жизни своей был исповедания» (Л. 2). Но поскольку еврейки были уличены в суеверии и в том, что «предприняли сами собою кости означенной головы употребить на предмет излечения лихорадки без всякого на то права» (Л. 32–32об.), суд

<sup>54</sup> НИАБ в г. Гродно, ф. 1, оп. 11, д. 374. Л. 1.

<sup>55</sup> Там же. Л. 1–3/

<sup>56</sup> НИАБ в г. Гродно, ф. 1, оп. 3, д. 352.

постановил «наказать по 10 ударов розгами <...> и отнятые кости предать зарытию в земле» (Л. 32об.)<sup>57</sup>.

Использовались останки иноверцев и в магической «медицине». Так, в 1890 г. некий колдун Вавжек Марут, обвиненный в том, что он выкопал и похитил два трупа с еврейского кладбища, объяснил, что существует два вида тифа: обычный, который можно преодолеть с помощью молитвы Господней, и «еврейский», от которого могут исцелить только кости еврея<sup>58</sup>.

Представленные фольклорно-этнографические материалы из регионов тесных этнокультурных контактов славян и евреев показывают, как мифологические представления о «чужаках» влияли на повседневную реальность, формировали отношение славянского населения к еврейским культовым местам, обуславливая определенные модели поведения в этих местах.

*Работа выполнена в рамках проекта РФФИ «Время и пространство: семантика и символика» (08-06-00107а).*

## The Jewish Necropolis: from Mythology to “Folklore Archaeology”

O. V. Belova

(Institute for Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow)

In the rural landscape of Ukraine and Belorussia, cemeteries of different confessions were and are markers of the cultural space. There is a lot of popular superstition about Catholic, Orthodox and abandoned Jewish cemeteries, also, a lot of spontaneous «folklore archeology» around Jewish *necropolei*. The latter were perceived as different, and the difference began with the names. Christian burials were called *kladbische*, *kladovische*, *tsvintar'/tsventar'*, *mogilki* — cemeteries; the word *kladbische/kladovische*, (cemetery) could mean a Jewish necropolis, but in some places in Podolia and Bukovina it had a special name, *okopys'ko*, which was used in the Lvov region to denote also a cattle mortuary, thus relegating Jewish cemeteries to «alien» (non-human) space. Another feature of Jewish cemeteries was their location on hill slopes (Christian burials were on level ground), and it was believed that trees did not grow there. The main characteristics included absence of crosses, and specific shape of the burials («logs»; «boots»). (Pl. VI, 1–2; VII, 3–4). The oak boards or rough-hewn logs on the graves were perceived as symbols for the stone which blocked the entrance to the Holy Sepulcher; the tombstones in the shape of a tree trunk with branches cut off and

<sup>57</sup> Там же.

<sup>58</sup> Трахтенберг Дж. Дьявол и евреи. Иерусалим; М., 1998. С. 216.

the stelae with sphere-shaped upper part were denoted by the word «*bolvan*», — idol, fool. Richly decorated carved Jewish tombstones were commented on less frequently, probably because their specific features were difficult to describe (among the features mentioned are the Star of David, birds — «sirens», lions, crowns («Monomakh hats»), «signs of the zodiac»). The old cemeteries were to a large extent obscure for the Jews themselves: an image of a «bookcase» was interpreted as a tombstone of a librarian and a depiction of hands with a jug as a symbol of washing one's hands after the cemetery.

Informants (Slavs and Jews) note that there were no images of the deceased on old Jewish tombstones, but in later times, and especially in the Soviet epoch, Jewish and Christian gravestones became very much alike.

The attitude towards deserted Jewish cemeteries combines pragmatism and superstitious awe, a feeling of «danger» and «uncleanness». People avoided building over the territory; neither was cattle allowed there (for fear of cattle mortality and illness or maybe even death of the owner. Yet the Jewish tombstones were used as fertility amulets and amulets against the evil eye; the grave of a Jew could become a place of healing. The corpse of a Jew, or its part, was believed to work if used for magic purposes: protecting cattle and horses from disease and the evil eye, healing people, and also inflicting harm through magic and sending one's victims to sleep.

Most of the locals are aware that Jews are buried in shrouds in niche graves, with no coffin; the local superstition is that the deceased Jews are buried in a sitting or standing position, or face down (the explanation is that «this will speed up the Jew in getting out of the grave on Judgment Day»). Locals mention the inventory: a pillow stuffed with split boards; a bag of clay which is placed under the head; pottery fragments to cover the eyes; sticks (interpreted as a tool for ascension on Judgment Day, or for eating, since the sticks are forked at the end and called «*goplah*», literally, — «forks»). There is a firm belief that Jews are buried with their possessions, which led to Jewish graves being dug up and to the destruction of the monuments (even though the descendants of the robber could pay for the crime).

The folklore and ethnographic material from the regions of close ethnic and cultural contacts between Slavs and Jews show that the mythological notions of «stranger» influenced the everyday reality and formed the attitude of the Slavic population towards the Jewish cult places.



## Н.П. Кондаков и А.С. Уваров (по материалам переписки)

*И.Л. Кызласова*

*Государственный Исторический музей, Москва*

Алексей Сергеевич Уваров (1825–1884) был старше Никодима Павловича Кондакова (1844–1925) почти на два десятилетия, а крайние даты жизни двух ученых составили целое столетие. Одним из научных достижений этого периода стало развитие новой дисциплины, посвященной изучению византийского и древнерусского искусства. На крайних полюсах эпохи, мы видим скромную попытку И.М. Снегирева порассуждать о «значении отечественной иконописи», возникшую как ответ в письмах на вопросы, заданные юным Уваровым<sup>1</sup>, и фундаментальные открытия Кондакова, заставившие медиевистов Европы изучать русский язык. Принадлежность двух ученых к различным стадиям в развитии науки и серьезные различия в их специализации (внутри родственно близких археологии и истории искусства), делает малопродуктивным прямое сопоставление их имен. Последнее было бы оправдано, если бы существовала непосредственная преемственность или известный параллелизм в эволюции взглядов и методологических установок двух ученых. Но проследить их по трудам обоих исследователей нельзя. В данной ситуации особенно возрастает значение других источников (в том числе их переписка между собой и иными корреспондентами), но, к сожалению, количество их ограничено, а изучение темы ведется сравнительно узким кругом исследователей.

Тема «Уваров и Кондаков» едва намечена в литературе. У старых авторов она не была поставлена прямо, но, естественно, встречались указания на определенную роль археологических съездов в научной деятельности Кондакова. Особенно отметим замечательную статью Г.В. Вернадского 1926 г.<sup>2</sup>, к которой мы еще вернемся. Нельзя пройти и мимо краткой, но выразительной формулы В.Н. Лазарева, гласившей, что Кондаков был од-

<sup>1</sup> *Снегирев И.М.* О значении отечественной иконописи: Письма к графу А.С. Уварову // ЗАНО. СПб., 1848.

<sup>2</sup> *Vernadskij G.V.* Nicodim Pavlovič Kondakov // ССАВСК. Прага, 1926; *Вернадский Г.В.* Никодим Павлович Кондаков // Кондаков Н.П. Воспоминания и думы / Сост. И.Л. Кызласова. М., 2002. С. 258–323.

ной из центральных фигур среди поколения археологов (в расширительном значении этого слова) «постуваровского периода»<sup>3</sup>.

В нашей книге 1985 г.<sup>4</sup> попытка найти конкретные точки прямого соприкосновения научных поисков двух исследователей дала негативный результат. Пришлось ограничиться общими наблюдениями. Так, упоминалось, что Кондаков в своем исследовании 1902 г., высказал мнение, что только Ф.И. Буслаев и А.С. Уваров начали собственно научное изучение русского искусства<sup>5</sup>. Отмечалось и то, что Кондаков достаточно редко ссылался на некоторые наблюдения Уварова, но зато делал это на протяжении всей жизни.

В монографии 1986 г. Г.И. Вздорнов писал о нереализованных планах Уварова создать историю византийского искусства и читать публичные лекции по византийским древностям, о том, что материалы ученого, изданные после его смерти<sup>6</sup>, «воспринимаются как нечто весьма внешнее и запоздалое»<sup>7</sup>. Данные наблюдения интересны и приходится лишь сожалеть, что автор изложил их предельно кратко, а кроме того, поставил их в прямую зависимость от задачи «лучше оттенить значительность кондаковских начинаний и построений»<sup>8</sup>, т.е. фактически более ранний этап в истории науки оценивался, исходя из достижений последующего — ведь деятельность Кондакова (как сформировавшегося ученого) совпала с «трудами и днями» Уварова на весьма краткий период времени. Тот же эффект «обратной перспективы», использовал в своей фундаментальной статье об Уварове и А.А. Формозов: «Работы Уварова по византийскому и древнерусскому искусству содержат ряд полезных наблюдений, но не могут идти в сравнение с трудами его современника Н.П. Кондакова и в целом большой роли в развитии этой области знания не сыграли, отчасти и потому, что были опубликованы слишком поздно»<sup>9</sup>.

Из анализа сохранившейся переписки Кондакова с Прасковьей Сергеевной Уваровой не так давно стало известно, что в 1910 г. первый внимательно перечитывал труды графа по христианской иконографии, особенно

<sup>3</sup> Лазарев В.Н. Никодим Павлович Кондаков (1844–1925). М., 1925. С. 7; Во втором издании работы эта фраза была снята. См.: тоже в кн.: *Он же*. Византийская живопись. М., 1971. С. 7–19.

<sup>4</sup> Кызласова И.Л. История изучения византийского и древнерусского искусства в России. М., 1985. С. 78–81, 83.

<sup>5</sup> Кондаков Н.П. Памятники христианского искусства на Афоне. СПб., 1902. С. 8.

<sup>6</sup> См.: материалы подготовительного характера к «Истории византийского искусства»: Уваров А.С. Византийский альбом. Т. I. Вып. I. М., 1890.

<sup>7</sup> Вздорнов Г.И. История открытия и изучения русской средневековой живописи: XIX в. М., 1986. С. 233.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Формозов А.А. А.С. Уваров и его место в истории русской археологии // РА. 1993. № 3. С. 237.

разделы, связанные с XIV–XV вв. А о «Сборнике мелких трудов» замечал, что книга «на долгое время останется в своем роде настольной»<sup>10</sup>. Вместе с тем, примечательно, что Кондаков не смог или не захотел принять участие в подготовке «Каталога собрания древностей графа Алексея Сергеевича Уварова», хотя несколько раз обещал сделать это начиная с 1885 г.<sup>11</sup> Весьма вероятно также, что характер личных связей Кондакова с Уваровым (о которых мы знаем мало) мог отразиться на его взаимоотношениях с Уваровой — на протяжении многих лет они были уважительными, но довольно отстраненными.

Если попытаться наметить черты глубинного сходства между деятельностью Уварова и Кондакова, то следует сказать, что каждый из них по своему приложил колоссальные усилия, пытаясь достигнуть универсального подхода к истории и истории культуры и искусства, систематичности в их исследовании. Они разработали новые для своего времени взгляды на проблему о собственно научных критериях исследования памятников, и постоянно популяризировали их в научной и, отчасти, в более широкой среде. Здесь уместно привести обобщенную оценку Уварова, данную Формозовым: «Он участвовал в строительстве Исторического музея с его сплошной экспозицией от палеолита до феодализма. Он организовывал археологические съезды. И всюду он стремился преодолеть раздробленность изысканий в области каменного века, античности и средневековья, прийти к какому-то синтезу»<sup>12</sup>. Напомним также мнение В.М. Василенко: «...та начистивость, с которой А.С. Уваров вел раскопки, послужила началом систематических исследований отечественных древностей...»<sup>13</sup>. Теоретические взгляды ученого на археологию и ее методы хорошо изложена<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Письма Н.П. Кондакова и П.С. Уваровой 1880–1923 гг. / Публ. И.Л. Кызласовой // Вопросы искусствознания. Вып. X. М., 1997. С. 530. См.: Уваров А.С. Сборник мелких трудов. Т. 1–3. М., 1910. В этом письме Н.П. Кондаков выражал благодарность за присланный сборник А.С. Уварова. Статьи писались на протяжении многих лет и были изданы вдовой спустя четверть века после смерти исследователя. Такое серьезное «запаздывание» до известной степени обесценило труд. Тоже следует сказать о всех посмертных публикациях А.С. Уварова, включая «Каталог собрания древностей графа Алексея Сергеевича Уварова» (М., 1887. Отд. 1–2, 7; 1907. Отд. 3–8; 1908. Отд. 8–21).

<sup>11</sup> Письма Н.П. Кондакова и П.С. Уваровой 1880–1923 гг. С. 524, 525, 540, 541. Примеч. 28, 29. Мы уже отмечали, что возможной причиной «неучастия» Н.П. Кондакова была слабая исходная научная оснащенность издания, а также, не исключено, что его не устраивал состав авторского коллектива. Сохранилось также критическое замечание, направленное на использование религиозно-философских источников для истолкования икон в каталоге — см.: Кондаков Н.П. Русская икона. Т. IV. Ч. 2. Прага, 1933. С. 268.

<sup>12</sup> Формозов А.А. Страницы истории русской археологии. М., 1986. С. 67; Он же. Очерки по истории русской археологии. М., 1961. С. 87; Он же. А.С. Уваров и его место в истории русской археологии. С. 240, 242.

<sup>13</sup> Василенко В.М. Русское прикладное искусство: истоки и становление. М., 1977. С. 13.

<sup>14</sup> Вздорнов Г.И. История открытия и изучения русской средневековой живописи.

Универсальный характер «науки Н.П. Кондакова», его теоретические установки уже достаточно подробно охарактеризованы в литературе, что позволяет нам не останавливаться вновь на этих вопросах.

Отметим, что последняя по времени биография Уварова написана с учетом современных историографических работ<sup>15</sup>.

Кондаков был избран членом-корреспондентом Московского археологического общества в 1867 г., через два года по окончании университета. Первый съезд МАО (1869 г.), несомненно, сыграл выдающую роль в жизни «археологической» России и, надо думать, был глубоко осмыслен Кондаковым. Позднее, в самом конце века, в докладе, посвященном памяти М.П. Погодина, его программная речь на первом съезде «О судьбах русской археологии» получила высокую оценку Кондакова<sup>16</sup>. Вернадский в статье 1926 г. подчеркнул, что Кондаков в своем знаменитом докладе «О научных задачах истории древнерусского искусства» (1899 г.) блестяще развил тезис Погодина об оригинальном характере владими́ро-суздальских рельефов, ясно выраженном, несмотря на большую роль влияний<sup>17</sup>. Но здесь следует уточнить принципиальное обстоятельство — Кондаков говорил также о самобытности всех русских древностей. В том же историографическом обзоре Вернадский упоминал и об участии исследователя во втором и третьем съездах (в последнем случае заочно) с докладами, основанными на материалах его археологических раскопок. Автор писал и о весомом вкладе ученого в работу шестого съезда (1884 г.), проходившего в Одессе<sup>18</sup>. Примечательно, что один из самых капитальных трудов Кондакова, подготовленный в рамках трудов последнего съезда МАО «Византийские церкви и памятники Константинополя» (1886 г.), был награжден большой золотой медалью Русского археологического общества. Ранее подобную награду Кондаков уже получил за свою докторскую диссертацию: книгу «История византийского искусства и иконографии по миниатюрам греческих рукописей» (1876 г.)<sup>19</sup>. Ученый действительно принимал участие почти во всех съездах МАО<sup>20</sup>. Он совмещал эту деятельность со своей службой в Археоло-

С. 141–142.

<sup>15</sup> *Стрижева Н.Б.* Об авторе «Христианской символики» // Уваров А.С., граф. Христианская символика. Ч. 1. М., 2001. С. 7–12; См. также: *Зеленина Я.Э.* Граф А.С.Уваров и его исследование «Христианская символика» // Там же. С. 13–28.

<sup>16</sup> *Кондаков Н.П.* Погодин как археолог // Сб. ОРЯС ИАН. 1901. Т. LXXI. № 1. С. 3–8.

<sup>17</sup> *Вернадский Г.В.* Никодим Павлович Кондаков. С. 266.

<sup>18</sup> Там же. С. 267, 269, 270, 278.

<sup>19</sup> *Кондаков Н.П.* История византийского искусства и иконографии по миниатюрам греческих рукописей. Одесса, 1876 (ЗИНУ. Одесса, 1876. Т. XXI); *Он же.* Византийские церкви и памятники Константинополя. Одесса, 1886 (Труды VI Археологического съезда в Одессе. Т. III. Одесса, 1887).

<sup>20</sup> *Авринуна С.Б.* Русские археологические съезды и становление византиноведения в России // ВВ. Т. 37. М., 1976. С. 256.

гической комиссии (1876–1891 гг.) и членством в Русском археологическом обществе (с 1886 г.). Оценку Кондакова четой Уваровых вполне отражает письмо Прасковьи Сергеевны к мужу от 2 сентября 1884 г., написанное во время съезда в Одессе: это «умный и энергичный человек». В мемуарах Уваровой приведено и мнение Алексея Сергеевича (относящееся к тому же времени), который считал Кондакова «душою съезда»<sup>21</sup>.

И все же после смерти Уварова характер участия Кондакова в съездах, по-видимому, изменился. Дело дошло до того, что он даже выбыл из действительных членов МАО, защищая интересы Археологической комиссии, которые оспаривались МАО. Исследователь вновь был избран в члены МАО согласно его желанию лишь в 1899 г.<sup>22</sup> Из его переписки с Уваровой ясно, что ученый уже тяготился необходимостью специально приезжать в Москву для работы в заседаниях Подготовительного комитета, но главное, что «география» съездов далеко не всегда совпадала с научными интересами исследователя, а ритм работ, невольно задававшийся съездами, не полностью устраивал напряженно работавшего ученого. Возможно, также Кондаков «не вписывался» и в иные обстоятельства, создававшиеся на заседаниях съездов и задававшиеся, в частности, благодаря весьма независимому характеру самой Уваровой. Несколько их научных «разночтений» удалось проследить по их письмам<sup>23</sup>.

Источниками для настоящей работы является небольшой эпистолярный комплекс, хранящийся в ОПИ ГИМ. Речь идет о 18 письмах Кондакова Уварову в интервале между 1875 г. и 1884 г. К ним примыкает также письмо Кондакова И.Д. Мансветову, датированное нами 1880 г. Как и послания других корреспондентов, все они переплетены в искусственный сборник и помещены в основном в хронологическом порядке<sup>24</sup>. К сожалению, ответные послания, вероятно, не сохранились<sup>25</sup>. Скорее всего, как и в случае с письмами Кондакова Уваровой, не все письма дошли до нас<sup>26</sup>. Мы

<sup>21</sup> Уварова П.С. Былое. Давно прошедшие счастливые дни / Подгот. текста и писем, коммент. Н.Б.Стрижевой // Труды ГИМ. Вып. 144. М., 2005. С. 156, 322.

<sup>22</sup> Императорское Московское археологическое общество в первое пятидесятилетие его существования (1864–1914 гг.). Т. II. М., 1915. С. 167. Ср. Н.П. Кондаков был действительным членом МАО с 1881 по 1899 г. в изд.: Тункина И.В. Материалы к биографии Н.П. Кондакова // Никодим Павлович Кондаков. Личность, научное наследие, архив: К 150-летию со дня рождения. ГРМ. СПб., 2001. С. 21. Полагаем, что в эту ценную работу в данном случае вкралась ошибка.

<sup>23</sup> См.: Письма Н.П. Кондакова и П.С. Уваровой 1880–1923 гг.

<sup>24</sup> ОПИ ГИМ. Ф. 17. Оп. 1. Д. 341. Л. 278–287 об., 290–316; Письмо к И.Д. Мансветову. Там же. Л. 288–289 об.

<sup>25</sup> В СПб. ФА РАН, Ф. 115 их нет.

<sup>26</sup> Осенью 1917 г., покидая Поречье, П.С. Уварова сожгла значительную часть переписки. См.: Стрижева Н.Б. П.С. Уварова и ее воспоминания «Былое. Давно прошедшие счастливые дни». С. 23.

предлагаем полную публикацию семи писем Уварову, остальные как менее значимые, будут приведены во фрагментах или упомянуты (их общая нумерация сохраняется). Послание Кондакова Мансветову будет приведено полностью.

О том, что в середине 1870-х гг. переписка Кондакова и Уварова носила, по-видимому, достаточно эпизодический характер, свидетельствует первое письмо. Из него также следует, что к 1875 г. Кондаков не был знаком с коллекцией Уваровых, т.е. не посещал Поречье. Частичное сходство содержания первого письма Уварову с отправленным тогда же письмом Буслаеву<sup>27</sup>, позволяет ясно понять огромную разницу между двумя текстами: именно от последнего ученого Кондаков ждал реальной помощи в своих новаторских исследованиях — ведь именно тогда Кондаков героически боролся за новое понимание византийского изобразительного искусства и подчас бродил «как во тьме»<sup>28</sup>. Второе письмо — образец обмена между исследователями конкретной научной информацией. Третье свидетельствует о том, что далеко не все надежды Кондакова, возлагаемые им на издательские возможности МАО, осуществились. Излишне напоминать, что молодой ученый очень нуждался в подобной помощи. Не было поддержано Уваровым и предложение Кондакова об их совместном выступлении в научной печати в связи с изучением совершенно загадочного тогда памятника — резной двери храма св. Сабины на Авентинском холме<sup>29</sup>. Между тем, блестящий доклад Кондакова в Риме на эту тему (вскоре оформленный в виде статьи) стал вехой в исследовании сложнейшего процесса становления раннехристианского искусства и его символики. Работа была высоко оценена западными специалистами (особенно Д.-Б. де Росси) и стала первой (!) серьезной публикацией отечественного историка искусства в Европе (это не сделал даже Ф.И. Буслаев). Как известно, именно раннехристианской символикой Уваров занимался долгое время, начиная с 1850-х гг. Данные интересы сложились в большой степени под влиянием исследованием катакомб того же Д.-Б. де Росси<sup>30</sup>. Примечательно, что в марте 1876 г. молодой Кондаков писал о своей будущей докторской диссертации («большое сочинение»), но даже не называл его тему. На наш взгляд, это весьма красноречивое свидетельство серьезной дистанции, существовавшей в

<sup>27</sup> Письмо от 8/20 декабря [1875 г.] из Рима // *Кызласова И.Л.* История изучения византийского и древнерусского искусства. С. 161–165.

<sup>28</sup> Из того же письма // Там же. С. 164.

<sup>29</sup> *Kondakoff N.* Les sculptures de la port de Sante Sabine à Rome // *Revue archéologique.* 1877. V. 33–34. P. 361–372; *Кондаков Н.П.* Барельефы (V–VI стол. по Р.Х.) деревянной двери базилики Св. Сабины, что на Авентинском холме в Риме / Публ. И.Л. Кызласовой // *Мир Кондакова.* М., 2004. С. 115–133 (1-е изд. на рус. яз., без сокращений, сделанных во французском варианте текста).

<sup>30</sup> См., напр.: *Зеленина Я.Э.* Граф А.С.Уваров и его исследование «Христианская символика». С. 20.

отношениях Кондакова и Уварова, а возможно, и некоторой скрытности первого. В четвертом письме обращает на себя внимание упоминание мотива, который заставил Кондакова поступить на службу в Археологическую комиссию, — мотив этот финансового характера (см. также письмо от 19 апреля [1883 г.], из которого мы узнаем, что получаемые за эту работу средства, ученый тратил на свои научные поездки).

Шестое письмо — интересный документ, свидетельствующий о колоссальных трудностях, которые приходилось преодолевать при добывании иллюстраций для трудов по искусству в то время. Следующий важный документ — тринадцатое письмо, которое мы датируем 1883 г. В год открытия Исторического музея Уваров предложил Кондакову место хранителя там и одновременно профессора на специальных курсах при музее (их цель — подготовка археологов). Таким образом, граф стремился приблизить Кондакова к себе и своему любимому детищу — музею. Предложение не было принято. Тем не менее, эта очередная попытка Уварова поставить дело преподавания археологии должна быть специально отмечена<sup>31</sup>. Примечательно, что уже тогда Кондаков мечтал преподавать археологию в Афинах или Риме. В том же письме Кондаков упоминал о французском издании своей докторской диссертации с предисловием известного немецкого историка искусства А. Шпрингера — это было равнозначно европейскому признанию автора труда. В одном из посланий 1884 г. (№ 17) сохранилось единственное известное нам свидетельство о том, что Кондаков в зрелом возрасте учился рисовать акварелью и писать маслом с тем, чтобы внести свою собственную лепту в фиксацию памятников искусства. Ряд писем 1883–1884 гг. посвящены подготовке шестого археологического съезда. Это была высшая точка в участии Кондакова в делах МАО.

Анализ доступных нам писем Кондакова Уварову, несмотря на неполноту комплекса, позволяет сделать следующие выводы: пути ученых пересекались главным образом в связи с подготовкой и деятельностью археологических съездов и были менее разнообразны, чем позднее у Кондакова и Уваровой<sup>32</sup>. Итак, контакты Кондакова и Уварова на протяжении целого десятилетия носили сугубо деловой характер с оттенком известной отстраненности. Но несомненна и совершенно определенная динамика в развитии отношений двух исследователей. Ясно, что в последние годы жизни Уварова научный авторитет Кондакова в глазах графа был весьма высок.

Единственное послание Кондакова Мансветову представляет интерес

<sup>31</sup> Первая подобная попытка А.С. Уварова была предпринята в 1874 г. — см.: *Формозов А.А.* А.С. Уваров и его место в истории русской археологии. С. 239. См. также: *Каргаполова Н.А.* Комментарии // *Забелин И.Е.* Дневники. Записные книжки / Подгот. текста Н.А. Каргаполова. М., 2001. С. 319. Сноска. 10; *Стрижева Н.Б.* П.С. Уварова и ее воспоминания «Былое. Давно прошедшие счастливые дни». С. 17.

<sup>32</sup> Письма Н.П. Кондакова и П.С. Уваровой 1880–1923 гг. С. 519, 520 и след.

в связи с кратким изложением в нем общего методического принципа изучения архитектуры «сверху вниз», т.е. от общей проблематики византийского искусства к конкретным памятникам.

1.

2/14 декабря 1875 г. Рим

Ваше Сиятельство, милостивый государь  
Граф Алексей Сергеевич!

Без вины виноват перед Вами, как Вы изволите усмотреть сами по заголовку моего письма. Я уже год нахожусь за границею и очень сожалею, что незнание этого обстоятельства должно было причинить вам немало хлопот. Отвечая немедленно на последнее из Ваших писем, я не имею ни каких сведений о Ваших запросах и, хотя я вряд ли теперь могу услужить Вам ответом, все-таки желал бы знать их содержание. Если бы я мог быть чем-либо полезен Вам здесь в Риме или же в дальнейшем моем путешествии (в Неаполе, Константинополе и на Афоне<sup>33</sup>), то я счел бы тогда счастливым случаем всякую услугу в этом роде.

Мои занятия по истории византийского искусства<sup>34</sup>, которым я посвятил все мое путешествие, отодвинув все другие работы в сторону, также заставят меня прибегнуть со временем к вашим обширным познаниям и, если позволите, драгоценным коллекциям, осмотр которых, хотя поверхностный, необходим для всякого археолога.

Очень жалею, что не могу сообщить Вам особенно нового по части христианской археологии в Риме<sup>35</sup>. Де Росси выпускает в свет 3-й том *Roma sotterranea*<sup>36</sup>. В картинной галерее Капитолийского музея помещены недавно 7 колоссальных фресок Giovanni lo Spagna из Magliana, открытых под штукатуркой; удивительной красоты музы. В ц[еркви] Св. Павла в коридоре близ монастыря собраны теперь фрагменты фресок из прежне[о] храма, числом более 30, которые чрезвычайно важны и, по моему мнению, могут помочь решить вопрос о времени происхождения триумфальной мозаики, которая никак не может принадлежать V веку.

То, что открыто в катакомбах, не особенно важно, и де Росси сильно

<sup>33</sup> Ученый не был тогда ни в Стамбуле, ни на Афоне.

<sup>34</sup> Ученый готовил «Историю византийского искусства и иконографии».

<sup>35</sup> Далее текст обнаруживает сходство с письмом Н.П. Кондакова Ф.И. Буслаеву от 8/20 декабря того же года (*Кызласова И.Л. История изучения византийского и древнерусского искусства в России...* С. 161–165). Но основное содержание последнего составляют размышления Н.П. Кондакова о месте в истории искусства памятников Рима. Ценный комментарий к тому же письму см.: *Хрушкова Л.Г. Два римских письма Николая Павловича Кондакова // Церковная археология. Вып. 4. СПб., 1998. С. 305–308.*

<sup>36</sup> Д.-Б. де Росси (1822–1894), один из создателей христианской археологии в Италии. См.: *Rossi G.-B. de. La Roma sotterranea cristiana descritta ed illustrata. V. III. Roma, 1877.*

жалуется на теперешнее правительство. Равно почти прекращены раскопки муниципальные, и теперь только заняты расчисткой форума до храма Антонина и Ф[аустины].

Я остаюсь еще в Риме, и если вашему Сиятельству угодно будет почтить меня ответом, то адрес может быть *post restante*.

С искренним почтением и преданностью, покорный слуга  
Н.Кондаков

2. 3/15 декабря [1875 г.]. Рим

Милостивый государь граф Алексей Сергеевич!

Ныне я имел честь получить Ваше письмо из Ялты от 9 сентября, совершенно нечаянно узнав о существовании этих писем. Я прочел это письмо с живейшим интересом, тем более, что в бытность свою в Крыму и на Кавказе, я сам немного интересовался пещерами, правда, искусственными, а не натурального происхождения. Что касается до вопроса об этих последних, Вас занимающего, то я полагаю и теперь, согласно Вашему желанию, предложить вопросы нашим естествоиспытателям. Наш профессор геологии, известный Н.А. Головкинский<sup>37</sup>, особенно интересуется этими вопросами, между прочим, потому, что занимался подобными во Франции и имеет в Крыму поместье (гора Кагель). Я пишу ему теперь же и, если будет угодно, сообщу его ответ. Мне доселе не случалось видеть каменных орудий ни в Крыму, ни на Кавказе. Но осмеливаюсь обратить Ваше внимание на одно бронзовое орудие, хранящееся у г. Головкинского. Оно имеет вид грубо сделанного и неправильного каменного молота, с одной стороной гладкое, имеет две грани: продольную и боковую, источено и шероховато на другой. Вот приблизительный его вид, сколько могу на память воспроизвести:<sup>38</sup>

Найдено на горе Кагель. На другой стороне грань могла исчезнуть от окисления. В собраниях на Кавказе (Сухуми, Тифлисе) мне также не случалось видеть этих орудий, но я не поручусь, что, интересуясь другим, я мог где-либо и просмотреть их. Относительно Тифлисского музея, может быть, можно справиться в указателе этого музея.

С искренним почтением и преданностью, остаюсь покорный слуга  
Н.Кондаков

<sup>37</sup> Н.А. Головкинский (1834–1897), специализировался по геологии Восточной России, профессор естественного факультета (1871–1886), ректор (1877–1881) Новороссийского университета. Был приятелем Н.П. Кондакова — см.: *Кондаков Н.П. Воспоминания и думы // Мир Кондакова. М., 2004. С. 37, 72, 78, 92* (1-е изд.: *Он же. Воспоминания и думы. Прага, 1927*).

<sup>38</sup> Далее приведен рисунок.

P.S. Недавно в заседании Археологического института Гельбиг<sup>39</sup> сделал реферат о происхождении геометрической орнаментации, и, опровергая мнение Конце<sup>40</sup> об иранском ее происхождении, доказывал перенос с Востока из Передней Азии путем торговли, как в южную, так и в Северную Европу. Весьма интересно было бы слышать Ваше мнение.

3.

29 марта 1876 г. Палермо<sup>41</sup>

Ваше Сиятельство, милостивый государь  
Граф Алексей Сергеевич!

Принося Вам, граф, свою искреннюю признательность за то снисходительное внимание, которым Вы почтили мою прежнюю статью<sup>42</sup>, я весьма желал бы, чтобы настоящая моя посылка могла вознаградить за ее недостатки. Мне казалось, по крайней мере, что новость предмета и его высокий интерес сообщат моей теперешней статье настолько значения, что она заслужит быть напечатанной в трудах Общества<sup>43</sup>.

Дверь св. Сабины могла простоять и еще много лет, прежде чем кто-либо занялся бы ею подробно. Чтобы видеть хорошо все сюжеты. Нужно как сделал я, в продолжении месяца, осматривать их с лестницы с разных пунктов. Я имел случай сделать о двери большое сообщение в новообразованной в Риме Академии христианской археологии и мои заключения были все приняты<sup>44</sup>. Будучи уверен, что и Ваше Сиятельство согласится со

<sup>39</sup> Имеется в виду римское отделение Германского археологического института в Риме. Гельбиг (Helbig) Вольфганг (1839–1915), немецкий археолог и историк искусства, специализировавшийся в области античной живописи (Помпеи, Геркуланум), второй секретарь института (1865–1878), иностранный член-сотрудник РАО (1877), действительный член Баварской АН (1893) — см.: Скифский роман / Под. ред. Г.М. Бонгард-Левина. М., 1997. С. 407.

<sup>40</sup> Конце (Conze) Александр (1831–1914), немецкий археолог и историк искусства, специализировавшийся в области античной пластики, организатор науки, профессор университетов в Галле (с 1863), Вене (с 1869), Берлине (1878–1906), генеральный секретарь Германского археологического института в Берлине (с 1877) — см.: Скифский роман. С. 401; А. Конце доказал существование геометрического стиля как древнейшего орнамента в греческом искусстве.

<sup>41</sup> Фрагмент из этого письма издан. См.: Кызласова И.Л. К публикации статьи Н.П. Кондакова 1876 г. С. 112.

<sup>42</sup> См.: Кондаков Н.П. О некоторых мелких предметах древности, найденных в Аккермане в 1867 г. // Труды II петербургского Археологического съезда. Вып. I. Отд. III. СПб., 1876. С. 20–24. Вероятно, имеется в виду не сохранившееся письмо А.С. Уварова Н.П. Кондакову.

<sup>43</sup> См.: Kondakoff N. Les sculptures de la port de Sante Sabine à Rome. По неизвестным нам причинам эта выдающаяся работа не была тогда напечатана в трудах МАО.

<sup>44</sup> Ср. в 1877 г. Н.П. Кондаков сделал доклад в «Обществе чтения лекций по христианс-

мною в постановке вопроса, я просил бы не оставить моего труда замечаниями. Вас столько же интересует иконография, сколько древнехристианское искусство V–VII веков. Если бы Ваше Сиятельство нашло возможным свои добавления примкнуть к самой статье в виде прибавления, выиграла бы наука, и я был бы весьма признателен. Мое бессилие в недостатке пособий; я даже не мог иметь рисунков многих диптихов, между прочим, изданного Вами<sup>45</sup>.

Я приготовил несколько фотографий, но оставил негативы фотографии, и скоро, конечно, [на] основании фотографий этих, впервые исполненных в большом размере, явится другое исследование<sup>46</sup>. В виду этого я очень желал бы, чтобы эта короткая статья была напечатана до лета. Если Ваше Сиятельство пожелаете сделать рисунки по этим фотографиям, то я предложил бы следующие сюжеты: распятие, воскресение, вознесение, три странника у Авраама, Христос у сотника и Аввакума [сохраняем правописание оригинала].

В настоящее время, несмотря на сильную болезнь, я наслаждаюсь византийскими мозаиками и przygotowляю одно большое сочинение<sup>47</sup>.

Поручая себя благосклонному вниманию Вашего Сиятельства,  
остаюсь с искренним почтением и преданностью  
Н. Кондаков

Из приложенных фотографий один экземпляр осмелюсь предложить Вашему Сиятельству, а другой Карлу Карловичу Герцу<sup>48</sup>.

---

кой археологии», заседания которого проходили под председательством Д.-Б. де Росси. «Тогда же этот великий римский археолог оценил молодого русского профессора и с тех пор всегда любил его» (*Муньос А. Работы Н.П. Кондакова и Италия // Кондаков Н.П. Воспоминания и думы. М., 2002. С. 209; 1-е изд.: Он же. Работы Н.П. Кондакова и Италия // Никодим Павлович Кондаков. 1844–1924: К 80-летию со дня рождения. Прага, 1924).*

<sup>45</sup> Возможно, речь идет об изд.: *Уваров А.С. Церковный диптих V в. // Древности. Т. I. М., 1865–1867.*

<sup>46</sup> *Кондаков Н.П. История византийского искусства и иконографии.*

<sup>47</sup> См. сноску 46.

<sup>48</sup> К.К. Герц (1820–1883), руководил кафедрой истории и теории Московского университета (1857–1882), Н.П. Кондаков был слушателем его лекций. В 1870 г. дал положительную характеристику Н.П. Кондакову, что позволило ему получить должность доцента Новороссийского университета. В течение нескольких лет они состояли в переписке (см.: *Малеин А. Карл Карлович Герц (1820–1883): Биографический очерк. СПб., 1912. С. 106, 107, 125–128).* В 1876 г. К.К. Герц был оппонентом на защите докторской диссертации Н.П. Кондакова.

4.

17 сентября [1876 г.]<sup>49</sup>

Милостивый государь, граф Алексей Сергеевич!

Ваше Сиятельство, по своему обычаю, отнеслись вполне снисходительно к моему предложению о напечатании истории византийской миниатюры в трудах Московского археологического общества<sup>50</sup>. Принося Вам искреннюю признательность за сочувствие и участие, я должен представить Вам, однако же, что мои дела требуют, притом, возможно, скорого напечатания, а именно, не позднее будущей весны. Дело в том, что из этого труда я намерен сделать свою докторскую диссертацию; уже седьмой год, как я служу доцентом в здешнем университете и желал бы, наконец, переменить бы это звание на профессора, не ради жалования, так как теперь со званием члена [Археологической] комиссии<sup>51</sup> я не буду уже нуждаться, но ради независимого положения. Я нисколько не думаю претендовать на подобное быстрое печатание большого сочинения, текст которого я не могу доставить ранее декабря, а рисунки потребуют много времени и расходов. Тем более, я имею в виду, что Общество может иметь работы по археологии местной, следовательно, более интересные и труды срочные. Я готов трудиться для Общества и в будущем, так как уверен, что найду в нем широкое сочувствие и инициативу.

Но теперь я вынужден беспокоить почтенного его председателя просьбою решить судьбу моего сочинения заранее, т.е. в непродолжительном времени. Находите ли Вы рисунки достаточно интересными, и какие бы полагали Вы стоящими издать? Кроме пяти, шести из них, все не изданы, разве в неизвестных мне сочинениях; из изданных же сделаны мною для себя, так как даже Лабарта рисунки, исполненные за глаза, не всегда верны в подробностях<sup>52</sup>. Мне кажется также, по особым причинам, что все мои рисунки отличаются безусловной верностью. Но не все далеко имеют достаточный интерес, и я представлял Вам сделать выбор, и хотя Вы вырази-

<sup>49</sup> Это письмо получила П.С.Уварова и упомянула его в своем послании мужу от 21 сентября [1876 г.] — *Стрижева Н.Б.* П.С.Уварова и ее воспоминания «Былое. Давно прошедшие счастливые дни». С. 315.

<sup>50</sup> Ср. «Моя диссертация <...> или издам [ее] на свой счет или Московского археологического общества» — из письма Н.П. Кондакова В. Ягичу от 30 августа 1876 г. (см.: *Арбузова И.В., Пиотровская Е.К.* Письма Н.П. Кондакова 1874–1909 гг. к В. Ягичу, хранящиеся в Архиве Ягича в Загребском университете // Никодим Павлович Кондаков. Личность, научное наследие, архив: К 150-летию со дня рождения. С. 52). Диссертация была опубликована Новороссийским университетом — см.: сноску. 19.

<sup>51</sup> Н.П. Кондаков был определен младшим членом ИАК 1 июня 1876 г. — см.: *Тункина И.В.* Материалы к биографии Н.П. Кондакова. С. 10.

<sup>52</sup> Лабарт (Labarte) Жюль (1797–1880), инженер, первый исследователь византийского прикладного искусства. Имеется в виду его «Histoire des arts industriels au moyen âge et à l'époque de la Renaissance». Paris, 1864–1866. V. 3. P. 1872–1875.

ли моей жене желание отклонить выбор, но в случае, если сочинение будет печататься в трудах, я вновь просил бы о том же. Если угодно, я со своей стороны напишу, что я считаю более интересным и что необходимым издать по условиям текста. Без сомнения, и Вы, как и я, отдаете предпочтение древним миниатюрам: Календарь Константина<sup>53</sup>, Венской Библии, Косме Ватиканской библиотеки, Евангелию Рабулы, Свитку Иисуса Навина, рисункам из Christ[ina] I, Гомилий Иакова, Евангелия Публичной библиотеки<sup>54</sup> и др. Что касается затем многих мелких, то иные я делал себе для памяти. Стоило бы издать фигурки добродетелей и пророков из Евангелия Марцианы<sup>55</sup>. Из рисунков парижских рукописей некоторые, хотя стоили мне денег, не годятся, потому что не имеют стиля, некоторые мелкие интересны для иконографии; они сделаны художником хорошо, но в мое отсутствие.

Мое сочинение будет называться «История византийского искусства и иконографии в миниатюрах греческих рукописей» и будет более 15–20 листов печатных. Я могу прислать вперед одну из его глав.

Прося у Вас возможно скорого ответа на мои вопросы, а главное, на вопрос о времени напечатания, я должен прибавить, что открылась некоторая возможность издать сочинение с рисунками мне самому, правда, в самом малом количестве экземпляров.

Я привез из Италии много разных материалов, и теперь не знаю, за что приниматься, так как все представляется интересным.

С искренним уважением и преданностью остаюсь Вашего Сиятельства покорный слуга

Н.Кондаков

5. 6 сентября [1878 г.]

Высокоуважаемый граф Алексей Сергеевич!

В ответ на письмо Ваше от 21 сентября извещаю Вас, что одновременно с этим письмом я посылаю и требуемую Вами брошюру (не книгу) Воеводс-

<sup>53</sup> Имеются в виду копии-кальки с лицевого Меналогия сыновей Константина Великого 1620 г., хранившиеся в 1870-х гг. в Библиотеке Барберини в Риме.

<sup>54</sup> Приведем современные датировки рукописей: Венская Библия, VI в. (Вена, Австрийская Национальная библиотека); Христианская топография Космы Индикоплова, последняя четверть IX в. (Рим, Ватиканская библиотека); Евангелие Рабулы, 586 г. (Флоренция, Библиотека Лауренциана); Свиток Иисуса Навина, первая половина X в. (Рим, Ватиканская библиотека); Библия королевы Христины Шведской, первая половина X в. (Рим, Ватиканская библиотека. Reg. gr. I); две рукописи Гомилии Иакова Коккинофавского второй половины XII в. (Рим, Ватиканская библиотека, № 1126 и слегка видоизмененная копия с нее: в Париж, Национальная библиотека, gr. 1208); Евангелие № 21, X в. (СПб., РНБ).

<sup>55</sup> Евангелие Марцианы 1302 г. (Венеция, Библиотека Марциана).

кого: «Этиологические и мифологические заметки. I. Чаши из человеческих черепов и пр.»<sup>56</sup> Экземпляр этот мне ничего не стоил.

Занимаюсь в настоящее время приготовлением к печати своего обзора греческих статуэток из терракоты вообще<sup>57</sup>, я особенно нуждаюсь в сведениях о панतिकопейских находках этого рода, рассыпанных по частным собраниям. Среди богатых античных собраний Поречья должны находиться и экземпляры, и типы терракотовых статуэток, чрезвычайно любопытные и важные.

Не имеете ли Вы, граф, рукописного каталога этих коллекций, и нельзя ли получить из него хотя краткое извлечение по этим предметам? Всякое сообщение в этом роде было бы большой для меня подмогою.

Свидетельствую при сем свое глубочайшее уважение, остаюсь Ваш покорный слуга

Н. Кондаков

P.S. Я очень желал бы участвовать в предварительных собраниях Археологического Тифлисского съезда. Когда будут они иметь место, не знаю<sup>58</sup>.

6.

28 января [1881 г.]

Милостивый государь граф Алексей Сергеевич!

Позвольте мне передать вам вкратце мою покорнейшую просьбу об исходатайствовании мне на два месяца<sup>59</sup> с 20-го марта ученика Академии ху-

<sup>56</sup> Воеводский Л.Ф. Этиологические и мифологические заметки. Ч. I. Чаши из человеческих черепов и тому подобные примеры утилизации трупа. Одесса, 1877. Позднее автор, профессор классической филологии Новороссийского университета, участвовал в работе Шестого одесского археологического съезда.

<sup>57</sup> Кондаков Н.П. Греческие терракотовые статуэтки в их отношении к искусству, религии и быту. Одесса, 1879. (ЗООИД. Т. XI. Одесса, 1879).

<sup>58</sup> Пятый археологический съезд в Тбилиси проходил в сентябре 1881 г. Первое заседание Предварительного комитета состоялось 7 марта 1878 г.

<sup>59</sup> Н.П. Кондаков готовился в обширной поездке на христианский Восток, включая Турцию (Стамбул, Изник-Никею, Салоники), Грецию (в том числе о. Патмос) и Египет (Синай), которая должна была начаться 20 марта 1881 г. Из-за нехватки средств маршрут поездки был значительно сокращен — см. обо всем этом в письме ученого от 6 февраля 1881 г. А. Ф. Бычкову (Вялова С.О. Синайский альбом Н.П. Кондакова как источник изучения памятников письменности и архитектуры (Из истории изучения Синайского альбома) // ВИД. Т. XXVI. СПб., 1998. С. 244). Там же упоминается о планах фотографирования Кахриэ-Джами, изученного за год до этого — см.: Кондаков Н.П. История византийского искусства и иконографии. II. Мозаики: Мозаики мечети Кахрие Джамиси — μουή της χώρας — в Константинополе. Одесса, 1881 (ЗИНУ. Одесса, 1880. Т. XXXI). Это было первое серьезное исследование уникального памятника.

дожеств, как то Вы изволили мне предложить в заседании 22-го числа<sup>60</sup>. Пособие рисовальщика важно было бы и для снятия иных мозаик калькою и для исполнения самих фотографий красками. Желая, прежде всего, сделать удовлетворительные снимки и затрудняясь то теснотою (например, в нартексах Кахрие Джамиси), то темнотою помещений, Рауль<sup>61</sup>, фотограф, о котором я уже имел честь Вам говорить, намерен взять с собой различные аппараты и все-таки сомневается в успехе. Рауль предлагает мне также, ради удешевления, переводить негативы на толстые стекла, с которых, как с камня, можно уже печатать, однако же не более 250 экземпляров.

Я очень боюсь, что при разных неудобствах поездки, мы будем в состоянии доставить Обществу<sup>62</sup> большинство снимков лишь в простых негативах на стекле, а не на желатине. Можно ли будет тогда рассчитывать на издание этих снимков, равно как, например, и фотографических снимков с мозаик равеннских?<sup>63</sup>

Тифлисский съезд привлечет многих из Одессы. Известный Вам геолог Головкинский очень заинтересован программой первобытных древностей и постарается также прибыть на съезд.

С истинным уважением остаюсь глубоко преданный  
Н. Кондаков

7. 19 февраля [1881 г.]. Одесса (с припиской от 21 февраля)

Письмо посвящено подготовке Шестого археологического съезда в Одессе, состоявшегося в 1884 г. Перечислено ряд ученых, приглашенных в состав подготовительного комитета, упомянута культурная программа, включавшая поездки и обзор некоторых раскопок.

8. 20 августа 1881 г. Гора Кабель близ Алушты

Затронута тема о воспитателе (из числа студентов Новороссийского уни-

---

<sup>60</sup> Вероятно, имеется в виду заседание Предварительного комитета по подготовке Пятого тифлисского археологического съезда.

<sup>61</sup> Рауль (Raoult J.X.) Жан Ксавье — известный французский фотограф, живший в то время в Одессе. С ним течением ряда лет сотрудничал Н.П. Кондаков. Ж.К. Рауль был членом-сотрудником Новороссийского университета, членом Общества фотографии в Париже, получил медаль Всемирной выставки в Париже в 1878 г., был кавалером нескольких орденов, в том числе получил орден св. Станислава 3-й степени за выполнение фотографий для Синайского альбома, составленного в соавторстве с Н.П. Кондаковым в 1881 г. (см.: Вялова С.О. Из истории поездок русских ученых в монастырь св. Екатерины на Синай (Н.П. Кондаков) // Первые Димитровские чтения. Матер. науч. конференции. СПб., 1996. С. 46; Она же. Синайский альбом Н.П. Кондакова... С. 245, 246).

<sup>62</sup> Т.е. МАО.

<sup>63</sup> Это издание не было осуществлено.

верситета), которого А.С. Уваров искал для своих детей. Кондаков констатировал, что университет в Одессе, несомненно, хуже московского. Далее он писал: «Быть может, я должен буду уже зимой перед Московским археологическим обществом представить свою программу разработки византийской археологии, равно представить фотографический альбом древностей и рукописей библиотеки Синайского монастыря, который я посетил в свою поездку весной этого года<sup>64</sup>. Прежде издания в свет этих материалов, я очень желал по поводу некоторых выслушать Ваше мнение».

9. 25 сентября [1881 г.]. Одесса

Основное содержание письма — обсуждение кандидатуры воспитателя для детей Уваровых.

10. 13 ноября [1881 г.]. Одесса

Продолжена тема, затронутая в предыдущем письме. Интересны некоторые общие оценки: «Положение профессора в среде современной аудитории истинно становятся плачевным. Приходится обращаться в раечника, чтобы ее заинтересовать чем-либо. Вместо слушателей имеешь перед собою галерею вопросительных знаков, выражающих разные степени недоумения, зачем ему читают скучные для него вещи. Наш университет по составу студентов, хуже других, хуже, может быть, даже провинциальных. Взявшись найти Вам хорошего воспитателя, я, может быть, поступил неосторожно [...]». Далее вновь затрагивались проблемы, связанные со съездом в Одессе.

11. 29 декабря [1881 г.]. Одесса

Продолжена тема о воспитателе. Сообщается о болезни, которая не позволила ученому приехать в Москву.

12. 24 февраля 1882 г.

Информация о воспитателе детей.

---

<sup>64</sup> Vues et antiquités du Sinaï par Mr. le professeur Kondakoff et photographe J. Raoult [Odessa, 1881]. Было изготовлено около 15 экземпляров альбома с оригинальными фотографиями. Ныне известны лишь неполные экземпляры, один из них в ОР РНБ (около 20 из 102 фотографий). В 1884 г. альбом был показан на выставке, устроенной в рамках шестого археологического съезда.

13.

19 апреля [1883 г.]

Глубокоуважаемый граф Алексей Сергеевич!

Прошу Вас покорнейше не поставить мне в вину мое промедление в ответе на Ваше письмо, полученное мною лишь недавно, на дороге из Италии во Францию, и только благодаря случайности, не пропавшее окончательно. Ваше милостивое предложение мне места консерватора при Историческом музее и профессора — на его специальных курсах затронуло во мне давно заглохшие надежды на возвращение [в Москву]. Заняться образованием специалистов археологов также было бы моею любимую мечтою, хотя, признаться откровенно, я представлял себе эти занятия несколько иначе, а именно в другом месте: Афинах или даже Риме, например. Наконец, предаться этому делу под Вашим покровительством для меня значит рассчитывать на успех дела. И все-таки, я должен вам написать откровенно, что нахожусь в таком межеумочном положении, что ничего не могу предпринять для перемены в своем положении. Правда, в этом положении дурное только пока то, что я не имею учеников, и то, что я оторван от всякого общения научного, хотя я и возмещаю это поездками. Но теперь, как мне пишут, Московский университет намерен искать кандидатов на вакансию покойного К.К. Герца, и хотя я не имею ни от кого прямого приглашения, но считаю себя связанным до некоторой степени<sup>65</sup>. Далее, я связан с Археологической комиссией, и пока состою на ее службе, не могу быть свободен в течение трех летних месяцев. Оставить комиссию значило бы для меня потерять все ресурсы для научных занятий и поездок, которые покрываются из ее жалования в 1000 рублей. Весьма понятно, граф, что между тем Ваше дело не терпит промедления, и потому, несмотря на все мое желание, я должен отказаться от Вашего предложения.

Мое путешествие оканчивается Парижем<sup>66</sup>, и около 5 мая я буду в Одессе, откуда должен затем отправиться на раскопки. Несмотря на тяжелую зиму, я остался доволен путешествием в смысле научных работ. Кроме обычных занятий, здесь в библиотеках я должен корректировать французское издание «Истории византийского миниатюры», к которому предисловие Шпрингера появиться скоро в журнале *L'Art*<sup>67</sup>.

<sup>65</sup> Как упоминалось, К.К. Герц вышел в отставку в 1882 г. В сентябре следующего года руководство Московского университета предложило Н.П. Кондакову занять кафедру теории и истории искусства, но тот ответил отказом. См.: *Кызласова И.Л.* Из архива академика Н.П. Кондакова // Музей 8. Художественные собрания СССР. М., 1987. С. 259.

<sup>66</sup> В том же году ученый работал в Стамбуле.

<sup>67</sup> Имеется в виду кн.: *Kondakoff N.* Histoire de l'art byzantin considéré principalement dans les miniatures / Preface de M.A. Springer. Paris; Londres, 1886. V. I, II; Paris, 1891. Шпрингер (Springer) Антон (1825–1891), историк искусства, профессор новой истории в Парижс-

Еще раз принося Вам, граф, свою глубокую благодарность за то, что не позабыли меня и почтили своим предложением.

Остаюсь глубоко преданный  
Н. Кондаков

P.S. В Риме Бронников<sup>68</sup> обратился ко мне за материалами по Вашему поручению — вышло так удачно, что я мог ему указать непосредственные источники X–XI вв. и XIV–XV вв. в византийских миниатюрах Ватикана. Одобрите ли Вы, граф, эту идею?<sup>69</sup>

14. 16 октября 1883 г. Одесса

В письме упоминалось о подготовке съезда в Одессе, в частности, о решении вопроса о транспорте для экскурсии в Херсонес (пароход), о перспективе устройства церковно-археологической выставки, о просьбе субсидировать поездку пяти исследователей в «Константинополь» (необходимы были 1200 руб.)<sup>70</sup>.

15. 28 ноября 1883 г. Одесса

Упомянуты два предыдущих несохранившихся письма — ясно, что они, как и настоящее послание, посвящены подготовке съезда. Приведем итоговую цитату: «Дела идут пока очень удачно, более чем я мог бы надеяться. Мы усиливаемся скорее стать в уровень с киевским съездом<sup>71</sup>, но конечно, никогда этого не достигнем. Сегодня отправляюсь к голове [Одессы] с просьбой о пособии от Думы».

16. 2 февраля 1884 г. Одесса

Продолжена та же тема. Упомянулся ряд экспонатов будущей выставки съезда: копии А.В. Прахова с фресок Кирилловской церкви<sup>72</sup>, коллекция

ком (1860) и истории искусства в Боннском (1852) и Лейпцигском (1873) университетах. Отдельное издание предисловия А. Шпрингера нам не известно.

<sup>68</sup> Полагаем, что имеется в виду художник Федор Андреевич Бронников (1827–1902). Он окончил Академию художеств, с 1854 г. был пенсионером в Риме; признан профессором исторической живописи в 1863 г.

<sup>69</sup> О чем идет речь, не ясно.

<sup>70</sup> Письмо начинается сообщением о том, что вчера умер Н.Н. Мурзакевич. Николай Никифорович Мурзакевич (1806–1883), историк и археолог, преподавал в Ришельевском лицее (с 1839 г.), заведовал Одесским музеем (с 1843 г.).

<sup>71</sup> Третий съезд в Киеве проходил в 1874 г.

<sup>72</sup> А.Н. Прахов (1846–1916), художник, историк искусства. См.: *Вздорнов Г.И.* История открытия и изучения русской средневековой живописи: XIX в. С. 133 и след.

Елизаветградского реального училища. Далее речь шла об очень важном для Кондакова обстоятельстве, о том, что Министерство народного просвещения выделило деньги на экскурсию в «Константинополь». Прочитируем: «Мы обязаны этим заступничеству В. Кн. Сергея Александровича<sup>73</sup>, который отнесся с письмом к министру. Мы постараемся поехать с фотографом и рисовальщиком. Хорошо, если бы можно было составить план, но, во всяком случае, мы втроем надеемся собрать для него материалы, и все же будет в результате книжка, а к съезду новые рисунки и пр. Васильевский возьмет план, улицы, стены и пр. Успенский — дворцы, общественные учреждения, я — церкви и монастыри<sup>74</sup>. Ваше предложение, граф, проехать Константинополем было бы в высшей степени для нас важно. Когда мы можем ожидать Вас видеть здесь? Зная, что вы приедете, я мог бы действовать несколько смелее»<sup>75</sup>.

17. 4–16 апреля 1884 г. Одесса

Выражалась радость по поводу улучшения здоровья А.С. Уварова. Упомянулось, что три письма, в том числе с копией протокола заседания Предварительного комитета, посланные к графу в Италию, вернулись назад. Далее следовал перечень готовящихся к съезду трудов, уточнялись сведения о «снимках» А.В. Прахова фресок Кирилловской церкви, о взносах на съезд, входных билетах и т.д. Приведем цитату: «Сочтете ли Вы, граф, также уместным с нашей стороны на съезде вступить в известные отношения к Палестинскому обществу по делу об организации исследований на христианском Востоке. В.Н.Хитрово<sup>76</sup> писал мне, что общество присылает своего делегата В.Г.Васильевского на съезд и приедет сам. Я пытаюсь теперь для Палестинского общества достать от Fr. Gamurrini<sup>77</sup> копию открытой им рукописи в Ареццо с паломничеством IV столетия и даже послал ему приглашение на

<sup>73</sup> Великий князь Сергей Александрович (1857–1905) был почетным председателем МАО.

<sup>74</sup> См.: Васильевский Василий Григорьевич (1838–1899), историк-византист, член-корреспондент (1876), академик (1890), преподаватель и профессор Петербургского университета (с 1870). Успенский Федор Иванович (1848–1928), историк-византист, славист, академик (1900); доцент (1874) и профессор (1879–1894) историко-филологического факультета Новороссийского ун-та. Нам не удалось обнаружить самостоятельных публикаций, подготовленных этими учеными по итогам данной экспедиции. См.: Кондаков Н.П. Византийские церкви и памятники Константинополя. Одесса, 1886. (Труды VI Археологического съезда МАО в Одессе. Т. III Одесса, 1886.).

<sup>75</sup> Насколько нам известно, А.С. Уваров не был тогда в Стамбуле.

<sup>76</sup> Василий Николаевич Хитрово или Хитров (1834–1903), генеалог, чиновник Министерства финансов и Министерства внутренних дел, действительный член РАО, один из руководителей Православного Палестинского общества.

<sup>77</sup> Идентифицировать не удалось.

съезд, в надежде, что он привезет эту копию, хотя бы показать. Он издает ее в Риме. Мы отправляемся в Константинополь около 28 апреля вшестером: Васильевский, Успенский и я; фотограф Рауль, рисовальщик Красовский и архитектор Льюикс<sup>78</sup>. К 1200 рублям, ассигнованным от министерства, [Подготовительный] Комитет дал нам 300 рублей<sup>79</sup>. Архитектор едет за свой счет. Всю зиму я учился для этого акварели и масляной живописи, и [в итоге мы] надеемся привезти несколько эскизов<sup>80</sup>. Вследствие всех этих занятий я должен был бросить свои ученые работы. Теперь же около пяти дней занят был устройством выставки картин от Общества изящных искусств, между прочим, чтобы помочь съезду в здешнем Обществе».

18.

18 сентября [1884 г.]

Письмо, написанное вскоре после завершения работы съезда, который проходил с 15 по 28 августа, содержит некоторые частные замечания, связанные с изданными трудами, прошедшими выставками и финансовыми вопросами. Упоминался Харьков как город, выбранный для следующего археологического съезда<sup>81</sup>.

19.

Письмо Н.П. Кондакова И.Д. Мансветову<sup>82</sup> от 18 июня [1880 г.]

Милостивый государь Иван Данилович!

В ответ на Ваше почтенное письмо от 29 мая (мною здесь полученное 15 июня) с запросом о плане моих трудов по изготовлению реферата о грузинской архитектуре<sup>83</sup>, имею честь сообщить следующее: в поездке моей по

<sup>78</sup> А.Ф. Красовский, А.Г. Льюикс. Кроме того к экспедиции присоединился акварелист Э.С. Вилье.

<sup>79</sup> См. после ходатайства Великого князя Сергея Александровича, по высочайшему повелению из сумм государственного казначейства было выделено 2000 руб. *Кондаков Н.П.* Византийские церкви и памятники Константинополя. С. 1.

<sup>80</sup> Ср. и позднее ученый рисовал акварелью, например, пейзаж на Афоне (Письмо Е.К. Редина от 31 мая 1898 г. из Хиландарского монастыря. См.: *Сумцов Н.* Человек золотого сердца. Приложение. Письма проф. Е.К. Редина к проф. Н.Ф. Сумцову // *ХИФО*. Т. 19. Харьков, 1913. С. 35). Из живописно-графических работ ученого сохранилось несколько неоконченных акварельных пейзажей, выполненных, вероятно, в конце жизни, так, один из них во время последнего приезда исследователя в Москву осенью 1917 г. — все см. в LAPNP. Фонд Н.П. Кондакова (он не разделен на единицы хранения).

<sup>81</sup> Он состоялся там только в 1902 г. и был двенадцатым.

<sup>82</sup> Мансветов Иван Данилович (1843–1885), историк церкви, археолог, профессор гомилетики, литургики и церковной археологии Московской Духовной академии. В 1880 г. состоял секретарем Подготовительного комитета пятого тифлисского археологического съезда.

<sup>83</sup> Эта работа нам не известна. Н.П. Кондаков не участвовал в работе съезда в Тифлисе,

Востоку, только что совершенной (я посетил Константинополь, Афины и Египет), я осмотрел памятники греко-восточной архитектуры, равно запасся для себя кой-какими планами и видами церквей тамошних, что можно было найти в фотографиях или же малоизвестных константинопольских изданиях. Многое, многое виденное на Востоке, убеждает в существовании нескольких оригинальных форм развития архитектуры в различных восточных странах, а также и особых периодов, донныне сливаемых под одним термином «позднейшей византийской архитектуры». Польза изучения этих ветвей для понимания архитектуры Грузии очевидна. И прежде и теперь, я остаюсь при убеждении, что полное историческое осмысление памятников этой последней в целом должно идти сверху вниз, т.е. надо найти сперва ее место в истории [с] помощью сравнения и уяснения связей, единства и различия, а затем уже приступать к анализу самих отдельных памятников порознь. С этой точки зрения, пока единственно для меня понятной, я и писал доселе Комитету (самому графу Уварову), прося прислать мне как можно больше изданий и снимков. У меня нет под руками даже изданий г. Бакрадзе<sup>84</sup> и самого издания Гримма<sup>85</sup> (неполный экземпляр последнего находится в библиотеке города Одессы), равно как я не получал и из Тифлиса какого-либо материала. Недостаток материала слишком чувствителен для меня особенно теперь, и потому прошу Вас покорнейше ответить мне, что полагает Комитет возможным сделать в этом отношении. Кстати, позвольте сделать, хоть и поздно, следующую оговорку: пища [так в тексте] графу Уварову (я не знаю, получил ли он мой подробный ответ на его запрос, который я послал в марте) о пользе снятия по-возможности большего числа рисунков Гримма и Морева<sup>86</sup>, я разумел: кроме, конечно, опубликованных в издании Гримма [подчеркнуто Н.П.К.], но не помню, оговорил ли это, хоть это, разумеется само собой.

Что касается моей поездки на Кавказ, которую Комитет предлагает мне для исполнения моей задачи, то позволю себе заранее уверить Ко-

---

который проходил в сентябре 1881 г.

<sup>84</sup> Бакрадзе Дмитрий Захарьевич (1826–1890), историк, археограф, археолог, член-корреспондент АН (1879), инициатор собирания источников по истории Грузии; один из организаторов Пятого тифлисского археологического съезда. Н.П. Кондакова могло интересовать исследование надписей на храмах в его «Истории Грузии на основании новых изысканий» [СПб.,] 1873 и др.

<sup>85</sup> Гримм Давид Иванович (1823–1898), архитектор, окончил Академию художеств (1846), изучал памятники церковного зодчества в Грузии, Армении, Малой Азии, Турции, Греции и Западной Европе. В 1855 г. за чертежи и рисунки, выполненные в путешествии, получил звание академика; преподавал в Академии художеств (1859–1887), был там профессором (с 1860) и ректором (1888–1892). Упоминается кн.: *Grimm D. Monuments d'architecture byzantine en Géorgie et en Arémmie. StP., 1859.*

<sup>86</sup> Последнего идентифицировать не удалось.

митет в моем искреннем желании служить его целям, но не могу принять нравственного обязательства на себя совершить эту поездку непременно. Во-первых, я уже странствовал по Кавказу три месяца (и у меня имеются записки), и путешествие это было для меня крайне тяжелым<sup>87</sup>. Повторить я не имею летом вполне свободного времени: так, теперь я ожидаю командировки от Археологической комиссии на раскопки, которые продолжатся от 1½ до 2 месяцев. Если удастся, то побываю, быть может, где-либо и на Кавказе. Мне не известна совершенно Армения и отчасти Абхазия, а также север Кавказской области.

Собственно для Вас, интересующегося византийским искусством, сообщу, что я привез из Константинополя рисунки малоизвестных и доселе вовсе неизданных мозаик. Они теперь гравированы, но текст последует к ним, быть может, во втором томе «Истории византийского искусства и иконографии», который будет содержать описание мозаик<sup>88</sup>. [Технический сбой — продолжение — след. Стр.]

В ожидании ответа от Вас (прошу Вас адресовать в Крым, Алушту, на Кагель, мне перешлют), остаюсь с искренним уважением

Н.Кондаков

## N. P. Kondakov and A. S. Uvarov in the Materials of Their Correspondence

I.L. Kyzlasova

(State Historical Museum, Moscow)

The present paper is the first study of the topic; it is based mainly on the assemblage of letters written by N.P. Kondakov to A.S. Uvarov (18 letters, 1875–1884, Department of Written Sources of the State Historical Museum). The correspondence between N.P. Kondakov and P.S. Uvarova and I.D. Mansvetov was also taken into account (Department of Written Sources of the State Historical Museum). Despite the incompleteness of the epistolary assemblage, it becomes evident that the communication between N.P. Kondakov and A.S. Uvarov was purely professional and to a certain extent impersonal. During the last years of his life, A.S. Uvarov held the work of his colleague in high esteem.

<sup>87</sup> Речь идет о поездке 1874 г. Ср. в кн.: *Кондаков Н.П.* Древняя архитектура Грузии. Исследование. М., 1876 (Древности. Труды МАО. Т. VI) упоминалось, что эта поездка была совершена летом 1873 г. Эта опечатка вызвала аналогичные ошибки в ряде позднейших историографических изданий.

<sup>88</sup> Издание не было осуществлено.

# Reading the Stones of Venice: Material and Functions of the San Marco Pulpits<sup>1</sup>

Thomas Dale  
University of Wisconsin, Madison, USA

In the aftermath of the Fourth Crusade, the fabric of San Marco in Venice was ostentatiously renewed by the incorporation of late antique spolia from Constantinople, including pre-carved marble slabs, columns, capitals, and complete sculptural groups such as the bronze horses and porphyry tetrarchs. Up until recently most scholarship has emphasized the primary role of the exterior spolia as trophies of war underlining Venice's imperial ambitions<sup>2</sup>. Shifting attention to spolia incorporated into liturgical furnishings on the interior, the present paper proposes that the Venetians also had another more subtle agenda that entailed reading in certain materials their intrinsic associations with Byzantine ritual and sacred space.

---

<sup>1</sup> This paper is dedicated with great affection and gratitude to Leonid Beliaev, who has shared with me his great knowledge of Russian medieval art and architecture and, with Ada, offered me unfailing friendship and hospitality.

<sup>2</sup> Otto Demus, *The Church of San Marco in Venice. History, Architecture, Sculpture* (Washington, D. C.: Dumbarton Oaks, 1960), 109–115.; *ibid.*, “La decorazione scultorea duecentesca delle facciate,” in Mario Piano & Wolfgang Wolters, eds., *Le sculture esterne di San Marco* (Milan: Electa, 1995), 12–23; Michael Greenhalgh, “*Ipsa ruina docet*: l’uso dell’antico nel Medioevo,” in Salvatore Settis, ed., *Memoria dell’antico nell’arte italiana*, I (Turin: Giulio Einaudi Editore, 1984), 115–67, esp. 149–151; Marilyn Perry, “Saint Mark’s Trophies: Legend, Superstition and Archaeology in Renaissance Venice,” *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 40 (1977):27–49; Volker Herzner, “Die Baugeschichte von San Marco und der Aufstieg Venedigs zur Grossmacht,” *Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte* 38 (1985):1–58, esp. 50–57; Marina Belozverskaya and Kenneth Lapatin, “Antiquity Consumed. Transformations at San Marco, Venice,” in *Antiquity and its Interpreters*, eds. A. Payne, A. Kuttner and R. Smick (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 83–95. While acknowledging this conventional function, Michael Jacoff has broken new ground by reconstructing a religious meaning for one of the most prominent spolia, the bronze quadriga, as an image of the Quadriga Domini or chariot of the Four Gospels. See Michael Jacoff, *The Horses of San Marco and the Quadriga of the Lord* (Princeton: Princeton University Press, 1993).

The idea that one can read medieval art is generally tied to its narrative content<sup>3</sup>. Indeed, for centuries, medieval writers reiterated and elaborated upon the celebrated *dictum* of Pope Gregory the Great, contending that, for the unlettered viewer, beholding pictures in churches was a substitute for reading the sacred texts that had been impressed upon their memories through oral recitation<sup>4</sup>. As Herbert Kessler has recently emphasized, however, it is also true that medieval viewers read meaning into the very material of works of art<sup>5</sup>. Kessler argues that medieval artists rarely sought to conceal the constituent materials precisely because they were integral to their essential artifice and meaning. For medieval viewers, heaven itself was evoked by the material radiance of gold, precious gems and stones<sup>6</sup>, while the political authority of imperial and papal Rome could be summoned up by the use of bronze and porphyry<sup>7</sup>. In the case of Venice, Debra Pincus has proposed a political/economic interpretation of the imported stones displayed on the exterior facades of San Marco as well as those depicted in the fourteenth-century mosaics of the baptistery: distinctive and rare marbles originating in different parts of the eastern Mediterranean are shown to represent Venice's assertion of authority over much of the region in the aftermath of the Fourth Crusade with which it previously had strong economic ties<sup>8</sup>. Focusing on the pavements of San Marco, Fabio Barry has further shown, that the veined Proconnesian marbles could be

<sup>3</sup> On "reading" medieval images, see Herbert L. Kessler, "Reading ancient and medieval art," *Word and Image* 5 (1988):1; *ibid.*, "Pictorial narrative and church mission in sixth-century Gaul," *Studies in the History of Art* 16 (1985):75–91; Michael Camille, "Seeing and reading: some visual implications of medieval literacy and illiteracy," *Art History* 8 (1985):26–49.

<sup>4</sup> See Cecilia Chazelle, "Pictures, books, and the illiterate: Pope Gregory I's letters to Serenus of Marseilles," *Word and Image* 6 (1990), 138–153, esp. 139 where the above translations are given. For the later interpretations of Gregory, see Lawrence G. Duggan, "Was art really the 'book of the illiterate'?" *Word and Image* 5 (1989), 227–251.

<sup>5</sup> Herbert L. Kessler, *Seeing Medieval Art* (Peterborough, Ontario: Broadview Press, 2004), esp. 19–42.

<sup>6</sup> See Ellert Dahl, "Heavenly Images: The Statue of St. Foy of Conques and the Signification of the Medieval "Cult-Image" in the West," *Acta ad archaeologiam et Artium historiam pertinentia* VIII (1978): 175–191, esp. 182ff.

<sup>7</sup> On the meaning of bronze, see Ingo Herklotz, *Gli arredi di Costantino* (Rome: Viella, 2000), 41–94; Norberto Gramaccini, "Zür Ikonologie der Bronze im Mittelalter," *Städte-Jahrbuch* 11 (1987):143–170. On papal uses of porphyry, see Sible de Blaauw, "Papast und Purpur. Prophyry in frühen Kirchenausstattungen in Rom," in *Tesseræ. Festschrift für Josef Engemann* (Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1991), 36–50. For royal and imperial resonances, see William Tronzo, *The Cultures of His Kingdom. Roger II and the Cappella Palatina in Palermo* (Princeton: Princeton University Press, 1997); Joseph Deer, *Dynastic Tombs of the Norman Period in Sicily* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1959); and Richard Delbrueck, *Antike Porphyrywerke* (Leipzig: Verlag von Walter de Gruyter & Co., 1932).

<sup>8</sup> Debra Pincus, "The stones of Venice in the baptistery of San Marco: Eastern marbles in Western mosaics," in Cecil L. Striker, ed., *Architectural studies in memory of Richard Krautheimer*. (Mainz: P. von Zabern, 1996), 137–141

read poetically as analogies for literary ekphrases in which such marbles evoked the frozen, cosmic sea at the beginning of creation<sup>9</sup>. More generally, precious materials were a means of ornamentation, enhancing the sacredness of relics and holy images, as well as the spaces in which they were displayed<sup>10</sup>. It will be argued here that Venice used material objects of antiquity, much like relics, to stimulate the renewal of their own civic mythology and ritual. By stealing the relics of Saint Mark from Alexandria in 828, the Venetians had extended the city's relatively short history back to the apostolic era when Mark had founded the church on the Terra Firma<sup>11</sup>. Similarly, by incorporating the mainly Justinianic spolia of religious monuments from Constantinople into the edifice and state ritual of San Marco, Venice apparently hoped to recreate Byzantine sacred space by adapting the very fabric and ritual of the Hagia Sophia to the ducal ceremonial of the Venetian State Church.

The two pulpits that are the focus of this study are elevated high above the nave on variegated marble colonnettes to provide highly visible platforms for sacred liturgy and ducal ceremonial. The pulpit on the south side (Pl. VIII, 1), known variously as the *bigonzo*, *percle* or *pergulum maior*, is a polygonal box comprising six porphyry slabs, two of which are Early Byzantine transom reliefs, carved with crosses mounted on circular shields. The second, two-tiered pulpit on the north side of the sanctuary (Pl. VIII, 2) comprises a similar combination of Early Byzantine transom slabs and later Venetian framework. The polygonal lower storey of the pulpit resembles the *bigonzo* in plan, but is now joined to a more monumental ramp which rises from the pavement on two levels of blind arcades. The lower balustrade comprises primarily Early Byzantine transom slabs inscribed with crosses, in this case not mounted on shields. The second level, reached by its own ramp rises, from the middle of the lower pulpit on a four-lobed plan with six slender colonnettes sustaining a bulbous dome, sheathed in silver gilt.

In the first detailed analysis of the pulpits, Simonetta Minguzzi has plausibly dated the spolia to the sixth century: this is confirmed by comparison with Proconnesian transom slabs still *in situ* on the exterior facade of the west gallery of Hagia

---

<sup>9</sup> Fabio Barry, "Walking on Water: The Pavements of San Marco", paper given at 39<sup>th</sup> International Congress on Medieval Studies, Kalamazoo, Michigan, 2004. This forms part of a larger study, "Painting in Stone: The Symbolic Identity of Coloured Marbles from Antiquity until the Age of Enlightenment," Ph.D. dissertation, Columbia University, New York, 2004.

<sup>10</sup> Kessler, *Seeing Medieval Art*, 29–40. Even in the case of the relatively less expensive medium of mural painting, it is notable that most medieval commentators stress the value of the pigments as the ornament or adornment of churches, rather than elucidating their content. See Thomas Dale, "Introduction," *Shaping Sacred Space and Institutional Identity in Romanesque Mural Painting. Essays in Honour of Otto Demus*, ed. Thomas E. A. Dale with John Mitchell (London: The Pindar Press, 2004), 7–8.

<sup>11</sup> See Thomas Dale, "Inventing a Sacred Past: Pictorial Narratives of Saint Mark the Evangelist at Aquileia and Venice, c. 1000–1300," *Dumbarton Oaks Papers* 48 (1994):53–104.

Sophia in Istanbul<sup>12</sup>. Minguzzi and, more recently, Giovanni Lorenzoni and Antje Middeldorf Kosegarten, have also emphasized that a significant motivation for constructing the pulpits from Byzantine spolia is the imperial associations of the material itself<sup>13</sup>. As early as the eighth century, the Byzantine empress gave birth to future emperors in a porphyry-lined chamber known as the Porphyra<sup>14</sup>. As we learn from the *Book of Ceremonies* compiled by Constantine VII Porphyrogenitus in the mid-tenth century, porphyry was also frequently used in pavements within both secular and ecclesiastical contexts to mark the place of the emperor and his heir during important ceremonies, including the Chalke Gate, the Consistory of the Great Palace and the threshold of the bema in Hagia Sophia<sup>15</sup>.

Although Lorenzoni sees both red porphyry and Thessalian marble or what he terms “green porphyry” as having imperial associations in Byzantium, the written sources on Hagia Sophia indicate subtle but significant distinctions in the use of the two materials that provide a clear model for San Marco<sup>16</sup>. In contrast to the exclusive use of purple porphyry as platform and frame for the imperial family, Thessalian marble or *verde antico* was used more inclusively to choreograph the ritual movements of both emperor and clergy. Paul the Silentiary describes the

<sup>12</sup> Simonetta Minguzzi, “Elementi di Scultura tardoantica a Venezia: Gli Amboni di San Marco,” *Felix Ravenna* 141–42 (1991–92) [appeared 1997]:7–79. For the Roman chancel barriers, composed of comparable sixth-century transom slabs imported from Byzantium and parallels from Byzantium itself, see Federico Guidobaldi, Claudia Barsanti & Alessandra Guiglia Guidobaldi, *San Clemente. La scultura de VI secolo*, San Clemente Miscellany IV, 2 (Rome: Collegio San Clemente, 1992), esp. figs. 82, 84, 88, 95, 97, 99, 109, 111, 115, 125 (San Clemente); 279 (Hagia Eirene); 281 (Corinth), 282 (Hagia Sophia); fig. 284 (Ephesus).

<sup>13</sup> *Ibid.*, 20–21; Giovanni Lorenzoni, “Le vie del porfido a Venezia. Gli amboni di San Marco,” in Arturo Carlo Quintavalle, ed., *Le vie del Medioevo, Atti del Convegno internazionale di studi*, Parma, 1998 (Milan: Electa, 2000), 125–29; and Antje Middeldorf Kosegarten, “Zur liturgischen Ausstattung von San Marco in Venedig im 13. Jahrhundert : Kanzeln und Altarziborien,” *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft* 29 (2002), 7–77, esp. 13–14.

<sup>14</sup> Delbrueck, *Antike Porphywerke*, 27, suggests on the basis of Liudprand of Cremona’s account, that the porphyry birthing chamber had already been constructed by Constantine the Great, but admits that it is not documented before the eighth century. Herrin, noting that Leo IV (b. 750) was the first emperor recorded as being born in the Porphyra, suggests that it might have been constructed either by his father Constantine V or his grandfather Leo III. See Judith Herrin, *Women in Purple. Rulers of Medieval Byzantium* (Princeton: Princeton University Press, 2001), 65

<sup>15</sup> Constantine VII Porphyrogenitus, *Liber de ceremoniis de aulae byzantinae*, ed. Albert Vogt, *Le livre des cérémonies* (Paris, Société d’édition “Les Belles lettres”, 1935f), I, ch. 1, 11, 1.20 (author’s translation): “When the sovereigns have arrived near the Holy Doors **on the rota of porphyry** (εις το πορφυρουον ὀμφαλιον eis to porphyroun ὀμφάλιον), the patriarch enters alone through the holy door at left. The sovereigns, render thanks to God by bowing three times with their candles, and they enter, bowing again before the holy door occupied by the patriarch.”

<sup>16</sup> Lorenzoni, “Le vie del porfido,” 125–26, and 129: “Si capisce allora che vi è una precisa distinzione dei simboli...presente soltanto a Venezia, tra porfido rosso e porfido verde.”

solea corridor that connected the ambo with the templon, as “fenced on both sides with the fresh green stone of Thessaly.”<sup>17</sup> George Majeska has further shown that the four green marble bands running from north to south across the pavement of Hagia Sophia, the “rivers of Paradise”, were used to establish places where processions stopped at key points in festal liturgies attended by the Patriarch or emperor<sup>18</sup>.

The rituals associated with *verde antico* and red porphyry in Byzantium are selectively emulated by Venetian practice in a number of ways<sup>19</sup>. As early as the 1270s, Martino da Canal, records that the right-hand pulpit, or *bigonzo*, served as a raised throne platform for the Doge when he participated in the liturgy of Easter as well as on other festal occasions<sup>20</sup>. Slightly later, the *Statutes and Customs of the Canons of San Marco* record that on the Sunday after Easter, after the Doge had processed to and from San Geminiano, he returned to mass at San Marco and “ascended to his place in the pergola” implying, as Martino da Canal does, that this was a customary place for the Doge to sit on festal occasions<sup>21</sup>. Martino da Canal, also records that it was from this pulpit that the Doge was acclaimed to the people following his election, at least as early as the accession of Lorenzo Tiepolo in 1268<sup>22</sup>. As Otto Demus was the first to suggest, the provision of a ceremonial enclosure for the Doge was probably inspired by the Byzantine emperor’s metatorion in Hagia Sophia<sup>23</sup>. We know from Paul the Silentiary in the sixth century that the Byzantine emperor attended the eucharist from an enclosure located somewhere in

<sup>17</sup> Paulus Silentiarius, *Descriptio ecclesiae sanctae Sophiae et ambonis*, trans. Cyril Mango, *The Art of the Byzantine Empire, 312–1453, Sources and Documents* rpt. by Medieval Academy Reprints for Teaching (Toronto: University of Toronto Press, 1986), 91–96, esp. 96.

<sup>18</sup> George Majeska, “Notes on the Archaeology of Hagia Sophia: The Green Marble Bands on the Floor,” *Dumbarton Oaks Papers* 32 (1978):299–308.

<sup>19</sup> An instructive overview of the liturgical and ritual uses of the pulpits is given by Middeldorf Kosebuech, “Zur liturgischen Ausstattung,” 19–23.

<sup>20</sup> Martino da Canal, *Les estoires de Venise. Cronaca veneziana in lingua francese dalle origini al 1275*, ed. Alberto Limentani, *Civiltà veneziana. Fonti e testi*, 12, ser. III (Florence: L. S. Olschki, 1972), Pt. 2, LXXXVII, 248, l. 20: “Et après se s’en vet monsignor li dus **desor li percle**, a bele compaignie, et li prestre chante la messe.” *Ibid.*, Pt. 2, CLXXXVIII, 362, l. 7: “et lors vindrent li consilliers et li .xlj. homes que avoient esleü dus, et monterent **desor li percle, la droitement ou li dus monte (a) hautes festes et porte corone.**”

<sup>21</sup> Bianca Betto, *Il capitolo della basilica di S. Marco in Venezia: Statuti e Consuetudini dei primi decenni del sec. XIV* (Padua: Editrice Antenore, 1984), LXXXVIII, 181 refers to the doge as ascending “**ad locum suum super pergulum**” to hear the mass after processing from San Geminiano on the Sunday after Easter.

<sup>22</sup> Martino da Canal, *Estoires de Venise*, ed. Limentani, Pt. 2, CII, 280, ll. 4–5.

<sup>23</sup> Demus, *San Marco in Venice*, 47–50. See also Andrew Hopkins, “Architecture and Infirmity: Doge Andrea Gritti and the Chancel of San Marco,” *Journal of the Society of Architectural Historians* 57:2 (1998):182–193, esp. 183; and Lorenzoni, “Le vie del perfido.”

the south aisle<sup>24</sup>. This was still the case in the tenth century when Constantine VII compiled his *Book of Ceremonies* in the mid-tenth century, but here the picture is complicated by the reference to both a little oratory or eukterion (εὐκτηριον) and a *metatorion* (μηττωριον) immediately behind it<sup>25</sup>. The emperor is said to move frequently back and forth from the *metatorion* in the south aisle to the sanctuary to participate in the offertory, to exchange the kiss of peace with the patriarch, clergy and other dignitaries, and again to partake of holy communion.

Cyril Mango, Rowland Mainstone and George Majeska, among others, assume that the ground-floor *metatorion* was located in the space behind the south-east exedra, where a suggestive pattern of markings for a screen can be detected in the pavement, enclosing a space along the south wall spanning about 18.5 by 3.6 m between the two columns (fig. 3)<sup>26</sup>. Thomas Mathews has proposed a second location for the “imperial loge” within the first intercolumniation of the south aisle from the apse: here a highly suggestive pattern of filled post holes seem to outline the position of supports for an enclosure measuring 8 metres square around a square-plan piece of furniture which he identifies as the imperial throne<sup>27</sup>. Both of these locations are plausible, but if we consider the constant movement between *metatorion* and sanctuary, and the problem of viewing the liturgy, the location in the southeast corner seems more likely. The *metatorion* had to encompass a space sufficiently large for the imperial entourage, and thus a somewhat larger space than the enclosure in the central bay of the south aisle affords. The very term itself, usually interpreted as referring to the place where the emperor changed his robes, also suggests a relatively secluded location closer to the perimeter wall of the aisle rather than the open arcade<sup>28</sup>. In addition, the *Book of Ceremonies* refers

<sup>24</sup> *Descriptio Sanctae Sophiae*, lines 580–85, cited and translated in Thomas Mathews, *The Early Churches of Constantinople* (College Park PA: Pennsylvania State University Press, 1971), 134: “On the south side you will

<sup>25</sup> *Livre des cérémonies*, Bk. I, ch. I, 3–28. See also the succinct description by George Majeska, “The Emperor in His Church: Imperial Ritual in the Church of Hagia Sophia,” in Henry Maguire, ed., *Byzantine Court Culture, 829–1204* (Washington DC: Dumbarton Oaks, 1997), 1–11, esp. 4–9.

<sup>26</sup> Cyril Mango, *The Brazen House: A Study of the Vestibule of the Imperial Palace of Constantinople*, Det Kongelige Danske Videnskabernes Selska, Bd. 4, no. 4 (Copenhagen: Ejnar Munksgaard, 1959), 64, 72 & n. 198; Rowland J. Mainstone, *Hagia Sophia: Architecture Structure and Liturgy of Justinian’s Great Church* (New York: Thames and Hudson, 1988), 223–226; George P. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries* (Dumbarton Oaks Studies XIX (Washington DC: Dumbarton Oaks, 1984), 422–423. All measurements are based on the detailed plans of Hagia Sophia published in Robert L. Van Nice, *Saint Sophia in Istanbul: An Architectural Survey* (Washington, D. C.: Dumbarton Oaks, 1965–86).

<sup>27</sup> Mathews, *The Early Churches of Constantinople*, 96, 132–134. Mathews confuses matters by referring to an “imperial loge” separate from both oratory and metatorion, but there is nothing in Constantine VII’s text to suggest that the imperial throne was located outside the metatorion.

<sup>28</sup> Cf *Livre des cérémonies*, Commentaire, I, Ch. 1, 61. Majeska, “Emperor in his Church,” 6–9,

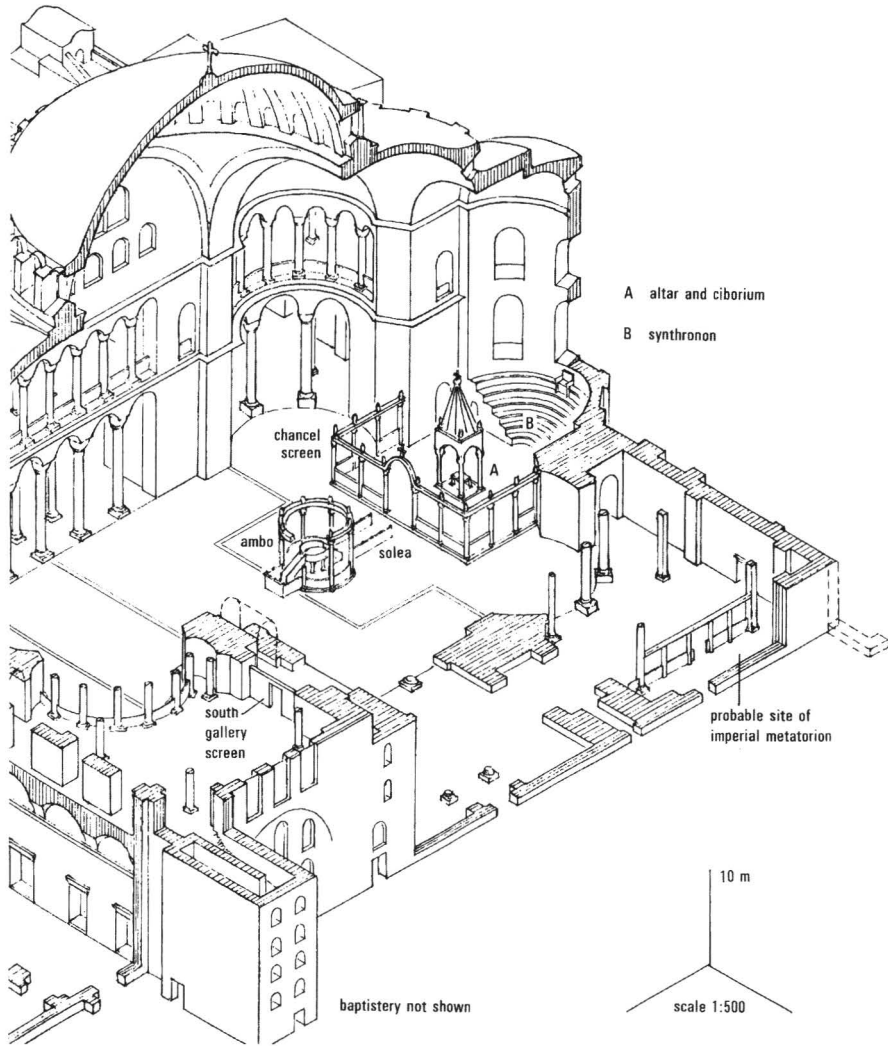


Fig. 3. Diagram of Hagia Sophia, Istanbul, showing imperial *metatorion* and ambo (after Rowland Mainstone, *Hagia Sophia: Architecture, Structure and Liturgy of Justinian's Great Church* (New York: Thames and Hudson, 1988)

to the *metatorion* as communicating directly with a triclinium or banqueting hall, which must have been located outside the church, adjacent the Holy Well<sup>29</sup>. It may be that the enclosure identified by Mathews served as the oratory or, as Majeska

notes the occasions in which the Byzantine emperor put on his chlamys to participate in key moments of the festal liturgies.

<sup>29</sup> Mango, *The Brazen House*, 72.

has argued, it might represent a later structure erected in conjunction with late Byzantine coronations on the *opus sectile* pavement immediately to the north of the south aisle<sup>30</sup>. In addition to the ground-floor *metatorion*, there was a second one in the south gallery, where the empress attended mass and received the wives of court dignitaries for the kiss of peace on Easter Sunday<sup>31</sup>. The emperor himself also used this upper-level *metatorion* on at least four feast-days<sup>32</sup>.

No precise reconstruction of any of the *metatoria* has been offered, but Paul the Silentiary refers to a “place set apart with a certain wall” and Matthews suggests, on this basis, that the enclosure would have comprised a series of transom slabs such as those that framed the solea and sanctuary; furthermore, Mainstone’s reconstruction drawing of the interior of the south aisle shows how such a structure, including columns supporting an architrave, would have fit in the easternmost bay along the south wall (fig. 3)<sup>33</sup>. Finally, an engraving of the south gallery made by Cornelius Loos in 1710 shows that three transom slabs, inscribed with crosses, were still *in situ* adjacent the wall where the Deesis mosaic was uncovered in the 1950s (fig. 4)<sup>34</sup>.

The most likely material for the imperial *metatoria* would have been red porphyry, which, we have already seen, was reserved for ritually significant spaces associated with the emperor. It may also be argued that the spolia came from one of the original *metatoria* in Hagia Sophia itself. Byzantine sources affirm that the Latins stripped the church of its furnishings. Niketas Choniates reports that the high altar was “broken into pieces and divided among the despoilers,” and that the Latins “found it fitting to bring out as so much booty the all-hallowed vessels and furnishings which had been wrought with incomparable elegance and craftsmanship from rare materials.”<sup>35</sup> Furthermore, a later Byzantine source, George Pachymeres records that Patriarch Arsenius had to install new furnishings after the Byzantine restoration under Michael Palaeologus in 1261<sup>36</sup>.

<sup>30</sup> Both Mainstone, *Hagia Sophia*, 250 and Majeska, *Russian Travelers*, 422–23 & n. 39, suggest that the location referred to by Mathews might have served as the temporary *metatorion* during Palaeologan coronations, since it is located immediately adjacent the late Byzantine *opus sectile* pavement with porphyry rota that served as the place of the coronation dais.

<sup>31</sup> *Livre des cérémonies*, I, Ch. 9, 61–62.

<sup>32</sup> Mathews, *The Early Churches of Constantinople*, 132, 137 n. 99; *Livre des Cérémonies*, I, Ch. 25, 90–91; I, Ch. 31, 116–17 (refers to the right aisle without specifying the *metatorion*); I, Ch. 36, 140 (refers to the *eukterion*)

<sup>33</sup> Mainstone, *Hagia Sophia*, 233; Mathews, *The Early Churches of Constantinople*, 134.

<sup>34</sup> Cyril Mango, *Materials for the Study of the Mosaics of Saint Sophia at Istanbul*, *Dumbarton Oaks Studies*, 8 (Washington, D. C.: Dumbarton Oaks, 1962), 29 and fig. 22.

<sup>35</sup> Niketas Choniates, *Historia*. ed. Jan-Louis van Dieten, *Corpus fontum historiae byzantinae*, 3 (Berlin, 1975); trans. Harry J. Magoulias, *City of Byzantium, Annals of Niketas Choniates* (Detroit: Wayne State University Press, 1984), VII, [573–74], 314–315.

<sup>36</sup> George Pachymeres, *De Michaele et Andronico Palaeologis*, ed. Immanuel Bekker, *Corpus scriptorum historiae byzantinae*, 13 (Bonn: Weber, 1835), I, 1, 172–173.

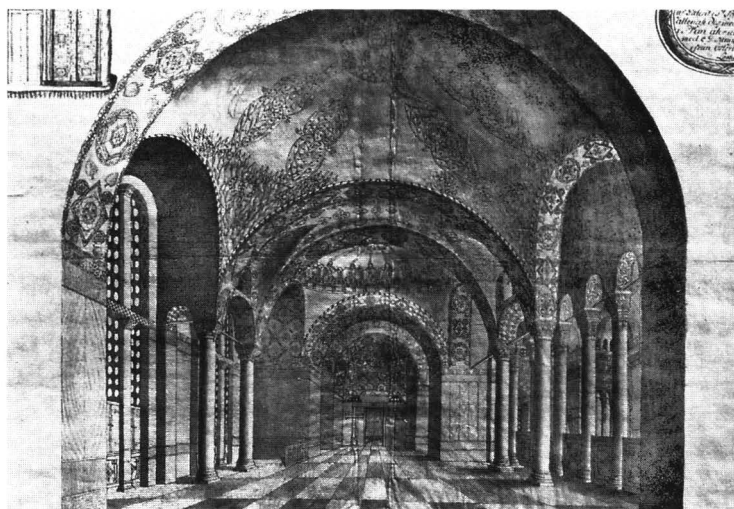


Fig. 4. Cornelius Loos, Drawing of south gallery of Hagia Sophia, Istanbul, showing transom slabs still *in situ* from imperial *metatorion* (after Cyril Mango, *Materials for the Study of the Mosaics of Saint Sophia at Istanbul* (Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1962), fig. 22)

Since the Venetians controlled Hagia Sophia and the patriarchal office immediately after the Latin conquest of Constantinople, it seems likely that the most precious porphyry and *verde antico* transom slabs in Venice came from the Great Church.

The hypothesis that the *bigonzo* comprises spolia from one of the imperial *metatoria* is supported by an examination of the pavements there (fig. 5). The proposed *metatorion* site in the southeast corner is marked by a series of square abraded areas, about 50 cm per side, with internal sockets that must have served to attach marble piers to the floor on a straight line running from a column base at west to a pier base at east. The central bay, measuring 175 cm, may have been fitted with doors, because there are two sockets adjacent the piers for hinges and two smaller holes towards the middle perhaps to bolt the doors shut. The flanking intercolumniations are approximately 190 to 200 cm at left, 200 cm and ca. 185 to 190 cm at right. The San Marco slabs with carved crosses come close to the far left and far right intercolumniations, with lengths of 174 and 170 cm, and one must allow a certain amount of play, taking into account the alterations made to fit the slabs into their current positions. The potential site of the upper *metatorion* in the south gallery (figs. 4, 6) likewise includes intercolumniations of 180–185; 200 and 210 cms that approximate the length of the two carved porphyry slabs at San Marco. Although the Venetian spolia cannot be definitively identified with one of these sites, the transom slabs do coincide in their dimensions to the enclosures associated with the emperor. From the Venetian perspective, the association of this material with a ceremonial enclosure for the ruler is what would have mattered

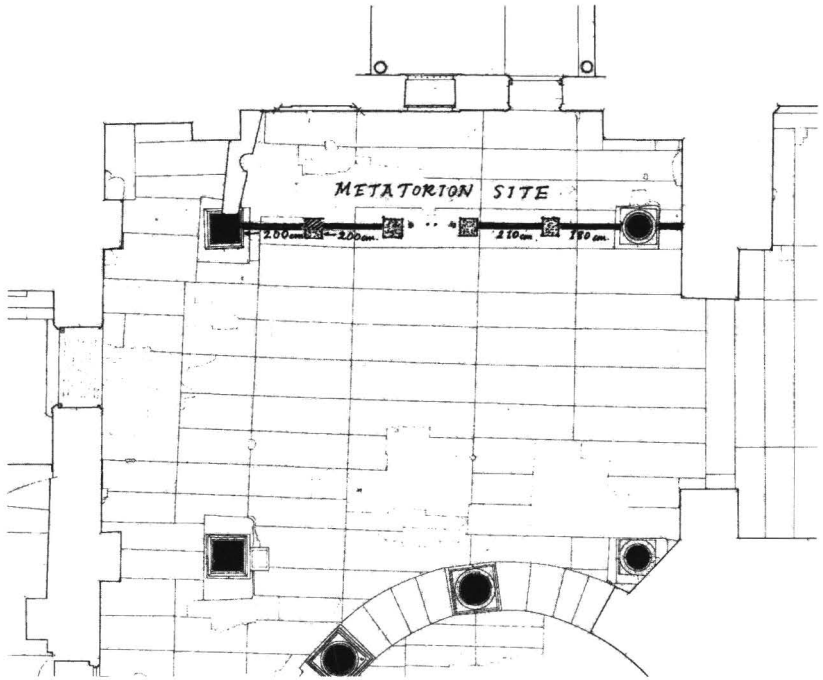


Fig. 5. Plan of south-east section of right aisle on ground floor of Hagia Sophia, showing probable *metatorion* site (adapted from Robert Van Nice, *Saint Sophia in Istanbul: An Architectural Survey* (Washington, D. C., Dumbarton Oaks, 1965–86)

most, and thus they appropriately used the material to enclose the ceremonial seat of the doge.

The use of Thessalian green or *verde antico* marble for the lower parapet of the left pulpit may likewise be connected with the liturgical furnishings of Hagia Sophia. As we have already seen, the slabs of the solea that connected ambo to templon were fashioned from this material and the trace of a *verde antico* stylobate in the area of the bema suggests that the templon itself was enclosed with the same material. Here again, the Venetians may have used the material from actual furnishings of Hagia Sophia to recreate similar structures in San Marco. Although there is no solea at San Marco, the *verde antico* transom slabs are used as a kind of corridor at the base of the large ambo-like structure. What is more, Minguzzi has convincingly argued that the very form of the upper level of the north pulpit was modelled on the sixth-century ambo of Hagia Sophia<sup>37</sup>. The Silentiary describes certain key details that are reproduced in the San Marco pulpit, including the curving walls of the central podium and golden *pyrga*—perhaps a small dome, supported by colonnettes<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> Minguzzi, “Elementi di scultura”, 22–24.

<sup>38</sup> Paul the Silentiary, *Descriptio*, trans. Mango, *Art of the Byzantine Empire*, 95–96. For alterna-

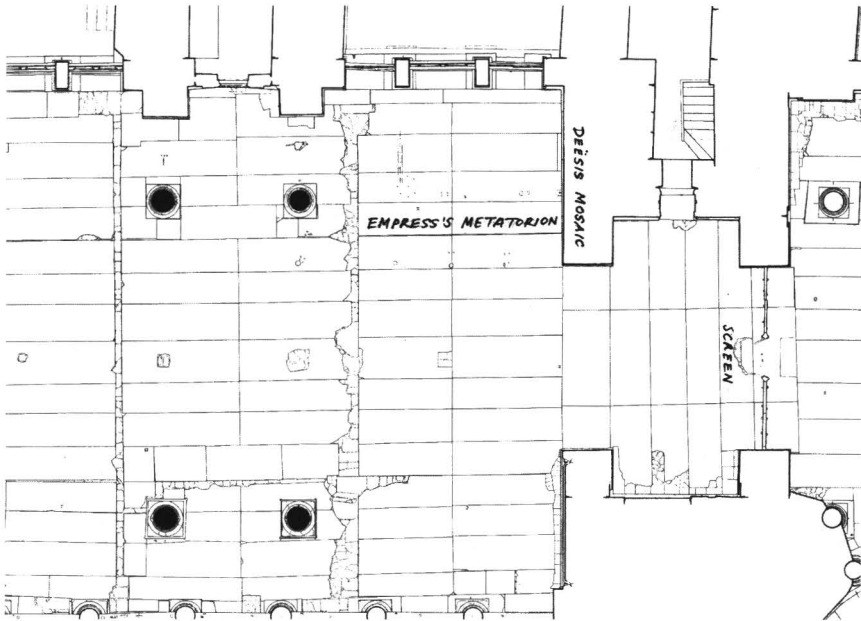


Fig. 6. Plan of central section of south gallery of Hagia Sophia, showing probable *metatorion* site (adapted from Robert Van Nice, *Saint Sophia in Istanbul: An Architectural Survey* (Washington, D. C., Dumbarton Oaks, 1965–86))

In the absence of accurate information on the dimensions of the Hagia Sophia ambo and solea panels, it cannot be definitively proven that the Venetians used material from this church, and we must entertain the possibility that the slabs came from the Apostoleion, now entirely destroyed. What can be asserted is that the Venetians were well aware of, and adapted the multiple functions of the Byzantine ambo for the right-hand pulpit. In contrast to the standard western convention by which the reading of the Epistle and Old Testament lesson were proclaimed from one pulpit and the Gospel from the other, it is evident that the left pulpit at San Marco, like the ambo of Hagia Sophia, served for all readings as well as preaching. The sixteenth-century *Ritum Cerimoniale* of San Marco distinguishes consistently between the doge's *pulpitum maius*, or *pulpitum magnum*<sup>39</sup> and

tive reconstructions of the ambo, see Stephen G. Xydis, "The Chancel Barrier, Solea and Ambo of Hagia Sophia," *Art Bulletin* 29 (1947):1–24. The reconstruction of the pyrga as a dome has been rejected as inconclusive by Middeldorf-Kosebach, 43, even though she admits that Middle Byzantine miniatures do show domed ambos.

<sup>39</sup> *Ritum Cerimoniale*, Venice, Biblioteca Nazionale Marciana, Cod. lat. III, 172 (=Coll. 2276), fol. 12r/4, ed. Staale Sinding-Larsen, *The Burden of the Ceremony Master. Image and Action in San Marco, Venice, and in an Islamic Mosque* (Rome: Giorgio Bretschneider, 2000), 300: "(Dominus Dux) ascendit **pulpitum magnum** in quo audit Missam"; 12v/1, *ibid.*, 301: "...et accepto osculo a celebrante ut praedictum est, nos vero dicta prima, et facta confessione Dominus Dux ascendit **pulpitum magnum**"; Fol. 14r/3, *ibid.*, 305 (Easter): "facta vero responsione per

the pulpit of the readings or *pulpitum lectionum* or *pulpitum Evangelium* on the left side<sup>40</sup>. As in the case of the *bigonzo*, then, there seems little doubt that the reference to ritual usage in Hagia Sophia was intended.

In Venice, while the Gospel pulpit was reserved for sermons, readings and chanting, the *bigonzo*, when it was not occupied by the Doge, fulfilled other functions, some of which were comparable to those served by the Byzantine ambo, including the acclamation of the Doge upon his election, already mentioned, the chanting of the mass on major feast days, and the display of relics of the Passion. Just as the Patriarch of Constantinople displayed the relics of the True Cross from the ambo to celebrate the Feast of the Elevation of the Cross, so the Venetian Doge had the canons of San Marco display the relics of the Passion from his own porphyry pulpit on Good Friday and Ascension Day<sup>41</sup>. The sixteenth-century *Ritum Cerimoniale* is the first text to specify that the relics were displayed from the *bigonzo*, but it seems likely that this was already the case in the thirteenth century<sup>42</sup>. The rite probably originates during the Latin occupation of Constantinople when the Venetians looted the major relics of the Passion from the imperial treasuries<sup>43</sup>. As early as the 1270s, Martino da Canal reports that the Doge had the relics and blood of Christ as well as the True Cross displayed in San Marco, and a roughly contemporary relief facing the doge's processional corridor between palace and

---

Dominum Ducem, processio intrat Ecclesiam sancti Marcj...postea processio intrat chorum cantando sicut erat etc. et facta de more confessione, Dominus Dux Ascendit **pulpitum magnum**, ex quo audit Missam solemniter decantatam."

<sup>40</sup> E.g. *Ritum Cerimoniale*, fol. 2v, no. 4, Sinding-Larsen, 276 (Ascension): "Canitur Evangelium, scilicet liber generationis jesu christi ab uno diacono vel subdiacono vel etiam canonico, ut magistro ceremoniarum videbitur, in superpelitio, cum stolla de pertiche transversa more diaconi in **pulpito lectionum** in tono feriali presentibus cruce et cereis." On another occasion, however, the same text records that the deacon preached his sermon on Epiphany from the "Gospel pulpit" or **pulpito Evangelij** (*Ritum Cerimoniale*, fol. 4, no. 3, Sinding-Larsen, 280).

<sup>41</sup> The *Consuetudines* of the Chapter of San Marco say only the certain canons are responsible for displaying the True Blood of Christ and other relics on Good Friday and Ascension Sunday, without specifying that the pulpit served as their platform. Betto, *Capitolo della Basilica di San Marco*, XVIII, 154.

<sup>42</sup> *Ritum Cerimoniale*, 27r, excerpted in Giulio Cattin, *Musica e Liturgia a San Marco* (Venice: Edizioni Fondazione Levi, 1990), vol. III, 44: "In nocte succedente diei feriae quintae demonstratur Sanguis Christi ex **pulpito magno**, et multae simul aliae reliquiae magnae venerationis per septem canonicos...Senior canonicus prima vice habet tabernaculum sanguinis et eum incipit ostendere, intonat himnum 'Vexilla regis prodeunt' et alii canonici. sequuntur cantantes reliquos versus alternatim, tenentes et ipsi singuli singulas reliquias et simul cum sanguine pretiosos eas populo ostendentes..."

<sup>43</sup> Rodolfo Gallo, *Il Tesoro di S. Marco e la sua Storia, Civiltà Veneziana. Saggi*, 16 (Venice & Rome: Istituto per la Collaborazione culturale, 1967), 9–31; and Renato Polacco, "I reliquiari del sangue di Cristo nel tesoro di San Marco," in Tiziana Franco & Giovanna Valenzano, eds., *De lapidibus sententiae. Scritti di Storia dell'arte per Giovanni Lorenzoni* (Padua: Il Poligrafo, 2002), 317–19.

church represents them prominently amongst the relics brought from Constantinople<sup>44</sup>. Significantly, Martino da Canal's text emphasizes the Doge's role, for this again follows Byzantine practice. The emperor, who protected the relics of the Passion under imperial seal at the church of St. George at Mangana, had them displayed for veneration by the faithful on Maunday Thursday and Good Friday morning at the end of the north aisle of Hagia Sophia<sup>45</sup>.

By adapting Byzantine ritual and appropriating the very fabric of Byzantine sacred space, most likely from Hagia Sophia itself, Venice was simply reinforcing a tradition of reinventing its own past by borrowing from the East<sup>46</sup>.

Before the fourteenth century, when Venice made its first concerted attempts to connect itself with Ancient Rome, it sought legitimacy primarily from the New Rome in Byzantium. Venetian chronicles, starting with John the Deacon in the eleventh century, had emphasized that the Venice was founded as a result of the Langobard invasion of the *terrafirma* in the sixth century, and it was under Byzantine protection that the Venetian islands emerged as a new city state, and their leader, the doge, gained court titles such as *hypatos*, consul and *dux imperialis*<sup>47</sup>. Thus it was only natural that Venice's government church was said to have been modelled on the distinctive, five-domed cruciform plan of Justinian's Church of the Holy Apostles<sup>48</sup>. And just as the Venetians made significant changes to the architectural model to accord with Western usage (e.g. the inclusion of a crypt and elevated sanctuary), so too, the Venetians creatively adapted the Byzantine models for their liturgical furniture. Thus, the disposition of ambo and *metatorion* structures as a pair, and the transformation of the Byzantine emperor's secluded enclosure into an open, elevated pulpit that visually balances the pulpit on the Gospel side, is clearly dictated by Italian practice. As Andrew Hopkins and Dorothy Glass have pointed out, twin *ambones* were revived together with extended choir enclosures to complement liturgical reforms made by Pope Urban II in 1095<sup>49</sup>.

<sup>44</sup> Martino da Canal, *Estoires de Venise*, ed. Limentani, Bk I, Ch. CI. For the relic relief, see Debra Pincus, "Christian Relics and the Body Politic: A Thirteenth-Century Relief Plaque in the Church of San Marco," in David Rosand, ed., *Interpretazioni Veneziane: studi di storia dell'arte in onore di Michelangelo Muraro* (Venice: Arsenale Editrice, 1984), 39–57.

<sup>45</sup> Majeska, *Russian Travellers*, 216–17.

<sup>46</sup> For a broader consideration of this theme, see Elizabeth Rodini, "'Translatio Sancti Marci': Displaying the Levant in Late Medieval and Early Renaissance Venice," Ph.D. dissertation, University of Chicago, 1995, 235–46.

<sup>47</sup> For the historiography of the origins of Venice, see Antonio Carile, "Le origini di Venezia nella tradizione storiografica," in *Storia della cultura veneta* (Vicenza: N. Pozza, 1976), 135–166; and Patricia Fortini Brown, *Venice and Antiquity* (New Haven: Yale University Press, 1997), 11–15.

<sup>48</sup> Demus, *Church of San Marco in Venice*, 90–100.

<sup>49</sup> Hopkins, "Architecture and Infirmity," 185; Dorothy F. Glass, *Romanesque Sculpture in Campania: patrons, programs, and style* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1991).

What is more, the spectacle of ducal ritual in thirteenth-century Venice, paralleling the dramatized ostentation of relics and the eucharist itself in the Latin West, especially following the Fourth Lateran Council<sup>50</sup>, demanded a more theatrical, elevated display of the Doge's person than the authentic Byzantine *metatorion* allowed.

An equally significant innovation for Venice in the thirteenth century was the ostentatious display of material spolia from Constantinople itself within the fabric of San Marco. This was surely part of what Otto Demus has characterized as a "renaissance" of Early Christian art in Venice, motivated by the desire to present itself as legitimate heir to both political and sacred authority from Byzantium<sup>51</sup>. The importance of the pulpits in this larger story is confirmed visually by their inclusion within the mosaics from the 1260s, representing the miraculous reappearance of Mark's relics in the south transept (figs. 7 & 8)<sup>52</sup>. The *Preghiera* mosaic (fig. 7) shows the Venetian citizens, led by the Patriarch of Venice and the Doge, praying for the recovery of Saint Mark's relics, which had disappeared from view by the time the new church was completed in 1094. The miracle itself is shown to the right witnessed by the Patriarch, the Doge and Venetian patricians and their families (fig. 8). What is striking about these new mosaics is the concrete representation of ritual action within the actual basilica of San Marco, including furnishings that were not installed until two centuries later after the miracle was alleged to have taken place. The *Preghiera* mosaic (fig. 7) shows an interior, east-west cross section of the basilica, detailing the arcade with its marble revetment, the barrel-vaulted gallery with its new thirteenth-century balustrades, the five domes, here rearranged on a single axis for the sake of visibility, and finally the eastern apse.

<sup>50</sup> For liturgical change in the West, see Anton Meyer, "Die heilbringende Schau in Sitte und Kult," *Heilige Überlieferung: Festschrift für Ildefons Herwegen* (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinens-ordens, Supplementband), ed. Otto Casel (Munster: Aschendorff, 1938), 234–62; Miri Rubin, *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991). For the broader concerns of display and visibility in the thirteenth and fourteenth century, see Cynthia Hahn, "Visio Dei: Changes in Medieval Visuality," in R. S. Nelson, ed., *Visuality before and Beyond the Renaissance* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 169–196; Michael Camille, "Before the Gaze. The Internal Senses and Late Medieval Practices of Seeing," in Nelson, *Visuality*, 197–223; Suzannah Biernoff, *Sight and Embodiment in the Middle Ages*. (New York: Palgrave-Macmillan, 2002), esp. 133–143.

<sup>51</sup> Otto Demus, "A Renaissance of Early Christian Art in the 13<sup>th</sup> Century in Venice," in Kurt Weitzmann, ed., *Late Classical and Medieval Studies in Honour of A. M. Friend Jnr.* (Princeton: Princeton University Press, 1955), 348–61.

<sup>52</sup> Otto Demus, *The Mosaics of San Marco in Venice* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), II, 27–44; Michelangelo Muraro, "Il pilastro del miracolo e il secondo programma dei mosaici marciani," *Arte Veneta* 29 (1975): 60–65; and Thomas Dale, "Inventing a Sacred Past: Pictorial Narratives of St. Mark the Evangelist in Aquileia and Venice, ca. 1000–1300," *Dumbarton Oaks Papers* 48 (1994): 53–104, esp. 85–88.

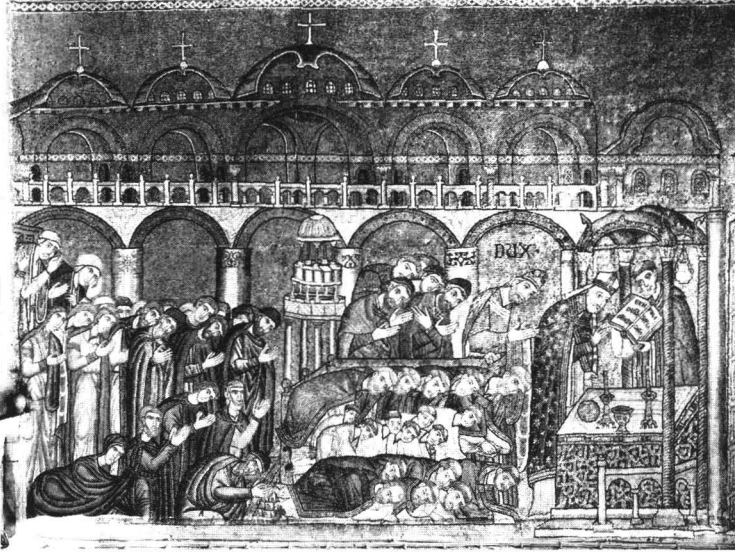


Fig. 7. *Preghiera* mosaic, San Marco in Venice, ca. 1260–1270 (Photo: Courtesy of Image Collections, National Gallery of Art, Washington, D.C.)

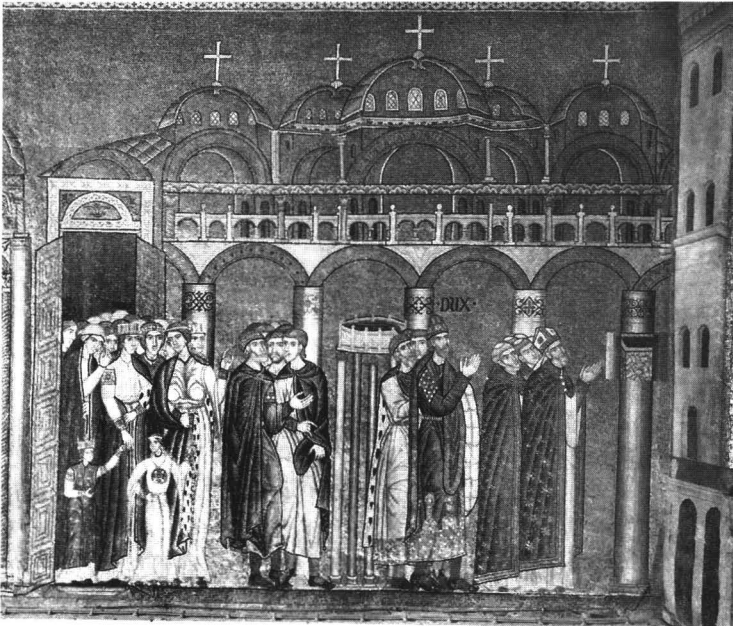


Fig. 8. *Apparition* mosaic, San Marco in Venice, ca. 1260–1270 (Photo: Courtesy of Image Collections National Gallery of Art, Washington, D.C.)

It also includes in the background the newly installed, double-tiered pulpit, complete with cupola, modelled on the ambo of Hagia Sophia. The miracle scene to the right (fig. 8) is represented on the north-south axis of the transept with the central dome overlapping two subsidiary domes to suggest the intersection with the east-west axis at the crossing. In this case, we also see part of the north branch of the narthex to the left, and immediately behind the Doge appears the porphyry *bigonzo*. Here it is as if we are witnessing, not so much the original miracle, but rather a commemorative procession, headed by the patriarch and clergy, and followed closely by the Doge and his counselors with arms outstretched in prayer toward the open pier.

In these two mosaics, then, the two pulpits are “naturalized” as Venetian property, much like the relics themselves, which had been appropriated from the Eastern Mediterranean. Just as the legitimacy of Venice’s possession of the relics was reconfirmed by Mark’s own miraculous intervention, so, it would seem, the theft of precious spolia from Constantinople was authorised by association with the rediscovery of Mark’s relics, as well as the ongoing ritual re-enactments of the miracle in the south transept. The pulpits reconstituted from the material fabric of the Great Church of Constantinople were now properly interwoven into the sacred narrative and ritual performance of the Venetian state. The very material of Byzantine Constantinople — *verde antico* and red porphyry stones — helped sacralize the space and ritual of San Marco, in which the Doge, newly proclaimed as “dominator” of the “one quarter and a half” of the Roman empire, acted like the Byzantine emperor as a “sacred” figure<sup>53</sup>.

### **Камни Венеции рассказывают: материал и функция кафедр собора Сан Марко**

Томас Дэйл

(Университет Висконсин, Мэдисон, США)

В статье предлагается интерпретация двух кафедр собора Сан Марко (Венеция), собранных в XIII в. с использованием *spolia* памятников Константинополя после IV крестового похода. «Архитектурные трофеи» — резные плиты, колонны, капители и скульптурные композиции (бронзовая квадрига, статуя тетрархов из порфира) — широко использованы в Сан Марко как фасадные элементы, что неоднократно отмечалось со времен Отто Демуса. Но венецианцы охотно воспроизводили и внутреннее пространство литургии, и элементы византийского обряда.

<sup>53</sup> On the notion of the Byzantine emperor as “sacred figure” through his priestly role in ritual of the Great Church, see Majeska, “Emperor in his Church.”

В этом они опирались на «чтение» средневековым зрителем не только прямых нарративов и художественных форм, но и использованных материалов, которые были для них полны смысла. Небеса обозначались сиянием золота и драгоценных камней. Редкие типы мрамора, свозимые для украшения Сан Марко со всех концов Восточного Средиземноморья, говорили о власти Венеции над миром, а проконесский мрамор на его полах поэтически интерпретировался как род экфразиса, сравнивавшего мрамор с ледяным морем Космоса до Сотворения мира. Строя мифологию государства, венецианцы обращались к античным артефактам и реликвиям: уже вывоз мошей св. Марка из Александрии (828) возвел короткую историю Византии к эпохе апостолов. Используя части церковных зданий Константинополя в оформлении Сан Марко, воспроизводя текстуру и ритуал Святой Софии в церемониях дождей в своем главном соборе, венецианцы присваивали и сакральное пространство Византии.

Кафедры Сан Марко высоко вознесены на мраморных колонках над главным нефом. Это места публичного совершения священной литургии и государственных обрядов. Южная кафедра — многоугольник из шести порфировых плит (на двух — ранневизантийские рельефы, крест в круге) — известна источникам как *bigonzo*, *percle* или *pergulum maior* (цвет. табл. VIII, 1). Северная (рядом с санктуарием) — двухуровневая, причем ее нижняя площадка ограждена ранневизантийскими плитами с крестами, а верхняя — узкими «абсидиолами» под луковичным посеребренным куполком на колонах (цвет. табл. VIII, 2). *Spolia* датированы VI в. и сравнимы с проконесскими плитами, находящимися *in situ* на внешнем фасаде западной галереи Святой Софии (Стамбул). Имперские ассоциации, связанные с таким материалом как порфир, хорошо известны: с VIII в. византийские императрицы рождали детей в знаменитой палате Porphyra; порфиром обозначали места императора и его наследников в гражданских и церковных сооружениях (ворота Chalke, консисторий Большого Дворца, порог вимы Святой Софии).

В использовании двух видов мрамора: красного порфира и «зеленого порфира» (фессалийского, или *verde antico*) заметны тонкие различия. Пурпурный используют исключительно в оформлении зон императорской семьи, а *verde antico* — для маркировки пространства не только императоров, но и священства: в Святой Софии *verde antico* обрамлял коридор солеи, соединявшей амвон с темплом; четыре его полосы («реки Рая») в полу Святой Софии обозначали места, где процессии останавливались в ключевые моменты праздничных литургий с участием патриарха или императора.

Византийские ритуалы, связанные с *verde antico* и красным порфиром, венецианцы избирательно усваивали. Уже в 1270-х гг. *bigonzo* служила тронным местом дождей при пасхальной литургии; в субботу по Пасхе дож возвращался из Сан Джеминиано в Сан Марко и «следовал к своему месту в *pergole*»; отсюда же он обращался к народу после избрания (не позднее 1268 г.). О. Демус предположил, что церемониальное место дожа восходит к такой особенности Святой Софии, как императорский *метаторион*. И в VI, и в X вв. император при евхаристии находился в «ограде» южного нефа (Силенциарий), часто выходя из *метаториона* в санктуарий для участия в обряде и обмена поцелуями с патриархом, клиром и знатью, а затем — для причащения.

Манго, Мэйнстоун, Маджеска и др. видели *метаторион* позади юго-восточной экседры, где отмечены следы ограды в полу на пространстве  $18.5 \times 3.6$  м между двумя колоннами вдоль стены (рис. 3). Мэтьюс предложил вариант размещения «императорской ложи» в первом от апсиды интерколумнии южного нефа, где отмечены следы квадратной ограды со стороной 8 м вокруг квадратной же основы какого-то сооружения (трона?). Но название *метаторион* связано с передеванием, что предполагает укромность и близость к боковым стенам, а не открытость аркады; кроме того, *метаторион* был связан с триклинием и Святым колодцем снаружи от храма. Кроме нижнего *метаториона* был и верхний, в южной галерее, где императрица в Пасхальное воскресенье слушала обедню и принимала целование от жен придворных; император тоже использовал верхний *метаторион* в некоторые праздничные дни.

*Метаторион* был огражден, подобно солее и санктуарию, резными плитами; Мэйстоун показывает его в восточной ячейке южной стены (рис. 3), а на гравюре южной галереи (Cornelius Loos, 1710) показаны три плиты с крестами *in situ* у стены с мозаикой Деисус (рис. 4).

Возможно, что материал *метаториона* — красный порфир — был вывезен из Константинополя и использован венецианцами для *bigonzo* (они контролировали Святую Софию и патриархию после захвата города во время IV-го крестового похода). Это предположение подтвердило изучение полов Великой церкви (рис. 5). Вероятное место *метаториона* в юго-восточном углу отмечено линией «цоколя», шедшей по прямой линии с запада на восток. Центральная ячейка — 175 см — возможно, для дверей; боковые интерколумнии: 190–200 см — слева, 200 и 185–190 см — справа. Размер правого и левого дальнего интерколумния — 174–170 см — отвечают размеру плит с крестами кафедры Сан Марко. Предполагаемое место верхнего *метаториона* (в южной галерее, см.: рис. 4, б) дает интерколумнии в 180–185; 200 и 210 см. Венецианские плиты нельзя точно связать с конкретными сооружениями, но их размер подходит к *метаторионам* Константинополя, ассоциация материалов которых с имперским церемониалом учтена при оформлении трона дожей.

Использование *verde antico* для нижнего парапета левой кафедры также можно связать с литургическими устройствами Святой Софии. Плиты солеи, соединявшей амвон с темпломом, были из этого материала, а след стилобата из *verde antico* на виме говорит, что и темплон окружал тот же материал. Хотя в Сан Марко нет солеи, из плит *verde antico* устроен род коридора в основании амвонообразной структуры. Более того, сами формы верхнего уровня северной кафедры восходят к амвону Святой Софии VI в.: закругленная стена центрального подиума и *pyrga* — возможно, маленький купол на колонках.

Венецианцы хорошо понимали особенности и сложность функций византийского амвона. На Западе Псалтирь и Ветхий Завет читали всегда с одной кафедры, а Евангелия — с другой. Но левая кафедра, как и амвон Святой Софии, служила и для всех чтений, и для проповеди. *Ritum Cerimoniale* Сан Марко (XVI в.) строго различает левую — кафедру для чтений (*pulpitum lectionum, pulpitum Evangelium*), и правую — для проповеди (*pulpitum maius, pulpitum magnus*).

Если в Венеции одна кафедра была для проповедей и чтений, то *bigonzo*, когда ее не использовал дождь, служила для функций, сравнимых с функциями амво-

на в Византии: для объявления имени дожа после выборов, исполнения мессы в главные праздники и выноса реликвий Страстей Господних. Если патриарх Константинополя выносил на амвон в праздник Воздвижения частицу Животворящего Креста — то каноники Сан Марко показывали реликвии Страстей Господних в Страстную Пятницу и в день Вознесения с собственной порфировой кафедры дожа. О демонстрации реликвий с *bigonzo* говорится в XVI в. (*Ritum Cerimoniale*), но, вероятно, этот обычай возник после латинской оккупации Константинополя, когда венецианцы забрали главные реликвии Страстей из императорской сокровищницы: с 1270-х гг. в распоряжении дождей была Кровь Христова и Животворящий Крест. Martino da Canal подчеркивает, что дож следует византийской практике: император сохранял реликвии Страстей под своей печатью в церкви св. Георгия на Мангане, открывая их верующим для почитания в Страстной четверг и Страстную Пятницу в северном нефе Святой Софии.

Перенеся византийский обряд и сакральное пространство Святой Софии, Венеция лишь очередной раз традиционно позаимствовала прошлое с Востока: до XIV в. она ориентировалась в легитимации исключительно на Второй Рим; хроники писали об основании Венеции в результате вторжения лангобардов с *terrafirma* в VI в. и о защите Византии, благодаря которой Острова смогли создать свой город-государство, а их вождь, дож, удостоился придворных титулов *hypatos*, консул и *dux imperialis*. Ориентация главной церкви государства на юстиниановский пятикупольный крестообразный храм свв. Апостолов была естественной, но византийскую модель изменили в соответствии с западным образцом, введя крипту и возвышенный санктуарий. Творчески преобразовали и литургические устройства: парное размещение амвона и *метаториона* и трансформация замкнутой ограды в открытую высокую кафедру дожа, зрительно уравнивавшую кафедру для чтения Евангелия, диктовалось практикой богослужения в Италии, как и связь двух *ambones* протяженной оградой хора, согласно литургической реформе папы Урбана II (1095). Зрелище обряда дождей в XIII в., возникшее параллельно драматизации выноса реликвий и евхаристии на латинском Западе (особенно после IV Латеранского собора) требовало «сценической», поднятой платформы для дожа, а не традиционного византийского *метаториона*.

Значимой инновацией для Венеции XIII в. стала демонстрация самих споллий Константинополя внутри Сан Марко — часть раннехристианского «ренессанса», вызванного желанием Венеции представить себя наследницей политической и сакральной власти Византии. Значение кафедр визуально подтверждает их включение в 1260-х гг. в программу мозаик в южном трансепте, представляющих чудесное явление мощей св. Марка. Мозаика *Preghiera* (рис. 7) показывает горожан во главе с патриархом и дожем Венеции, молящим о возвращении исчезнувших мощей. Само чудо, наблюдаемое патриархом, дожем и семьями патрициев изображено рядом (рис. 8). Поражает конкретность показа места события: интерьер базилики Сан Марко в оформлении не ранее чем через два столетия после чуда. *Preghiera* дает разрез базилики с запада на восток, детали аркады; галерею со сводом и балюстрадой XIII в.; пять куполов (на одной оси), и восточную апсиду. Включена, на втором плане, и новопоставленная кафедра с куполом, повторяющим купол амвона Святой Софии. Чудо представлено на оси трансепта с центральным куполом над двумя

боковыми, обозначающим средокрестие храма. Видимо, изображена и северная ветвь нартекса слева, а сразу позади дожа — порфировая *bigonzo*. Изображено не столько само чудо, сколько памятная процессия в его память с патриархом, клириками и, позади них, с дожем и советниками.

В этих мозаиках обе кафедры уже «натурализованы» как собственность Венеции. Легитимация владения мощами обоснована самим Марком и его чудом, а похищение *spolia* Константинополя — ассоциацией со вторичным открытием его мощей, также как последующим обычаем воспроизводить чудо в южном трансепте. Кафедры, построенные из материалов Великой Церкви, были вплетены в священное повествование и ритуальное действие государства Венеция. Сами материалы, *verde antico* и красный порфир, помогали освятить пространство и обряд Сан Марко, где дож-*dominator* «одной с половиной четверти» Римской империи, стал, подобно императору Византии, сакральной фигурой.

## «Русский бог»

# О почитании образа св. Николая в Древней Руси<sup>1</sup>

А.М. Лидов

Научный Центр Восточнохристианской культуры, Москва

«Среди прочих святых они больше всего чтут Николая угодника и воздают ему почти божеские почести» — сообщает о русских в 1578 г. итальянец Александро Гваньини<sup>2</sup>, отмечая факт совершенно исключительного почитания св. Николая на Руси, которому поклоняются как Богу. Именование св. Николая «русским богом» встречается и в других свидетельствах иностранцев, которых поражала эта особенность русского православия. Представление о св. Николае как о боге было широко распространено в народной среде, где Никола ассоциировался с древними, еще языческими, божествами; кроме того, известны случаи, когда он почитался как «четвертое» лицо Св. Троицы, а дни его памяти чтились выше основных христианских праздников<sup>3</sup>. На иконах Никола мог изображаться

<sup>1</sup> Работа выполнена в рамках исследовательского проекта «Пространственные иконы в Византии и Древней Руси», поддержанного грантом РФНФ (№ 04-08-00131а).

Первый вариант этой работы был написан для итальянского каталога выставки «Св. Николай. Сокровища искусства Востока и Запада» в Бари. В этом уникальном международном проекте мы с Л.А. Беляевым, как члены научного комитета, отвечали за важнейшую русскую часть экспозиции. Задача статьи состояла в кратком обобщении огромного материала и выделения в нем аспектов, особенно важных в международном контексте и одновременно отражающих направление поисков современной науки, в которой темы почитания образа, роль чудотворных икон и создание сакральных пространств заслуженно занимают все большее место. См.: San Nicola. Splendori d'arte d'Oriente e d'Occidente / ed. M. Bacci. Milano, "Skira", 2006.

<sup>2</sup> "Nicolauum sanctum inter caeteros diuos praecipue venerantur, eumque Divino fere cultu prosequuntur": *Alexandri Gwagnini Veronensis. Omnium Regionum Moscoviae. Descriptio* / Александр Гваньини. Описание Московии / Пер. с лат. и коммент. Г.Г. Козловой. М., 1997. С. 62, 63.

<sup>3</sup> Характерные примеры собраны в книге: *Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского)*. М., 1982. С. 6-16, 118-122.

на месте Христа в центре композиции Деисуса, где к нему с молитвой обращается сама Богоматерь<sup>4</sup>. Известна псковская икона XIV в., на которой Никола держит в левой руке раскрытое евангелие с надписью «Евангелие от Николы...»<sup>5</sup>. Иконы с изображением св. Николая были настолько широко распространены и почитаемы, что иностранцы в XVII в. могли назвать любую икону «николаем (mikola)», используя личное имя святого как собирательное обозначение православного образа<sup>6</sup>.

Естественно, такое почитание сложилось не сразу. Образ и культ св. Николая приходят на Русь из Византии, в которой традиция почитания этого святого вполне сложилась ко времени официального принятия Русью христианства. Первое свидетельство о почитании этого святого старейшая летопись приводит под 882 г.: в нем говорится о строительстве церкви св. Николая на могиле Аскольда в Киеве<sup>7</sup>. Литературный образ святого складывается на основе самых разных источников<sup>8</sup>. Интересно, что наиболее распространенное в византийском мире Житие св. Николая, составленное в конце X в. Симеоном Метафрастом, появляется в русских рукописях лишь на рубеже XIV–XV вв. Раньше было переведено так называемое «Иное житие» (в греческой традиции «Житие Николая Сионского»), в котором св. Николай, епископ Мир Ликийских в IV в., отождествляется с Николаем, епископом Пинарским и игуменом Сионского монастыря в VI в. Однако самые древние рассказы о св. Николае, представляющие собой собрания чудес, появляются уже в русских рукописях XII в. Большую роль в создании образа играли богослужебные тексты, отсылающие к тем или иным эпизодам из легендарной биографии святого.

В XI в. и в Византии, и в Древней Руси св. Николай воспринимался как один из самых важных православных святых. Не случайно, что его образ появляется в мозаиках главного собора новокрещенной страны — Святой Софии в Киеве (середина XI в.). Он показан в нижнем регистре алтарной апсиды, среди восьми самых почитаемых святых епископов (цвет. табл. IX, 1). По близости к алтарю и расположению в центре композиции, он приравнен к самому св. Василию Великому, который, как создатель православной литургии, особо выделялся в алтарной иконографической

<sup>4</sup> См. также: Святой Николай Мирликийский в произведениях XII–XIX столетий из собрания Русского музея. СПб., 2006. №12. С. 64, 65.

<sup>5</sup> Государственная Третьяковская Галерея. Древнерусское искусство X — нач. XV вв. Т. 1. М., 1995. № 29. С. 93.

<sup>6</sup> Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. С. 14.

<sup>7</sup> Ипатьевская летопись. ПСРЛ. Т. 2. С. 16, 17.

<sup>8</sup> Пак Н.В., Соловьева И.Д. Житие святого Николая Чудотворца и его отражение в древнерусской письменности и иконописи XI–XVII вв. // Святой Николай Мирликийский в произведениях XII–XIX столетий из собрания Русского музея. СПб., 2006. С. 17–20. Новый индекс текстов о св. Николае в древнерусских рукописях см.: Крутова М.С. Святой Николай Чудотворец в древнерусской письменности. М., 1997.

программе. Образ св. Николая, представленного фронтально, в рост, в полном епископском облачении, благословляющим и с Евангелием в левой руке, был, несомненно, создан одним из греческих мозаичистов, украсивших собор. Для нас он важен как древнейший сохранившийся образ святого на Руси. Это изображение отразило ранний этап формирования византийской иконографии, когда хорошо известный с XII в. тип аскета с удлинённым лицом и высоким лбом еще не сложился. Николай показан с крупными чертами и округлым «простым» лицом, напоминающим образы на византийских иконах X в., например, на известной синайской иконе со святыми на полях<sup>9</sup>. Русь получает сложившийся иконографический тип, который впоследствии изменяется в соответствии с развитием всей византийской традиции.

Исключительное место св. Николая в русской традиции во многом было связано с особой исторической ситуацией конца XI в. и важнейшим событием — перенесением мощей св. Николая из Мир Ликийских в Бари в 1087 г. Всего несколько лет спустя, в 1092 г. на Руси был установлен особый праздник Перенесения мощей св. Николая в Бари. Событие представляется исключительным не только по быстроте усвоения новой религиозной традиции из далекой Апулии, но и потому, что Константинопольский патриархат, в юрисдикции которого находилась Киевская митрополия, рассматривал перенесение мощей скорее как незаконное похищение святыни, нежели повод для празднования. На Руси, напротив, всячески подчеркивалось, что Перенесение явилось освобождением великих христианских реликвий из мусульманского плена, которое могло совершиться лишь по Божественному промыслу.

По мнению ряда исследователей, решающую роль в учреждении нового праздника и исключительном почитании св. Николая Мирликийского на Руси, сыграл Ефрем, митрополит Переяславля, который с 1091 г. в течение нескольких лет реально управлял Русской церковью, замещая отсутствовавшего в это время Киевского митрополита<sup>10</sup>. При Ефреме устанавливаются особые отношения между Киевом и Римом с одновременным ослаблением влияния Константинополя, что было отчасти определено и политическим кризисом, который переживала византийская империя. В эти годы ведутся интенсивные переговоры о примирении церквей, а в 1091 г. в Киеве появляется посольство папы Урбана II, который пытается установить прямые отношения с Киевом в обход Константинополя<sup>11</sup>. Частью этого политического проекта могло быть появление на Руси дра-

<sup>9</sup> *Лидов А.М.* Византийские иконы Синая. № 9. М.; Афины. 1999. С. 52, 53.

<sup>10</sup> *Хрусталева Д.Г.* Разыскания о Ефреме Переяславском. СПб., 2002. С. 375–377.

<sup>11</sup> *Leib V.* Rome, Kiev et Byzance à la fin du XIe siècle. Rapports religieux des latins et des gréco-russes sous le pontificat d'Urban II (1088–1099). Paris, 1924.

гоценного папского дара — частицы новообретенных мощей Николая Чудотворца, которые рассылаются из Бари по всему христианскому миру<sup>12</sup>.

Вероятно, по инициативе Ефрема Переяславского создается текст русской версии «Слова на Перенесение мощей», возникшей на основе латинской Хроники Никифора, написанной сразу после появления мощей св. Николая в Бари на основе свидетельств участников событий. Знаменательны внесенные редакторские изменения. В отличие от Никифора, русский автор подчеркивает сугубо мирный и добровольный характер изъятия мощей святого в Мирах<sup>13</sup>, стремясь придать событию характер «святого деяния». Предположительно, в рамках того же «большого проекта» могли быть составлены отдельная Служба на память святого и записаны новые русские чудеса Николы, которые возникли не позднее рубежа XI–XII вв. и являются бесценным источником информации о самом раннем периоде культа святого в Древней Руси. Из пяти чудес, которые, по мнению исследователей, были созданы на Руси<sup>14</sup>, отметим два, прямо связанных с историческими реалиями Киева XI–XII вв. и существовавшими там иконами св. Николая.

В «Чуде о половце» рассказывается, как некий киевлянин отпустил пленника-половца (представителя тюркских кочевых племен, постоянно нападавших на город), которого заставил поклясться перед образом Николы в том, что он заплатит за себя выкуп. Половец нарушает клятву, после чего ему несколько раз является Никола, наказывая за невыполнение обещания. Под впечатлением от видений святого и под влиянием родственников, считающих Николу «русским богом», половец приносит выкуп. Примечательно, что данное чудо отражает не только конкретные детали киевской жизни, но и древнюю византийскую традицию принесения клятвы перед почитаемой (чудотворной) иконой, которая становится своего рода гарантом выплаты долга<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> В Никоновской летописи говорится: «прииде Феодор Грек митрополич от папы из Рима и принесе много мощей святых» (ПСРЛ. Т. IX. С. 116). Однако в Степенной Книге прямо указывается на принесение мощей именно Николая Мирликийского из Бари (ПСРЛ. Т. XXI. С. 174). Примечательно, что до XVIII в. в России не существует документальных подтверждений существования реликвий св. Николая.

<sup>13</sup> *Чоффари Дж.* Перенесение мощей святителя Николая в латинских источниках XI в. и в русских рукописях // *Правило веры и образ кротости... Образ св. Николая, архиепископа Мирликийского, в византийской и славянской агиографии, гимнографии и иконографии.* М., 2004. С. 135–163; *Cioffari G.* La leggenda di Kiev. Bari, 1980.

<sup>14</sup> Сказания «Чудо о возвращении проданного ковра», «Чудо о спасении от наказания слуги Епифания», «Чудо о спасении утонувшего ребенка», «Чудо о половце», «Чудо о трех иконах».

<sup>15</sup> Одной из самых известных была икона Христа Антифонита в Софии Константинопольской, пользовавшейся широкой известностью и на Византийском Востоке, и на Латинском Западе

Не менее интересно и «Чудо об утонувшем ребенке». Некая семья киевлян возвращалась с религиозного праздника на лодке по Днепру, уснувшая жена уронила в реку своего младенца, который сразу утонул. Потрясенный горем отец молит о помощи св. Николая, вспоминая совершенные им ранее чудеса. Услышав молитвы, Николай Чудотворец той же ночью извлекает младенца живым из воды и кладет его на галереях собора Софии Киевской перед своей иконой. Рано утром, после открытия дверей запертого на ночь собора, ребенок был обнаружен, счастливые родители опознали утонувшее дитя, а киевский митрополит в честь произошедшего чуда совершил праздничное богослужение, подобное тем, которые совершались в дни памяти св. Николая. Икона, упомянутая в Сказании, прославилась как чудотворная и получила имя «Николы Мокрого», для нее в восточной части северной галереи Софийского собора был сделан особый придел<sup>16</sup>.

«Чудо о младенце» и особое почитание иконы «Николы Мокрого» оказали значительное влияние на всю древнерусскую традицию. В частности с ними предание связывает исключительное почитание Николы в Великом Новгороде и на всем Русском Севере. Согласно преданию, больной новгородский князь Мстислав Владимирович, слышавший о чудесах от мошей св. Николая в Бари, а также о чуде со спасенным младенцем в Софии Киевской, послал за чудотворной иконой «Николы Мокрого» в Киев<sup>17</sup>.

Однако буря на озере Ильмень заставила послов высадиться на острове Липна, недалеко от Новгорода, где после бури была обнаружена плавающая в воде круглая икона св. Николая, в которой послы узнали киевский образ «Николы Мокрого». После молитвы перед обретенным образом Николы и окропления себя святой водой, полученной от омовения иконы, князь Мстислав исцелился и дал обет построить для иконы большой храм (рис. 2). По точному свидетельству летописи, собор Св. Николая на Дворище (княжеском дворе), занявший центральное положение на торговой стороне города, напротив Новгородского кремля, был заложен в 1113 г., несколько лет спустя после обретения иконы (рис. 3).

<sup>16</sup> О приделе и иконе не существует каких-либо точных средневековых свидетельств. Совокупность данных позволяет считать, что придел и чудотворная икона уже существовали на рубеже XI–XII вв. Еще в 1917 г. в этом приделе у столба находилась чудотворная икона Николы Мокрого, по всей видимости, поздняя копия, хотя некоторые авторы XIX в. полагали, что доска этой несохранившейся до наших дней иконы — древняя (*Шероцкий К. В.* Киев. Путеводитель. Киев, 1917. С. 78).

<sup>17</sup> В Сказании говорится, что в одну из ночей святой явился князю во сне («в ризах, яко же на иконе написан») и повелел послать в Киев, где в галереях находится икона св. Николая «круглая доска», освятить воду от иконы (омыть чудотворную реликвию), которой «покропитися» для исцеления. При этом святой показал размер изображения и повелел всегда помнить о своей иконе. Предание дошло до нас в рукописной записи XVII в., однако существуют аргументы в пользу его древности и связи с реальными событиями XII в.



Рис. 2. «Никола Круглый» со сценами Сказания об обретении иконы. Новгородский музей-заповедник. XIX в.

На самом месте обретения, пустынном острове Липна, был поставлен в 1292 г. каменный храм, по преданию, сменивший деревянную церковь (рис. 4). В создании двух николевских храмов, на дворе исцеленного князя и на месте чудесного обретения «приплывшей» иконы, нельзя не увидеть особый иеротопический замысел — создание двух взаимосвязанных сакральных пространств, отмечающих постоянное присутствие и покровительство Новгородской земли со стороны Николая Чудотворца. Доминирующее положение Николо-Дворищенского собора в сакральной топографии Новгорода специально подчеркнуто на известной иконе XVI в. «Видение пономаря Тарасия», где этот храм выделен не только размерами, но и изображением на его фасаде образа св. Николая (цвет. табл. IX, 5). Примечательно, что эти два сохранившиеся до наших дней храма оказали существенное влияние на развитие всей новгородской архитектуры<sup>18</sup>.

С двумя главными новгородскими храмами были связаны и две про-

<sup>18</sup> Булкин В. А. Никольские храмы Древней Руси // Святой Николай Мирликийский в произведениях XII–XIX столетий из собрания Русского музея. СПб., 2006. С. 6, 7. В XIV–XV вв. храмы, посвященные св. Николаю возводятся в Новгороде очень часто,



Рис. 3. Николо-Дворищенский собор.  
XII в.



Рис. 4. Церковь Николы на Липне около  
Новгорода. XIII в.

славленные чудотворные иконы. Круглая икона св. Николая, обретенная на Липне, почиталась в Николо-Дворищенском соборе. Сейчас в Новгородском музее хранится древняя реплика с чудотворной иконы<sup>19</sup> (цвет. табл. IX, 6). Видимая живопись относится к XV–XVI в., однако, по мнению реставраторов, сама доска более раннего времени. С древней иконы изготавливались копии для других храмов, которые сохраняли «священный» размер первообраза и редчайшую круглую форму. Византийских икон такого типа не сохранилось, но они, несомненно, существовали, о чем свидетельствуют миниатюры рукописей и изображения в монументальной живописи IX–XII вв. Круглая форма *imago clipeata* не только связывала образ с триумфальными императорскими портретами, но и подчеркивала мысль, что икона есть «печать Господня», созданная не волей человека, но божественным промыслом<sup>20</sup>.

Другая важнейшая новгородская икона была создана через два года

значительно превышая по количеству церкви любым другим святым, что, впрочем, характерно и для других русских центров.

<sup>19</sup> Смирнова Э.С. Круглая икона св. Николая Мирликийского из новгородского Николо-Дворищенского собора. Происхождение древнего образа и его место в контексте русской культуры XVI в. // Древнерусское искусство. Русское искусство позднего средневековья: XVI в. М., 2003. С. 314–340.

<sup>20</sup> Об образе печати в аргументах иконопочитателей см.: Kessler H. Spiritual Seeing. Picturing God's Invisibility in Medieval Art. Philadelphia, 2000. P. 60–63, 64–87.



Рис. 7. Алекса Петров. Икона «Никола Липенский» из храма Николы на Липне. Новгород 1294 г. Новгородский музей-заповедник.

после закладки храма Николы на Липне в 1294 г. Это редчайший случай, когда нам известно имя мастера древней иконы — Алекса Петров, сохранившееся в пространной надписи на нижнем поле иконной доски<sup>21</sup> (рис. 7). Огромная икона должна была служить главным храмовым образом на удаленном острове Липна, задуманном как священное место паломничества. С этой точки зрения икона может быть осмысленна как некий памятник, произошедшему здесь чуду. Отсюда подчеркнуто торжественный и даже праздничный характер образа, синтезирующего самые разные художественные традиции. Наряду с византийскими и собственно новгородскими чертами, исследователи давно отметили характерные особенности иконы, сближающие ее с современным позднероманским и готическим искусством

Западной Европы. Это, в первую очередь, касается изображения одеяний св. Николая и Христа на центральном поле иконы, а также необычных пропорций главного образа, не имеющего прямых аналогий ни в русском, ни в византийском искусстве. При этом стиль изображений святых на полях иконы идеально вписывается в новгородскую традицию XIII в., а иконографическая программа «Николы Липенского» восходит к византийским образцам X в.<sup>22</sup>

В Новгороде этот образец воплощала выдающаяся икона конца XII в. «Св. Николай из Новодевичьего монастыря», в начале XVI в. перевезенная из Новгорода в Москву, и сейчас хранящаяся в Третьяковской галерее<sup>23</sup> (рис. 8). Она является самой ранней сохранившейся русской иконой с по-

<sup>21</sup> Смирнова Э.С. Икона 1294 г. мастера Алексы Петрова // Древнерусское искусство: Зарубежные связи. М., 1975. С. 103; Она же. Живопись Великого Новгорода. Середина XIII—начало XV вв. М., 1976.

<sup>22</sup> Гладышева Е.В. Иконографическая программа иконы «Никола» Алексы Петрова // Искусствознание: Журнал по истории и теории искусства. Вып. 1/98. М., 1998. С. 102–111.

<sup>23</sup> Государственная Третьяковская Галерея. С. 54–57.

ясным изображением святителя, которое на протяжении многих столетий было на Руси, как и в Византии, самым распространенным иконографическим типом св. Николая. Святой представлен в полном епископском облачении, благословляющим и с кодексом Евангелия в правой руке. Такой образ воспринимался как богослужебный и одновременно указующий на роль святого как защитника веры и отца Церкви.

Этот символический аспект образа св. Николая иногда был подчеркнут размещением по сторонам от лика, как на иконе «Николы Липенского», изображений Христа и Богородицы, вручающих святому знаки его епископского достоинства — Евангелие и омофор. Эта особенность изображений св. Николая уникальна в византийской иконографии святых<sup>24</sup>. Она не просто кон-



Рис. 8. Икона «Св. Николай из Нововичьего монастыря». Новгород. Конец XII в. ГТГ

центрирует внимание на литургическом смысле образа, но и подтверждает высочайший статус св. Николая в православной иерархии святости как рукоположенного на истинное служение самим Христом и Богородицей. Эту же мысль о высшем служении воплощают образы святых на полях, представленные по чинам, от апостолов на верхнем поле, к святым епископам ниже и далее к святым мученикам, среди которых показаны первые русские святые — князья Борис и Глеб. Они создают образ всей Церкви, сослужащей св. Николаю.

Иногда образы святых более конкретны, как например, в медальонах на центральном поле другой знаменитой новгородской иконы «Николы из

<sup>24</sup> Эта особенность традиционно объясняется одним из эпизодов Жития, в котором говорится, что св. Николай, защищая православную веру на Никейском соборе, ударил еретика Ария, и за этот проступок, по приказу императора, был лишен епископского сана и брошен в темницу, где ему явились Христос и Богородица, возвратившие святому епископские инсигнии. Однако само предание появляется в русских рукописях лишь в XV в. Источником для древних икон служила византийская иконография, сложившаяся в XII в. и восходящая к совершенно иному эпизоду из житийного текста «Vita Compiliata» IX в.



Рис. 9. Икона «Никола из Духова монастыря». Новгород. XIII в. ГРМ

Духова монастыря»<sup>25</sup>, сейчас находящейся в Русском музее в Петербурге (рис. 9). Глобальные экклесиологические смыслы органично уживаются в этом характерно новгородском образе с патрональным заказом. По всей видимости, изображенные в медальонах святые соименны членам семьи заказчика.

Важная особенность ранней русской иконографии св. Николая — изображение в центре верхнего поля пустого трона покрытого тканью, так называемой «Этимасии (Hetimasia)» или «Уготованного престола», на который воссядет Спаситель в день Страшного суда. Эта деталь вводит в образ эсхатологические смыслы, напоминает о роли Николы как заступника и защитника всех грешных

христиан перед высшим Судией. Эсхатологический, погребальный аспект культа Николы получил исключительное развитие на Руси, где утвердилась традиция заgrabных «Посланий св. Николаю»<sup>26</sup>. В правую руку умершего лежащего в гробу вкладывалось особое письмо св. Николаю, в котором священник удостоверял святого, что умерший является православным христианином и ему отпускаются все грехи, в которых он не успел покаяться при жизни. Интересно, что в русской религиозной культуре св. Николай воспринимается как «привратник», пропускающий в Царство Небесное, то есть получает роль, которая в западноевропейской традиции принадлежит апостолу Петру.

Эта особенность позволяет объяснить широчайшее распространение образов Николы на маленьких каменных, часто двусторонних, иконках, которые на Руси с древнейших времен носили на груди в особом мешочке в качестве защитного амулета и своеобразной реликвии. Встречаются

<sup>25</sup> Смирнова Э.С. Живопись Великого Новгорода. С. 23–32, 150–156; Шалина И.А. Икона «Святой Никола» из Свято-Духова монастыря: Литургический смысл и экклесиологизация образа // Древнерусское искусство: Русь. Византия. Балканы. XIII в. СПб., 1997. С. 356–376.

<sup>26</sup> Об этом как об удивительной особенности русского христианства сообщают многие иностранные путешественники. См.: Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. С.122–125.

композиции, в которых эсхатологический символизм образа специально подчеркнут, как например, в иконках, где образ Николы окружают семь спящих отроков Эфесских, чудесным образом проснувшихся после трехвекового сна (в византийской традиции они символизировали пребывание в загробном мире и грядущее воскресение из мертвых)<sup>27</sup>.

Именно с ролью посредника при переходе в иной мир связывают появление образа Николы в центре верхнего ряда на псковских иконах «Сошествия во ад» (православный вариант «Воскресения Христа»), которые, как предполагают, служили надгробными образами, напоминаящими о грядущем воскресении из мертвых<sup>28</sup> (цвет. табл. IX, 10). Вероятно, понимание Николы как святого посредника и главного заступника за

умершего перед Богом определило расположение его образов и житийных циклов в южных приделах (боковых алтарных капеллах, диаконниках), в которых совершались заупокойные службы<sup>29</sup>. Самый ранний сохранившийся в русской традиции пример дают росписи Ферапонтово, созданные в 1502 г. знаменитым иконописцем Дионисием, который внес в заупокойную тему дополнительные смысловые акценты (рис. 11). Так, сцена «Перенесения мощей в Бари» из цикла св. Николая была расположена вблизи от погребения основателей монастыря.

С начала XIV в. на Руси получают распространение иконы св. Николая с житийным циклом на полях, следуя византийской традиции подобных икон, сложившейся к началу XIII в. Обычно сцены располагаются в исторической последовательности от рождества святого до изображения



Рис. 11. Дионисий. Св. Николай и сцены житийного цикла. Росписи Никольского придела собора монастыря в Ферапонтово. 1502 г.

<sup>27</sup> Ряд важных примеров XIII–XIV вв. собраны в книге: *Рындина А.В.* Древнерусская мелкая пластика. М., 1978. рис. 1, 2, 4, 8. См. также: Государственная Третьяковская Галерея. Древнерусское искусство X — нач. XV вв. . № 102. С. 205.

<sup>28</sup> *Шалина И.А.* Псковские иконы «Сошествия во ад». О литургической интерпретации иконографических особенностей // Восточнохристианский храм. Литургия и искусство / ред. А.М. Лидов. СПб., 1994. С.248–250.

<sup>29</sup> *Она же.* Образ святителя Николая в литургической, погребальной и иконографической традиции // Правило веры и образ кротости... С. 426–428.

его кончины или «Перенесения мощей в Бари». Интересно, что последняя сцена отсутствует в самых древних циклах на иконах Новгорода и Русского Севера, но появляется во второй половине XIV в. в памятниках связанных с Москвой на последнем или предпоследнем месте в цикле. Не существовало единого литературного источника, но исследования показывают, что иконописцы активно использовали «Иное житие», к которому восходят сюжеты «Рождества», «Чуда в купели», «Приведение во учение», «Исцеление сухорукой», «Поставление в чтеца, диакона и священника», «Чудо о древе», «Чудо кладези» и ряд других<sup>30</sup>. Но также они обращались к Житию Симеона Метафраста, тексту так называемого «Хождения» и разнообразным сказаниям о чудесах, как византийским, так и русским. До XVI в. практически не встречаются точно повторяющиеся по составу и расположению циклы. Можно думать, что художники использовали всевозможные источники, включая богослужебные тексты и другие иконы, имевшиеся перед глазами, создавая уникальные тематические композиции, которые, несомненно, являлись особой сферой творчества.

Важно подчеркнуть, что не исторически последовательное повествование было в этих циклах главным. Сцены жития создают своего рода обрамление для главного образа, они прославляют деяния святого по принципу литургических песнопений, которые звучали в пространстве перед конкретной иконой<sup>31</sup>. Подобно гимнографическим текстам, иконография не только прославляла святого, но и выделяла особые грани его святости, например, роль св. Николая как защитника веры, заступника в самых разных обстоятельствах и чудотворца. Сцены жития обретали свою подлинную жизнь в контексте звучащих песнопений — реальном богослужебном пространстве, в котором сама икона становилась своеобразным действующим лицом. Этот богослужебный смысл был подчеркнут и в иконографии циклов, включавших в себя целый ряд изображений внутреннего пространства храмов и литургического действия.

С XVI в. легко заметить тенденцию к увеличению общего числа сцен и детализации отдельных композиций, что особенно ярко проявляется в русском искусстве XVII в. Создаются подробно иллюстрированные рукописи, такие как знаменитое «Житие святого Николая» XVI в. из собрания Большакова, которые могли быть использованы иконописцами в качестве книги образцов (иконописного подлинника)<sup>32</sup>. Знаменательно, что в эту эпоху существует тенденция к унификации циклов, контрастирующая с предшествующей эпохой. Период позднего средневековья отличает стремление

<sup>30</sup> Пак Н.В., Соловьева И.Д. Житие святого Николая Чудотворца... С. 17–20.

<sup>31</sup> Bortoli C. Les icônes hagiographiques russes de la seconde moitié du XIIIe au début du XVe siècle // Revue des études slaves. (1998) LXVI/4. P. 827–832; Лидов А.М. Византийские иконы Синая. М.; Афины, 1999. С. 110.

<sup>32</sup> Cioffari G. La leggenda di Kiev.

к централизации культа Николы в Москве как столице растущего русского государства. В XVI в. в Московский Кремль переносятся наиболее почитаемые чудотворные иконы св. Николая со всей русской земли, и особенно из Новгорода, в течение столетий доминировавшего в почитании Николы на Руси<sup>33</sup>. Это было не только знаком политической победы Москвы, но и попытка создания центра высшей святости и чудотворной силы в столице русского государства, претендующего на статус Нового Константинополя, Второго Иерусалима и Третьего Рима. Унификация иконографии и прославление общегосударственных святых было частью этого грандиозного проекта. Существенно, что большинство икон св. Николая восходят к тому или иному чудотворному образу, приобретая дополнительную силу за счет повторения знаменитого прототипа, чуда от которого известны всей стране<sup>34</sup>.

В этой связи характерна история «Николы Великорецкого». В далекой Вятке на р. Великой прославилась чудесами небольшая поясная икона Николы. В 1555 г. по приказу Ивана Грозного этот чтимый образ был принесен в Москву, где помещен в главный Успенский собор Кремля и установлен напротив митрополичьего места. В новопостроенном Покровском соборе (храме Василия Блаженного) на Красной площади «Николе Великорецкому» был посвящен один из алтарей. Как сообщают летописи, сам митрополит Макарий, владевший мастерством иконописца, поновил образ, с которого стали делать многочисленные копии, точно повторяющие размер и иконографию оригинала. Видимо, тогда же была сделана рама с унифицированным житийным циклом из 8 сцен, который так же часто воспроизводился без изменений<sup>35</sup> (рис. 12). Образ, изначально появившийся в далекой провинции, стал одним из самых распространенных образов Николы и своего рода государственным символом, освященным авторитетом царской власти и неразрывно связанным с сакральным пространством Московского Кремля<sup>36</sup>. Расходившиеся по всей Руси иконы-списки с «Ни-

<sup>33</sup> В 1502 г. привозят древнейшую «Круглую икону», несколько позже «Николу из Новодевичьего монастыря», в том же столетии «Николу в житии» из Вяжишского монастыря. Об этом явлении см.: *Смирнова Э.С.* Круглая икона св. Николая Мирликийского... С. 314–340.

<sup>34</sup> Свидетельства русских летописей о чудотворных иконах св. Николая собраны в новой книге: *Реликвии в Византии и Древней Руси: письменные источники* / Ред.-сост. А.М. Лидов. М., 2006. С. 410–415.

<sup>35</sup> *Пивоварова Н.В.* Иконография святого Николая Чудотворца и ее отражение в древнерусской художественной традиции // Святой Николай Мирликийский в произведениях XII–XIX столетий из собрания Русского музея. СПб., 2006. С. 15; *Нечаева Т.Н.* Иконография Великорецкого образа святителя Николая Чудотворца в русской иконописи XVI в. // *Правило веры и образ кротости...* С. 439–455.

<sup>36</sup> *Щенникова Л.А.* Чудотворные иконы Московского Кремля // *Христианские реликвии в Московском Кремле* / Ред.-сост. А.М. Лидов. М., 2000. С. 233.



Рис. 12. Никола Великорецкий с житием в 8 клеймах.  
Последняя четверть XVI в. ГРМ

колы Великорецкого» иногда получали на местах прославление как особые чудотворные иконы. Такова история «Никола Бабаевского», названного так по чуду обретения иконы на весле от плота («бабайке»). В согласии с древней традицией, на месте обретения новой иконы был основан Николо-Бабаевский монастырь (около Костромы), ставший еще одним важным центром почитания святого. Такие монастыри, соборы, сельские и кладбищенские храмы, бесчисленные придорожные часовни создавали своего рода сеть, покрывавшую всю русскую землю. Известные по литературным сказаниям и устным преданиям многочисленные чудотворные иконы Никола становились объектом паломничества, во многом формируя сакральную топографию всей страны.

Интересно, что особые иконографические типы св. Николая называли по прославленным чудотворным иконам, хотя историческая связь между ними трудно доказуема. Так иконографический тип Николая, стоящего в рост и благословляющего отставленной правой рукой, а в левой



Рис. 13. Никола Зарайский с житием.  
Первая четверть XIV в. Новгород. ГРМ

державшего Евангелие, с XVI в. на Руси называли «Зарайским (Зараским)» и связывали с преданием о древней чудотворной иконе, привезенной в 1225 г. из Корсуни (Херсонес в Крыму) и затем прославившейся в городе Зарайске около Рязани. Однако в основе подобных изображений Николая, распространенных уже в XIV в. (рис. 13), лежит не конкретный образ, а византийский иконографический тип, представляющий святого как бы в момент совершения литургии, когда архиерей благословляет верующих распростертыми руками в центре храма. Особый, литургический по происхождению, вариант изображения соединился в сознании верующих с конкретной чудотворной иконой, широко известной благодаря литературным сказаниям<sup>37</sup>.

Другой образ Николы в рост с распростертыми руками получил назва-

<sup>37</sup> Лихачев Д. С. Повести о Николле Зараском — Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI–первая половина XIV вв. Т. 1. Л., 1987. С. 332–337.



Рис. 14. Никола Можайский с житием в 12 клеймах.  
XVI в. ГРМ

ние «Можайский» (рис. 14). В этой иконографии святой держит поднятый обнаженный меч и в левой руке — модель города, обнесенного стеной. Согласно преданию известному с XVI в., Никола предстал в таком образе во время одной из осад города Можайска, явившись в видении над городским собором и как бы указывая, что он берет город под свою особую защиту. Устрашенный грозным видом святого неприятель бежал, а благодарные жители города создали скульптурное изображение чудесного явления. Однако иконографический тип появляется раньше формирования сказания, не позднее XIV в. Некоторые связывают его появление с более древним типом «Никола Зарайского», однако изображение святых «с мечом и городом» отсутствует в византийской иконографии. Скорее всего, имеет место переосмысление западноевропейской традиции изображений епископа-воина с мечом в руке. Такие образы иногда располагались в нишах над воротами городов.

Знаменательно, что до наших дней сохранился древнейший чудотворный образ города Можайска, который представляет собой скульптуру

XIV в., сейчас хранящуюся в Третьяковской галерее<sup>38</sup> (рис. 15). До XIX в. этот образ хранился в надвратном храме над входом в город Можайск, являясь своего рода палладиумом — градозащитной реликвией (первоначально он мог располагаться в открытой нише над воротами). Изображения «Николы Можайского» известны как в живописных, так и в скульптурных иконах, которые получили огромное распространение с середины XVI в., когда правомерность почитания таких икон была официально подтверждена церковными властями<sup>39</sup>. Деревянные резные иконы «Николы Можайского» размещались не только в городских храмах и деревенских часовнях, но и на развилках дорог, иногда в глубине леса. Этот особо почитавшийся в народе образ в определенном смысле охранял всю страну, формируя сакральное пространство «Святой Руси». Традиция существовала до начала XVIII в., когда скульптурные иконы были официально запрещены указом Петра Первого.



Рис. 15. Никола Можайский. Деревянная скульптура. XIV в. ГТГ

По мнению исследователей, древнейший скульптурный образ «Николы Можайского» возник под влиянием скульптурного изображения из базилики св. Николая в Бари<sup>40</sup>. Речь идет о серебряной чеканной рельефной иконе, которая была установлена сербскими королями на рубеже XIII–XIV вв. на алтарном престоле в нижней церкви — крипте базилики св. Николая, непосредственно над его реликвиями<sup>41</sup>. Образ из Бари мог стать

<sup>38</sup> Государственная Третьяковская Галерея. Древнерусское искусство X — начало XV вв. № 92. С. 196–198.

<sup>39</sup> Летописи сообщают, что, когда в 1540 г. во Псков были принесены две деревянные резные (скульптурные) иконы Николы и св. Параскевы, возникло волнение, связанное с сомнением в возможности почитания таких «идолообразных» икон. И только после того, как Новгородский архиепископ Макарий совершил публичное поклонение этим образам, они были признаны псковичами. ПСРЛ. Т.5. С.109, 110.

<sup>40</sup> Рындина А.В. Основы типологии русской деревянной скульптуры «Никола Можайский». Икона и святые мощи // Искусство христианского мира. Вып. VI. М., 2002. С. 99–114.

<sup>41</sup> Cioffari G. Gli zar di Serbia, la Puglia e S.Nicola. Una storia di santita e di violenza. Bari,



Рис. 16. Перенесение мощей св. Николая в Бари. Клеймо русской иконы XVI в. Новгородский музей

источником одного из самых ярких явлений древнерусской культуры. Касаясь темы Бари в древнерусской культуре, нельзя не отметить, что образ этого города занимал заметное место в пространстве позднесредневековых храмов. В иконописи XVII–XIX вв. большое распространение получили изображения «Перенесения мощей св. Николая в Бари», основывающиеся на традиции более ранних житийных сцен<sup>42</sup> (рис. 16). Иконы изготовлялись как небольшого размера, предназначенные для положения на аналой для поклонения в день праздника «Перенесения мощей» 9 мая, так и большие образы, которые часто располагались в нижнем ряду иконостаса, особенно в многочисленных храмах св. Николая. Хотя не много русских средневековых паломников

могло побывать у мощей св. Николая в Бари, образ этого далекого города, приобретший черты полусказочного, благословенного града, постоянно присутствовал в русском мифо-поэтическом и художественном сознании, нашедшем отражения в сказаниях, духовной поэзии и иконографии.

## “The Russian God”. The Veneration of the Image of St Nicholas in Medieval Russia

*Alexei Lidov*

(Research Center for Eastern Christian Culture, Moscow)

The perception of St Nicholas (Nikola) as a god was widely spread in Late Medieval Russia, and even got to extremes. Sometimes he was worshipped as the “fourth” person of the Holy Trinity, the days dedicated to his memory were more revered than the main feasts

---

1989. Р. 93–95; *Томич-де Муро В.* Српске иконе у цркви св. Николе у Барију, Италија // Сборник за ликовне уметности. 1966. № 2. С. 107–126. В 1682 г. серебряная икона была переплавлена.

<sup>42</sup> *Шалина И.А.* Сцена «Перенесения мощей св. Николая» в древнерусской иконографии // Искусство христианского мира. Вып. VI. М., 2002. С. 89–98.

and, moreover, on icons St Nicholas could be depicted in the center of the Deesis replacing Christ, with the Virgin addressing prayer to him. In the 14<sup>th</sup>-century icon from Pskov he is holding an open Gospel inscribed "Gospel according to Nicholas...". Icons of St Nicholas were so widespread and revered that foreigners in the 17<sup>th</sup> century used the word "mikola" to denote Orthodox icons in general.

The worship of St Nicholas reached Rus' from Byzantium even prior to the official Christianization (it is known that a church dedicated to him was built above the grave of Prince Askold in Kiev). Stories of the miracles worked by St Nicholas appeared in Russian manuscripts in the 12<sup>th</sup> century, then his "Another Life" appeared, and only later at the turn of the 15<sup>th</sup> century the most popular Byzantine Life of St Nicholas by Simeon Metaphrastes (late 10<sup>th</sup> century) was translated.

As early as in the 11<sup>th</sup> century, St Nicholas was one of the most important saints. The earliest mid-11<sup>th</sup> century mosaic image of this saint in St Sophia Cathedral in Kiev, made by Greek masters, reflects the early stage of the Byzantine iconography of the Saint (Pl. IX, 1). It was juxtaposed in the iconographic program with the image of St Basil the Great, the creator of the Orthodox liturgy. After the translation of the relics of St Nicholas from Myra in Lycia to Bari (1087), the Saint gained an exceptional place in the Russian tradition. Very soon after the translation (1092 г.), a special feast was established in Rus' to celebrate the deliverance of the holy relics from Muslim captivity. A special role in this was played by the Metropolitan Ephrem of Pereyaslav: from 1091 he was head of the Russian Church, he participated in the talks with the papal envoys and could have received a relic of St Nicholas as a gift from the Pope. Probably, he initiated the creation of the Russian text of the Translation of the Relics to Bari (based on the Latin Chronicle of Nicephorus), the memorial service of the Saint, the records of the new Russian miracles of St Nicholas (no later than the turn of the XI–XII cc.). Of these five miracles, two were directly connected with the contemporary Kiev and the most famous icon of St Nicholas. The icon mentioned in the "Miracle of the drowned child" became known as the miracle-working icon of St Nicholas the Wet (Nikola Mokryi): it was venerated at a special side-altar in the galleries of Saint Sophia Cathedral.

The miracle and the icon of Nikola Mokryi were especially revered in Novgorod and in the Russian North, as shown in the legend about the recovery of the Prince Mstislav Vladimirovich (fig. 2), who made a vow to build the St Nicholas Cathedral (begun in 1113) at the Prince's Court in Novgorod (fig. 3) and a wooden church (rebuilt in stone in 1292) on Lipna islet (fig. 4). The dominating position of the cathedral in the sacred topography of Novgorod can be seen on the well-known 16<sup>th</sup> — century icon Vision of Tarasius the Sacristan, where the cathedral is distinguished by its size and by the image of St Nicholas on the façade (Pl. IX, 5).

These churches, marking the sacred space of Novgorod, had two renowned miraculous icons: the round one, found on Lipna, was worshipped in the cathedral at the Prince's Court; extant replicas preserved the size and the rare shape of the prototype (Pl. IX, 6). The other icon of 1294 by the Master Aleksa Petrov (fig. 7) was venerated in the church on Lipna. It shows elements of West European art of the Romanesque/Gothic period, even though the side images of saints are in Novgorod style, and the iconographical features go back to the 10<sup>th</sup> century Byzantine programs.

The Byzantine style in Novgorod was embodied in the icon of St Nicholas of the

Novodevichy Convent (end of the 12<sup>th</sup> c., brought to Moscow in the 16<sup>th</sup> c.) (fig. 8). This is the earliest Russian icon of the type that was the most popular one in Rus and Byzantium: an upper body image of the benedictory St Nicholas, in bishop's vestments and with the Gospel. Sometimes the symbolism was accentuated through depicting, on either side of the image of St Nicholas, the Christ and Our Lady who present the Saint with bishop insignia. This is a unique feature in Byzantine iconography, and proves the paramount status of St Nicholas in the Orthodox hierarchy of saints as the one ordained by the Christ and Our Lady. The side images of saints depict apostles, bishops and martyrs, — the image of the Church in concelebration of St Nicholas. Sometimes specific saints were depicted (patron saints of the buyer's family members?) as on the 13<sup>th</sup>-century icon of St Nicholas from the Monastery of the Holy Ghost (now in the Russian Museum, St. Petersburg) (fig. 9).

A specific feature of the early Russian iconography of St Nicholas was the Hetoimasia in the center of the upper part, denoting the Seat of the Savior on the Doomsday. It shows the role of St Nicholas as intercessor for the Christians. The funerary aspect of the cult was especially strong in Rus: St Nicholas was perceived as the "gatekeeper" of the Kingdom of Heaven. A special Epistle was believed to be addressed to him: it was placed into the right hand of the deceased as proof of absolution for the sins that the deceased person had not had the time to confess. Hence the especial popularity of small stone icons of St Nicholas worn around the neck (eschatological symbolism could be accentuated through depicting the Seven Sleepers of Ephesus around the image of St Nicholas). The appearance of St Nicholas in the center of the top row on Pskov (possibly tomb) icon "The Descent into Hell" (Pl. IX, 10) was connected with his role as intercessor for the deceased. The icons and hagiographic cycles of St Nicholas were placed in the south side-chapels, or in the diaconicon, where the funeral services were held. The earliest examples in Rus are the paintings by Dionysius at Ferapontovo, 1502 (fig. 11).

In the beginning of the 14<sup>th</sup> c., icons of St Nicholas with hagiographic cycle on the margins appeared in Rus (in Byzantium this type had evolved by the beginning of the 13<sup>th</sup> c.). Until the 16<sup>th</sup> c., there was no set structure for these compositions, and the scenes were taken freely from written sources. The hagiographic scenes around the main image celebrated the saint like a liturgical chant; the icon became a participant of the church service.

In the 16<sup>th</sup> c., the cult of Nikola was "appropriated" by Moscow. The most revered miracle-working icons of St Nicholas were brought there, including the ones from Novgorod. In the 16<sup>th</sup> and especially in the 17<sup>th</sup> c. the total number of scenes and details on the margins increased. Richly illustrated manuscripts like the 16<sup>th</sup>-century Life of St Nicholas from Bolshakov's collection could have been used as models. The unification of the iconography and the new all-national status of the holy relics were part of the grandiose project focused on establishing Moscow as the seat of supreme holiness. The city aspired to the status of New Constantinople, Second Jerusalem and the Third Rome.

Now there were copies of the miracle-working icons of St Nicholas. One of those, Nikola Velikoretsky (fig. 12), was moved in 1555 under the order of Ivan the Terrible from Vyatka to the Cathedral of the Assumption in the Kremlin. Metropolitan Makary himself restored the icon. A special altar was dedicated to it in the Cathedral of the Intercession on the Red Square. A frame was made, depicting the hagiographic cycle. The copies that were made retained the size and the iconography. Thus, an image from a far-away province became a national symbol. Sometimes the copies of Nikola Velikoretsky became hallowed as new miraculous icons (Nikola Babayevsky). All of Rus was covered with a network of

monasteries, cathedrals, rural churches, roadside chapels of St Nicholas, and the miraculous images, goals for pilgrims, formed the sacred topography of the land.

The iconographic types of St Nicholas were named after the renowned miraculous icons, yet the historic connection between them has not been proven. The image of the standing saint extending his right hand in benediction and holding the Gospel in his left hand is known from the 16<sup>th</sup> c. as Nikola Zарaisky (from the name of the town, Zарaisk); the image was associated with the old legend about the miraculous icon brought from Chersonese in 1225. However, such images of St Nicholas were already encountered in the 14<sup>th</sup> c. as, for example, the early 14<sup>th</sup>-c. icon of Nikola Zарaisky from Novgorod (now at the State Russian Museum, St Petersburg (fig. 13), which reflects the Byzantine iconographic type showing the saint in liturgy.

Another image of the standing St Nicholas with arms outstretched is Nikola Mozhaisky like on the 16<sup>th</sup>-c. icon (now at the State Russian Museum, St Petersburg (fig. 14). The saint holds a raised sword and, in the left hand, a model of a walled city. The legend (known since the 16<sup>th</sup> c.) says that this was the way St Nicholas appeared before the enemy during the siege of Mozhaisk, and the grateful townsfolk created a sculptured image of the miracle. However, the type had appeared in iconography prior to the legend, no later than in the 14<sup>th</sup> c. (Byzantium had no images of saints with sword and town, and the new image is connected with the West European tradition of depicting a bishop warrior with a sword in his hand). The earliest miraculous image is the 14<sup>th</sup>-century sculpture from the Tretyakov gallery (fig. 15); until the 19<sup>th</sup> century it stood in the church over-the-gates of the Mozhaisk fortress to protect the town from the enemy. The carved Nikola Mozhaisky became extremely popular after the middle of the 16<sup>th</sup> c., when the Church had officially approved the worship of such images. They were encountered not only in churches and chapels, but also at road junctions and sometimes in the depths of woods, where such images protected the sacred space of the "Holy Rus".

It is possible that the Nikola Mozhaisky sculpture appeared under the influence of the silver-framed icon (turn of the 13<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> cc.) donated by Serbian kings, and placed above the altar in the crypt of the St Nicholas Basilica in Bari. The image of the city of Bari itself acquired a place in late medieval Russian churches: in the 17<sup>th</sup>-19<sup>th</sup> cc., scenes of the Translation of the Relics of St Nicholas to Bari became popular (this scene was not encountered in the earlier cycles; it appeared in the second half of the 14<sup>th</sup> c. on items connected with Moscow). Seldom did a medieval Russian pilgrim reach the relics of St Nicholas in Bari, yet the fairytale-like image of this blessed faraway city found its way into the Russian mythology, and was manifested in legends, spiritual poetry and iconography (fig. 16).



# Новые данные о процессе христианизации Древнерусского государства

*В.Я. Петрухин*

*Институт славяноведения РАН, Москва,*

*Т.А. Пушкина*

*Московский государственный университет*

Начальная эпоха распространения христианства на Руси была связана с распространением христианских древностей по преимуществу в дружинных погребальных комплексах середины — третьей четверти X в. до официального крещения Руси при Владимире Святославиче (988 г.) в сети узловых пунктов Древнерусского государства — в городах и на погостах. Около десяти лет назад авторы посвятили этим древностям — крестам-привескам и свечам в погребальных комплексах специальную статью<sup>1</sup>. За прошедшую декаду были сделаны новые находки, относящиеся как к предыстории русского христианства, так и к начальной стадии христианизации в конце X — начале XI вв., проливающие свет на исторические детали процесса христианизации.

К особой категории находок, характеризующих начальные этапы христианизации, относятся монеты, как византийские (с христианскими изображениями) — их носили как иконки, так и восточные, на которых наносили граффити — кресты. Сводку этих находок дал в недавней статье В. Седых<sup>2</sup> (рис. 1); скандинавский сравнительный материал с граффити (крестами и молоточками Тора) приведен в работе Э. Миккельсена<sup>3</sup>. Не-

<sup>1</sup> *Petrukhin V., Pushkina T.* Old Russia: the earliest stages of Christianization // Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaubenswechsel im Ostseeraum während des 8.-14. Jahrhunderts. Bd. 2. Stuttgart, 1997. P. 247–258.

<sup>2</sup> *Sedykh V.N.* On the funktion of coins in graves in early medieval Rus // Russian History. 2005. V. 32. Nos. 3–4. P. 471–478.

<sup>3</sup> *Mikkelsen E.* Handel — misjon — religionsmøter. Impulser fra buddisme, islam og kristendom i Norden 500–1000 e. Kr. // Viking. 2002. Fig. 14–16.

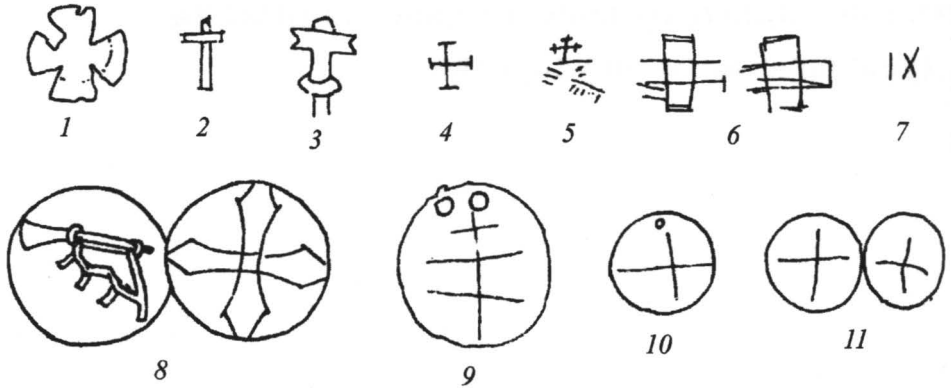


Рис. 1. Привески со знаками креста. По В. Седых

давно саманидский дирхем с прочерченным изображением четырехлопастного креста был обнаружен среди гнёздовских находок (рис. 2). Потоки монет контролировала и распределяла как на Руси, так и на Севере Европы княжеская дружина, религия которой становилась синкретичной на международных путях. Е.А. Мельникова<sup>4</sup> заметила, что на двух восточных монетах из Швеции изображения креста сочетались с руническими надписями — именем популярного в эпоху викингов бога-громовника Тора<sup>5</sup>. Схожая конфессиональная ситуация имела место в дохристианской Руси: русская дружина, заключавшая договор с греками в 944 г., была разделена на две части — язычники клялись именем громовника Перуна в Киеве, христианская русь — в церкви Ильи в Константинополе. Конструктор «Повести временных лет», посчитавшего, что и церковь Ильи в 944 г. располагалась в Киеве, основывалась на современных ему реалиях начала XII в. — по «протоколу» договора русь должна была клясться христианскими святынями в Константинополе<sup>6</sup>. Эту дохристианскую эпоху и можно считать собственно эпохой «двоеверия»: христианские символы часто оказывались результатом «импровизации», использовались монеты с сакральными изображениями, кресты вырезались из дирхемов, изображались граффити. Причем, иногда на бытовых предметах. Таким предметом, например, оказалась костяная рукоять, украшенная граффито в виде молоточка Тора и двух крестов<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Мельникова Е.А. Скандинавские рунические надписи. М., 2001. С. 108, 111.

<sup>5</sup> Ср.: Mikkelsen E. Handel — misjon — religionsmøter.

<sup>6</sup> Ср.: Малингуди Я. Терминологическая лексика русско-византийских договоров // Славяне и их соседи. Вып. 6. М., 1990. С. 90.

<sup>7</sup> Пескова А.А. О древнейшей на Руси христианской реликвии // Ладога и Глеб Лебедев. Восьмые чтения памяти Анны Мачинской. Сб. статей. СПб., 2004. С. 160.

Для начальной стадии христианизации — середины и второй половины X в. характерны крестовидные подвески из листового серебра в Гнёздове, Киеве, Тимереве<sup>8</sup>; в течение последних лет география этих находок расширилась: новые находки происходят из некрополя Пскова<sup>9</sup> (Яковлева 2004. С. 78) и с территории Искоростеня (Правобережье Днепра)<sup>10</sup> (рис. 2; 3, 6).

К этому же начальному периоду и несколько более позднему можно относить кресты-привески так называемого скандинавского типа. А.А. Спицын, условно поименовавший на основании известных ему аналогий кресты с тремя «шариками» на концах скандинавскими, датировал их XI–XII вв.<sup>11</sup> В настоящее время большее признание получила дата, предложенная почти 40 лет назад М.В. Фехнер: конец X/начало XI — XII вв.<sup>12</sup> Однако некоторые новые находки позволяют датировать появление этого типа крестов на Руси более ранним временем: серединой-второй половиной X в. Два серебряных крестика скандинавского типа были найдены в Гнёздове: один в составе клада, зарытого на территории селища в 50-х гг. X в., второй на городище, в слоях второй половины — конца X века<sup>13</sup> (рис. 3, 1, 2).

А.А. Спицын писал, что крестики скандинавского типа неизвестны среди киевских древностей. В конце 1980-х — начале 2000 гг. три аналогичные привески были обнаружены при раскопках киевских погребений. Первая (серебряная) происходит из женского камерного погребения второй половины X в., вторая (тоже из серебра) найдена в позднем детском погребении, датированном авторами раскопок X в., а бронзовая подвеска-крестик происходит из погребения, которое разрушило совершенное ранее

<sup>8</sup> В том числе вырезанные из дирхемов (*Petrukhin V., Pushkina T. Old Russia*); В женском погребении № 459 тимерева некрополя помимо креста, вырезанного из дирхема, обнаружено крестовидное навершие балтской булавки, превращенное в крестовидную подвеску (*Фехнер М.В., Недошивина Н.Г. Этнокультурная характеристика Тимеревского могильника по материалам погребального инвентаря // СА. 1987. №2. С. 80*). Такая же подвеска обнаружена в Изборске, но не описана В.В. Седовым (*Седов В.В. Изборск в раннем средневековье. М., 2007. рис. 387, 2*).

<sup>9</sup> *Яковлева Е.А. Охранные раскопки на Старовознесенском раскопе в околном городе Пскова. Открытие камерного захоронения X в. //Археологические открытия 2003 года. М., 2004. С. 78.*

<sup>10</sup> *Зоценко В., Звіздецький Б. Типологія та хронологія артефактів «скандинавського» типу із розкопок Стародавнього Искоростеня //Русь на перехресті світів (міжнародні впливи на формування давньоруської держави IX XI ст.). Чернівці 2006. С.76, рис. 6. В статтю детально охарактеризовані находки крестиків із листового срібра.*

<sup>11</sup> *Спицын А.А. Владимирские курганы //ИАК. Вып. 15. СПб. С. 117.*

<sup>12</sup> *Фехнер М.В. Крестовидные привески «скандинавского типа» //Славяне и Русь. М., 1968.*

<sup>13</sup> Раскопки Т.А. Пушкиной, 2006 г.

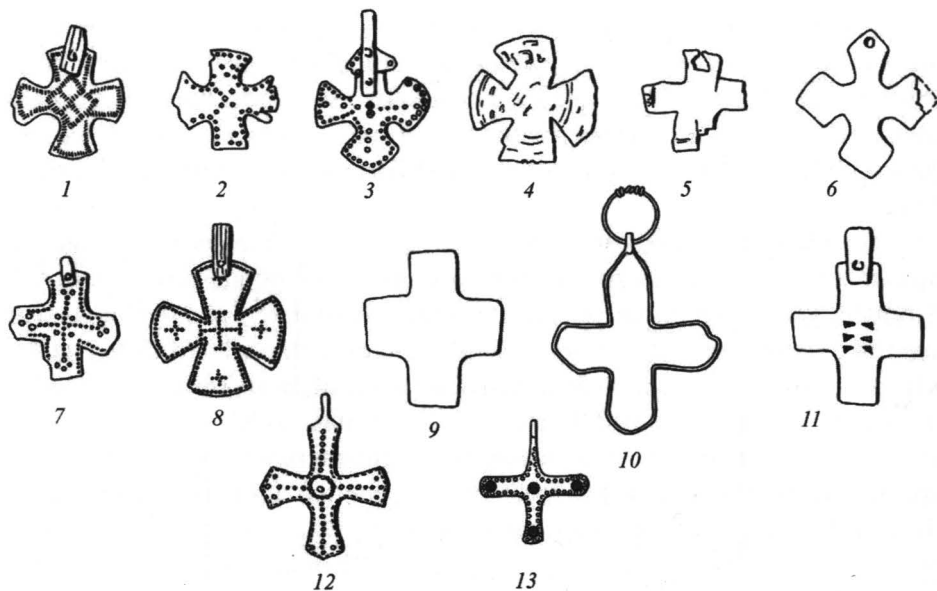


Рис. 2. Крестообразные подвески из листового серебра  
 1 — Искоростень; 2-3 — Киев; 4-5 — Тимерево; 6-9, 11, 12 — Гнёздово;  
 10 — Удрай; 13 — Шестовицы

него в конце X — начале XI вв.<sup>14</sup> (рис. 3, 3)<sup>15</sup>. Ныне очевидно и наличие их производства в Киеве, где при раскопках обнаружена бронзовая литейная формочка для изготовления привесок из легкоплавкого свинцово-оловянистого сплава<sup>16</sup>.

Крест «скандинавского типа» (рис. 4) известен и из старых раскопок в Саркеле: С.А. Плетнева<sup>17</sup>, предположила что этот крест и другие находки христианских древностей из Саркела, взятого войсками Святослава в 960-е гг., свидетельствуют о христианизации населения крепости во второй половине XI в. Датировка, однако, должна быть уточнена с учетом других

<sup>14</sup> *Ивакин Г.Ю.* Погребения X — первой половины XI вв. из раскопок Михайловского Златоверхого монастыря (1997–1999) // *Русь в IX — XIV веках. Взаимодействие Севера и Юга.* М., 2005; С. 287–289, рис. 8, 21; 9, 20; *Боровский Я.Э., Калюк О.П.* Дослідження кийівського дитинця // *Стародавній Київ.* Київ. 1993.. С. 9, рис. 5)

<sup>15</sup> *Ивакин Г.Ю.* Погребения X — первой половины XI вв. из раскопок Михайловского Златоверхого монастыря (1997–1999) // *Русь в IX–XIV вв. Взаимодействие Севера и Юга.* М., 2005. С. 287–289. рис. 8, 21; 9, 20; *Боровский Я.Э., Калюк О.П.* Дослідження кийівського дитинця // *Стародавній Київ.* Київ, 1993. С. 9. рис. 5.

<sup>16</sup> *Енисова Н.В., Сарачева Т.Г.* Древнерусские ювелирные инструменты из цветных металлов (результаты химико-технологического исследования) // *КСИА.* Вып. 220. М., 2006.. С. 89.

<sup>17</sup> *Плетнева С.А.* Древнерусский город в кочевой степи. Воронеж, 2006. С. 239

древнерусских находок: другую крестовидную подвеску Плетнева вообще отнесла (по традиции) к дохристианским амулетам (см. ниже)<sup>18</sup>. Фрагмент креста того же типа обнаружен в напластованиях XI — начала XII в. в Изборске<sup>19</sup>. Концентрация крестов «скандинавского типа» в земле радимичей и во Владимир-Суздальском ополье указывают на интенсивность ранних процессов христианизации в этих важных для Киева регионах<sup>20</sup>. Предполагается византийское происхождение крестов «скандинавского типа»<sup>21</sup>.

Более редкими оказываются находки древнейших крестов-реликвариев (энколпионов), произведенных в византийских или болгарских мастерских X — XI вв., точные места и история обнаружения которых достоверны. К их числу относятся: три бронзовых энколпиона с гравированным и литыми изображениями, происходящие из культурного слоя гнёздовского поселения второй половины X — начала XI вв.<sup>22</sup> (рис. 5, 1), неболь-

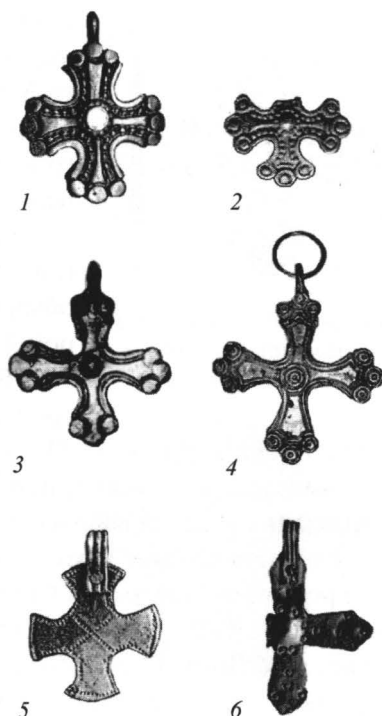


Рис. 3. Кресты-тельники и подвески из листового серебра.  
1-2 — Гнёздово; 3 — Киев; 4 — Подгорицы; 5 — Искоростень; 6 — Псков

<sup>18</sup> Крестовидные подвески Саркела отличаются от тех, которые известны в более ранних салтовских погребениях бассейна Северского Донца (ср. *Аксенов В.С.* Крестовидные подвески и проблема распространения христианства среди населения салтовской культуры бассейна Северского Донца // *Хазарский альманах*. Вып. 2. Харьков 2004); одна из этих подвесок напоминает обломок крестовидного навершия булавы балтского типа (ср. *Аксенов В.С.* Указ. соч. рис. 1; *Jansson I.* Dress Pins of East Baltic Type Made on Gotland // *Archaeology East and West of the Baltic*. Ed. by I. Jansson. Stockholm, 1995. P. 88–89) — такой обломок использовался в качестве креста в упомянутом (сноска 8) тимереvском комплексе, в одном из курганов С.-Петербургской губернии (Курганы С.-Петербургской губернии в раскопках Ивановского Л.К. МАР №20. табл. V, 6.

<sup>19</sup> *Седов В.В.* Указ. соч. С. 393–394.

<sup>20</sup> *Петрухин В.Я.* Начало этнокультурной истории Руси IX–XI вв. М., Смоленск. С. 238–239.

<sup>21</sup> *Petrukhin V., Pushkina T.* Op. cit. P. 255.

<sup>22</sup> *Асташова Н.И.* Энколпион из Гнёздова // *СА*. 1974, № 3; *Мурашева В.В.* Византийские связи Гнёздова (по материалам раскопок пойменной части поселения) // *Груды II (XVIII) Всероссийского археологического съезда в Суздале*. Т. II. М., 2008. Один из крестов найден при случайных обстоятельствах. О последней находке, связанной с рас-



Рис. 4. Крест «скандинавского» типа из Саркела.  
По С.А. Плетневой

шой, не несущий изображений реликварий, обнаруженный в развале постройки первой четверти X в. в Ладоге<sup>23</sup> (рис. 5, 2) и серебряный литой крест (рис. 5, 3), дополнительно украшенный гравировкой и чернением, из Углича (слои 950 — первая четверть XI в.)<sup>24</sup>.

Наконец, каменный поставной крест (рис. 6), превращенный в крестик-подвеску, был обнаружен в слоях второй половины X в. в Старой Ладоге<sup>25</sup>.

Все рассмотренные выше находки демонстрируют роль традиционных центров Руси — Киев, Гнёздово, Ладога и Псков — и русской дружины (кресты в камерных гробницах) в процессах христианизации. По новым данным ранняя христианизация охватывала районы Верхнего Поволжья (помимо Тимерева об этом свидетельствует находка в Угличе), мятежный (по отношению к Киеву) регион правобережья Среднего Днепра (находка в Искоростене) и два новых — важных для становящегося государства региона на юго-востоке в бассейне Дона (Саркел/Белая вежа) и юго-западе, на Волыни (будущая Галицкая земля) (см. карту, рис. 7). Интересно, что в камерной гробнице конца X в. в Подгорцах на Волыни обнаружены кресты-привески того же типа, что и в Саркеле/Белой веже (рис. 3, 4). Одна категория находок не поддается однозначной интерпретации и датировке в отечественной историографии: круглые подвески с прорезными крестами<sup>26</sup>, суммарно датированные XII–XIII вв., иногда не увязываются с христианским культом (как новгородская находка — М.В. Седова именovala ее «прорезной монетовидной привеской»<sup>27</sup> и упоминавшаяся находка из Саркела (рис. 8) (отнесенная С.А. Плетневой к «саркельским ритуальным предметам»)<sup>28</sup>. Аналогии им известны в Византии<sup>29</sup>. Аналогичная новгородской прорезная крестовид-

попками пойменной части поселения, смотри статью В.В. Мурашевой в настоящем сборнике.

<sup>23</sup> Пескова А.А. О древнейшей на Руси христианской реликвии //Ладога и Глеб Лебедев. Восьмые чтения памяти Анны Мачинской. Сб. статей. СПб, 2004. С. 157–183.

<sup>24</sup> Томсинский С.В. Серебряный крестик-энколпион (из раскопок 2001 г. в Угличе//Ладога и ее соседи в эпоху средневековья. СПб, 2002. С. 263–267. С. 263–267, рис. 1)

<sup>25</sup> Кирпичников А.Н., Сарбабянов В.Д. Ладога — древняя столица Руси. СПб., 1996. С. 170–171; Пескова А.А. О древнейшей на Руси христианской реликвии. С. 161.

<sup>26</sup> Ср.: подборку Н.Г. Недошивиной — Древняя Русь. Быт и культура. М., 1997. Табл. 103, 43, 44.

<sup>27</sup> Седова М.В. Ювелирные изделия древнего Новгорода. М., 1981. рис. 14, 1.

<sup>28</sup> Плетнева С.А. Древнерусский город в кочевой степи. Воронеж, 2006. рис. 83, 2.

<sup>29</sup> Davidson G.R. The minor objects, Corinth. 1952. V.XII. PL. 111, 2090–2092.

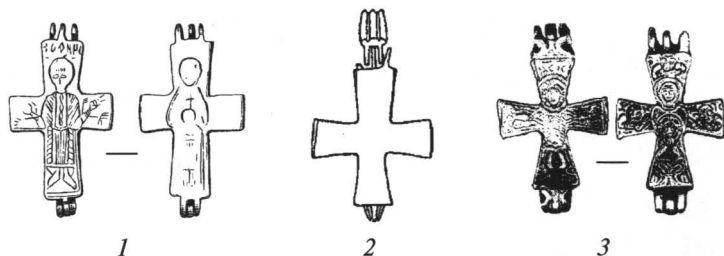


Рис. 5. Кресты-реликварии. 1 — Гнёздово; 2 — Ладога; 3 — Углич

ная привеска обнаружена в Галиче<sup>30</sup>, находка же прорезной привески в парном погребении из камерной гробницы в Подгорцах<sup>31</sup> (см. карту, рис. 7) позволяет удревнить появление этих христианских амулетов до конца X в.

В современной историографии дискуссионными остаются проблемы христианизации Новгорода. Ранние своды не сообщают подробностей о крещении Новгорода, своды XV в. упоминают Акима Корсунянина как первого епископа, поставленного Владимиром. В литературе популярной остается романтическая формулировка «Иоакимовской летописи», привлеченной В.Н. Татищевым, о крещении Новгорода «огнем и мечом»; Иоакимовская летопись считается большинством исследователей компиляцией местного историка конца XVII в., составленной в период возрождения новгородского летописания при патриархе Иоакиме; однако следы пожара в Новгороде, обнаруженные при раскопках и датируемые 972–989 гг.э. вдохновляют современных исследователей на то чтобы усматривать исторические реалии за формулировками «Иоакимовской летописи»<sup>32</sup>. В слое пожара была обнаружена бронзовая привеска — крест с т.н. «грубым» изображением распятия (рис. 9). Крест был отнесен к скандинавским изделиям М.В. Седовой<sup>33</sup>; В.В. Седов даже предполагал моравское происхождение



Рис. 6. Каменный крест из Ладоги

<sup>30</sup> Населення Прикарпаття і Воліні за доби розкладу первіснообщинного ладу та в давньоруський час. Київ, 1976. рис. 57, 29.

<sup>31</sup> Там же. С. 174. рис. 57, 36.

<sup>32</sup> Ср.: Янин В.Л. Летописные рассказы о крещении новгородцев (о возможном источнике Иоакимовской летописи) // Русский город. Исследования и материалы. Вып. 7. М., 1984. С. 40–56.; Мусин А.Е. Христианизация Новгородской земли в IX–XIV вв. Погребальный обряд и христианские древности. СПб., 2002. С. 97.

<sup>33</sup> Седова М.В. Ювелирные изделия древнего Новгорода. рис. 13, 3.

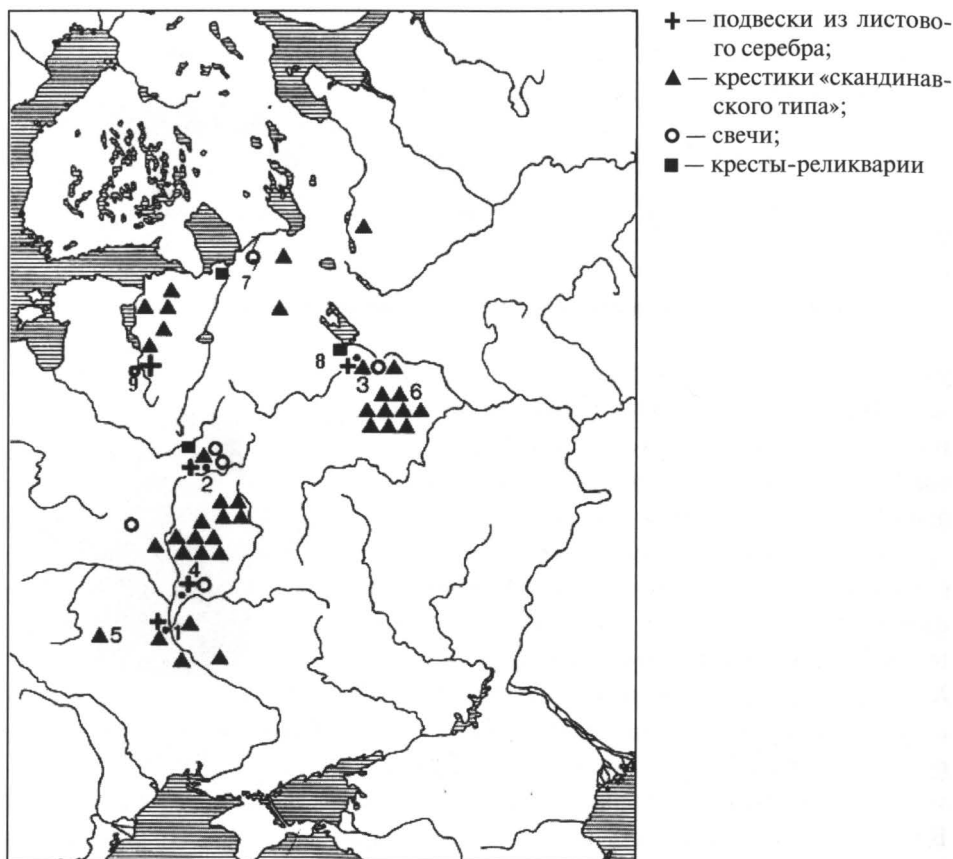


Рис. 7. Распространение находок:

1 — Киев; 2 — Гнёздово; 3 — Тимерево; 4 — Шестовица; 5 — Подгорцы; 6 — Владимирские курганы; 7 — Старая Ладога; 8 — Углич; 9 — Псков

таких крестов. Аналогии кресту действительно имеются и в Швеции<sup>34</sup> и на Дунае<sup>35</sup>, хотя нельзя игнорировать их вероятное византийское происхождение<sup>36</sup>. Новгородский пожар мог иметь отношение к социальным и даже конфессиональным конфликтам последней четверти X в., но вряд ли вдохновил составителя предания о крещении новгородцев на расхожую книжную формулу о крещении «огнем и мечом».

<sup>34</sup> *Fulgesang S.H.* A Critical Survey of Theories on Byzantine Influence in Scandinavia // *Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaubenswechsel im Ostseeraum während des 8.-14. Jahrhunderts.* Bd. 1. 1997. P. 39.

<sup>35</sup> *Lovag Zs.* Mittelalterliche Bronzegegenstände des Ungarischen Nationalmuseums. Budapest, 1999. Abb. 28–35.

<sup>36</sup> Ср.: *Fulgesang S.H.* A Critical Survey of Theories on Byzantine Influence in Scandinavia. P. 39–41.

Начальная история христианства на Руси связана с описанным в летописи неканоническим обрядовым актом. «Могилы» (курганы) последних языческих князей были раскопаны в 1044 г. при Ярославе Мудром: «Выгребоша князя, Ярополка и Ольга, сына Святослава, и крестиша кости ею, и положиша я в церкви святыя Богородица» — Десятинной<sup>37</sup>. Неканоничность этого акта Ярослава Мудрого (крещение умерших было запрещено Карфагенским собором) является предметом обсуждения: допускают, что Ярополк и Олег приняли «оглашение» при жизни их бабки Ольги<sup>38</sup>. Но возможно, задачи создания усыпальницы всего княжеского рода имели и более прагматический и специфически «древнерусский» характер: Ярополк и Олег, равно как Борис и Глеб, погибли в распрях между братьями — членами княжеского рода, тех распрей, главным участником (и даже инициатором) которых был победивший и добившийся единовластия в Русской земле Ярослав. Так или иначе, он устранил своих соперников-братьев, но не отменил родового характера княжеской власти на Руси: единственное, что могло сохранять порядок и целостность Русской земли — это братняя любовь и подчинение старшему брату, киевскому князю; такой «завет» Ярослав, по летописи, оставил своим сыновьям-наследникам. Ярослав «объединил» в усыпальнице Десятинной церкви распадающийся княжеский род — инициаторов и жертв первой усобицы. Ф.Б. Успенский<sup>39</sup> исследовал скандинавские параллели акту крещения костей умерших правителей: Харальд Синезубый, креститель Дании перенес прах своего отца Горма из большого кургана в Йеллинге в погребальную камеру под полом сооруженной там церкви<sup>40</sup>;

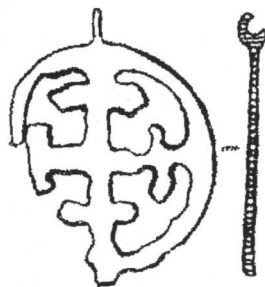


Рис. 8. Круглая подвеска с прорезным крестом из Саркела



Рис. 9. Крест «с грубым изображением Распятия». Новгород

<sup>37</sup> ПВЛ. СПб., 1986. С. 104.

<sup>38</sup> Макарий, митрополит Московский и Коломенский. История русской церкви. Книга вторая. М., 1995. С. 59.

<sup>39</sup> Успенский Ф.Б. Крещение костей Олега и Ярополка в свете русско-скандинавских культурных взаимосвязей // Норна у источника судьбы. Сб. статей в честь Е.А. Мельниковой. М., 2001. С. 407–414.

<sup>40</sup> Останки были изъяты при этом без разрушения кургана; вход в камерную гробницу короля был тщательно заделан. Боле того, рядом был возведен курган кенотаф, в

так же, по всей вероятности, поступили с останками неизвестного датского конунга, погребенного в ладье в Ладбю (X в.): богатый инвентарь кургана был не тронут — изъяты лишь останки умершего. Наиболее ранний пример посмертного крещения, видимо, являет королевский некрополь VII в. в Саттон Ху, Восточная Англия: в знаменитом погребении в ладье под курганом не было обнаружено останков короля, хотя его вооружение и прочий инвентарь остались нетронутыми — предполагалось, что курган представлял собой кенотаф (или даже содержал трупосожжение)<sup>41</sup>. Курган, однако, принадлежал королю Редвальду (ум. 617), который сохранял двоеверие — принял крещение, но не отказался от языческого культа; его же сыновья стали ревностными христианами (Беда 2, XV) и, видимо, перезахоронили останки отца по христианскому обряду.

Христианизация как Северной, так и Восточной Европы проводилась государственными властями, которые опирались на вооруженную силу — дружину, выполнявшую и функции администрации. Для начальной стадии этого процесса, во второй половине X — первой половине XI вв. характерны были эксперименты с использованием оригинальных и завезенных христианских символов (монет, крестов вырезанных из дирхемов или сделанных из крестовидных предметов — балтских булавок) в контексте традиционного обряда и убора. При этом и сам убор (ожерелья, включавшие кресты-подвески) и даже вооружение в контексте погребального обряда (Подгорцы) лишались традиционной языческой семантики — выступали как символы социального статуса (власти). Тем же статусом стали наделяться в христианскую эпоху и дружинные камерные гробницы, неслучайно Десятинная церковь в Киеве была возведена над одной из таких гробниц<sup>42</sup>.

### **New Data on Christianization of the Old Rus in the Process of the Formation of the Russian State**

*V.Ya. Petrukhin (Institute for Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow),  
T.A. Pushkina (Moscow State University)*

The first stage of the process of Christianization of the Old Rus was connected with the age preceding the official baptism of Rus under Vladimir the Saint in 988 (according to the Primary Chronicle). Ten years ago the authors presented the attempt to summarize the data

---

котором не было погребальной камеры. См. *Роздаль Э.* Мир викингов. СПб., 2001. С. 145–146.

<sup>41</sup> *Vierck H.* Redwalds Asche. Zum Ggabbrauch in Sutton Hoo // *Offa*. 1972. Bd. 29. S. 20–49.

<sup>42</sup> *Михайлов К.А.* Киевский языческий некрополь и церковь Богородицы Десятинная // *РА*. 2004. № 1.

on the spread of Christianity in Eastern and Northern Europe before the official baptism of Rus (Petrukhin, Pushkina 1997). The new data appeared during the last decade in the archeology of the major Old Russian centers. Also the examination of written sources give possibility to reveal the historical tendencies connected with the State policy concerning the religious reforms of the pagan and multiethnic traditions.

The new data on the process of Christianization is closely connected with coins used as Christian symbols. Byzantine coins bearing Christian images were used as pendants in the Old Rus necklaces; one could add to this tradition Christian cross-pendants cut from dirhems and graffiti designs of cross on dirhems from the hoards, on the coin-pendants etc. The recent data on these finds was collected by V. Sedykh (2005) (fig. 1). As we know the Russian State administration — princely retinue *druzhina* (Rus) was responsible for the redistribution of money in Eastern as well as in Northern Europe. It is interesting that the sign of cross was combined with the runic inscriptions — named the popular pagan deity Thor on two Swedish coins (Mel'nikova 2001. P. 108, 111). A similar situation one could find in Old Rus: the Russian retinue was divided into two parts according to their faith — the Christian Rus sward to keep piece in 944 in the church in Constantinople, the pagan Rus sward by Slavonic Perun the Thunderer in Kiev. It was a period of so called double-faith before the Christianization when the own symbols of the new Christian faith were manufactured from improvised material.

1. The new finds of enkolpio additional to the first find from Gnëzdovo (1970) are known from the layers in Old Ladoga (first quarter of the 10<sup>th</sup> century: Peskova 2003, 2004) and Uglich (950—first quarter of the 11<sup>th</sup> century: Tomsinsky 2002; Peskova 2004).

2. Cross-pendants of sheet silver (2/2 of the 10<sup>th</sup> century) were found in Pskov female Scandinavian chamber grave (Jakovleva 2004) and in Iskorosten' (right bank Dnieper region: Zotcenko, Zvezdetskij 2006) (fig. 2; 3, 6).

3. Two silver cross-pendants of the "Scandinavian type" (c. 950) were found in Gnëzdovo (fig. 3, 1, 2) (1996: Pushkina 1996) and in the fortress (2006, a fragment); two bronze (?) crosses in two graves in Kiev necropolis (1988, 1997), a silver one in the female Scandinavian chamber grave (1999) (fig. 3, 3); bronze smelting form for the crosses of the same type is known from layers in Kiev. It is interesting that A. Spitsyn, who called the crosses of this type «Scandinavian», noted in 1905 that these crosses are not known in Kievan antiquities (Ivakin 2003). Now it is evident that they were manufactured in Kiev and have analogies in Byzantium. The cross of the "Scandinavian type" (fig. 4) is known from the old excavations in Sarkel: S.A. Pletneva (2006) supposed that this and other finds from the fortress occupied by the Russians in 960-s are the witnesses of Christianization of Sarkel/Belaja Vezha population in 2/2 of the 11<sup>th</sup> century. The last date should be specified because Pletneva regarded another archaic type of the cut cross-pendant to pre-Christian amulets.

4. A stone cross pendant from 2/2 of the 10<sup>th</sup> century was found in the layers in Old Ladoga (Peskova 2004).

The new finds demonstrate the role of traditional city centers of the Old Rus such as Kiev, Gnëzdovo, Ladoga and Pskov in the process of Christianization: the princely retinue was the most active in this process (according to the finds of the cross pendants in the retinue chamber graves) (figs. 5, 1–3; 6). The Christianization was widened in Upper Volga region (Ugлич finds) and in two new and important for the Old Russian State regions in the

Don basin in South-East (Sarkel/Belaja Vezha) and Volyn' (Galich) in South-West. It is interesting that the cross-pendants found in Podhorsy chamber graves from the end of the 10<sup>th</sup> century are similar to pendants from Sarkel/Belaja Vezha (figs. 7, 8).

A special problem under discussion is the problem of Christianization of the city of Novgorod. There are no descriptions of this event in the Primary chronicles. A lot of attempts of the historical reconstruction of Novgorod's baptism were undertaken from the 15<sup>th</sup> century on in the latest chronicles. The most intrigues is so called «Joakim chronicle» included by V. Tatishchev in his 18<sup>th</sup>-century "Russian history". «Archbishop Joakim» told a romantic story about the forcible baptism of the Novgorodians by «fire and sword» at the end of the 10<sup>th</sup> century; the story seems to be compiled by a local historiographer at the end of the 17<sup>th</sup> century, but the traces of great fire found during excavations in Novgorod and dated to 972–989 inspires the enthusiasm of modern researchers (cf. Janin 1984; Musin 2002) to find the historical background of these "events". There was found in the layer of fire a copper cross-pendant with a so called "rude" picture of the Crucifixion (fig. 9). This cross was attributed to the Scandinavian artifacts by M. Sedova (1981. Pl. 13, 3), sometimes such crosses were attributed even to Moravian manufacture (V. Sedov); it is difficult from our point of view to ignore the Byzantine origin of such crosses both for Central and Northern Europe. It might be that the fire was connected with some kind of political or confessional conflict in Novgorod.

The Primary Chronicle delivers a unique example of Christianization of the State (princely) burial customs in Russia. It mentions the mounds of the last pagan Russian princes Oleg and Jaropolk: Oleg's mound (died in 978) is mentioned near the town of Ovruch in Volynian land, the place of Jaropolk's mound is not mentioned, but under 1044 (about fifty years after the Conversion of the Old Rus in 988) the Chronicle testifies that the bones of these two princes were exhumed, baptized (in a contradiction to the canonical law) and buried in the Kievan princely burial-vault — Desjatinnaja (Tithe) church. As it was supposed previously (Petrukhin, Pushkina 1997), this church was founded on the graves of the first Russian Christians, members of the princely retinue: there were traces of chamber-grave under the foundation of the church. This tradition seems to be adopted among the newly baptized dynasties in Northern Europe: cf. reburial of king Gorm's corpse in Jelling church, and the earliest case in Northern Europe — absence of the baptized king Redvald's corpse in Sutton-Hoo pagan ship-burial from the 7<sup>th</sup>-century England.

## Крест-мощевик из Гнездова

*В.В. Мурашева*

*Государственный исторический музей, Москва*

На пойменной части гнездовского поселения на участке около оз. Камыши в 2007 г. в составе не потревоженного, перекрытого аллювиальными отложениями, культурного слоя была обнаружена редкая находка — крест-мощевик (энколпион), отлитый из медного сплава<sup>1</sup>. Данный участок исследуется с 2001 г., в течение полевых сезонов 2001–2007 гг. исследована площадь 256 кв.м. Хорошая сохранность слоя позволила выявить несколько строительных горизонтов (этапов) существования построек<sup>2</sup>. Энколпион найден вне построек, почти у верхней кромки залегания культурного слоя. Он может быть отнесен к финальной стадии позднего горизонта (этап 4в) и датирован концом X–началом XI вв.

Хорошо сохранились обе створки и оглавие реликвария<sup>3</sup>. Энколпион имеет форму прямоконечного креста со слегка расширяющимися к концам ветвями (рис. 1). Сохранились верхние петли для шарнирного соединения с оглавием, имеющим боченкообразную форму со слегка намеченным посередине ребром. Боковые отверстия оглавия обрамлены выпуклыми ободками с косой насечкой. Петли на нижних ветвях креста не сохранились. Высота креста (без учета петель) — 6,0 см, ширина — 3,7 см.

Энколпион относится к категории рельефных крестов-реликвариев. Лицевая створка несет на себе изображение Распятия. Фигура Христа, выполненная схематично, облачена в длинное одеяние без рукавов (колоби-

---

<sup>1</sup> Был произведен анализ внутреннего заполнения энколпиона. Анализ выполнен ведущим научным сотрудником отдела научной реставрации ГИМ О.Б. Лантратовой. Для исследования были использованы следующие методы: микроскопия в отраженном неполяризованном свете с использованием оптического микроскопа МБС-10 и микроскопия в проходящем поляризованном свете с использованием оптического поляризационного микроскопа ПОЛАМ Р-211. Сколько-нибудь заметных фрагментов костей, остатков древесины и текстильных волокон обнаружить не удалось.

<sup>2</sup> *Мурашева В.В., Енисова Н.В., Фетисов А.А.* Кузнечно-ювелирная мастерская пойменной части Гнездовского поселения // Гнездово. Результаты комплексных исследований памятника. СПб., 2008. С. 31–77.

<sup>3</sup> Реставрация выполнена А.В. Григорьевым.



Рис.1 — Крест-мошевик

ум). Рубаха закрывает всю фигуру до пят, однако, сквозь нее хорошо читаются ступни. Голова Христа, окаймленная овальным нимбом, слегка наклонена вправо, черты лица проработаны плохо, хорошо читается лишь борода, показанная продольными углубленными линиями. На концах боковых ветвей — погрудные изображения Предстоящих (вероятно, Богородицы и Иоанна Крестителя). Два поясных изображения неизвестных святых несут на себе верхняя и нижняя ветви креста. Изображения святых чрезвычайно схематичны, детали не проработаны, читаются лишь контуры.

На средокрестье оборотной стороны изображение Богородицы Оранты, вокруг ее головы — овольный нимб. Фигура Богородицы облачена в длинный, ниспадающий складками хитон, верхняя часть фигуры задрапирована покрывалом (мафорием), который перекрещивается на груди. В конце каждой из ветвей креста — погрудные изображения святых, возможно, это изображения евангелистов<sup>4</sup>. Изображения святых на

оборотной стороне проработаны гораздо лучше — хорошо читаются детали одежды. Такая разница в качестве проработки отдельных изображений, безусловно, связана с технологией изготовления крестов-реликвариев.

Изучение довольно представительной выборки подобных энколпионов показало, что их створки отливали двумя способами: 1) в неразъемной (оболочковой) пластичной форме по выплавляемой модели; 2) в разъемной пластичной форме, изготовленной по оттиску готовой створки или специальной металлической модели. Таким образом, участие выплавляемой модели на определенном производственном этапе было обязательным<sup>5</sup>. Восковая модель позволяла выполнить детальную проработку выпуклых изображений (это обуславливало небольшую разницу в деталях между одинаковыми экземплярами). Отчетливые, глубокие линии на гнездовском энколпионе указывают на его отливку по выплавляемой модели, а не по оттиску готового изделия. Косвенным свидетельством этого является от-

<sup>4</sup> См.: Кондаков Н.П. Иконография Богородицы. Т.1. СПб., 1914. С. 261; Залеская В.И. Связи средневекового Херсонеса с Сирией и Малой Азией в X–XII вв. // Восточное Средиземноморье и Кавказ IV–XVI вв. Л., 1988. С. 93.

<sup>5</sup> Асташова Н.И., Сарачева Т.Г. Коллекция сирийских энколпионов из археологического собрания ГИМ // Религиозное мировоззрение в древнем и современном обществах: праздники и будни. Севастополь; Краков, 2007. С. 21, 22.

сутствие литейных швов на боковых поверхностях створок, высокий рельеф изображений, а также хорошо видимые углубления на внутренних поверхностях створок, соответствующие рельефным фигурам. После литья створок углубленные линии могли быть лишь слегка подправлены.

За ранними, гравированными и литыми крестами-складнями прочно закрепилось в литературе название «сирийские». Точка зрения об их греко-восточном происхождении была высказана еще Н.П. Кондаковым в начале XX в.<sup>6</sup>, который указывал, что максимальное количество находок происходит из Египта и Сирии. В работе «О памятниках «корсунского дела» на Руси» Г.Ф. Корзухина, развивая идеи Н.П. Кондакова, пишет, что производство было налажено где-то в восточных провинциях Византии, откуда паломники или торговцы разносили их во все стороны христианского мира<sup>7</sup>. Точки зрения о сиро-палестинском происхождении гравированных и ранних рельефных энколпионов придерживается и В.И. Залесская, которая полагает, что сложение основных иконографических типов происходит еще в доиконоборческий период (VI–VII вв.), однако, археологические комплексы, в которых найдены кресты указанных типов, датируются, в основном, X–XI вв.. Это, вероятно, обусловлено тем, что в середине X в., после победоносных походов Византии, когда территория Сирии и Палестины вновь стала частью империи, возродились многие паломнические центры и ремесленные мастерские, деятельность которых ранее была пресечена арабами<sup>8</sup>.

Однако, болгарская исследовательница Л. Дончева-Петкова, после изучения корпуса энколпионов, найденных в слоях поселений X–XI вв., выдвинула предположение, что часть крестов могла быть изготовлена на территории Болгарии в эпоху Византийского владычества<sup>9</sup>. Ее точку зрения разделяет А.А. Пескова, которая, изучив детали иконографии ранних крестов, выделяет набор признаков, характерных для крестов, изготовленных на территории Балкано-Дунайского региона. Эти кресты представляют собой один из вариантов классической схемы: в изображении Распятия на месте возглавия и подножия появляются чрезвычайно схематичные погрудные изображения неопознаваемых святых без медальонов, а предстоящие изображаются не в рост, а оплечно, под руками распятого Христа<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Кондаков Н.П. Иконография Богоматери. С. 258.

<sup>7</sup> Корзухина Г.Ф. О памятниках «корсунского дела» на Руси // ВВ. Вып. 14. М., 1958. С. 132.

<sup>8</sup> Залесская В.И. Связи средневекового Херсонеса... С. 96–98.

<sup>9</sup> Дончева-Петкова Л. Кръстове-энколпиони във Варненския музей // Известия на Народния музей — Варна. Кн. 19 (34). Варна, 1983. С. 117; *Она же*. О некоторых типах крестов-энколпионов из Херсона и средневековой Болгарии // Россия — Крым — Балканы: диалог культур. Екатеринбург, 2004. С. 230.

<sup>10</sup> Корзухина Г.Ф., Пескова А.А. Древнерусские энколпионы. Нагрудные кресты-реликварии XI–XIII вв. СПб., 2003. С. 42; Пескова А.А. Истоки иконографии древнерусских

Энколпион, найденный в Гнездове, отвечает всем признакам, выделяемым исследовательницей. Мнения о балканском происхождении энколпионов рассматриваемого типа придерживается и Б. Питаракис<sup>11</sup> (тип IV по классификации автора), опубликовавшая свод византийских крестов-реликвариев, в котором она подчеркивает, что на территории Сирии, Египта и Греции точных аналогий не обнаружено<sup>12</sup>.

Действительно, наибольшее количество точных аналогий кресту из Гнездова происходят с Балкано-Дунайского региона. Один из крестов-реликвариев найден в слое поселения Градиште в северо-западной Болгарии и датируется X — началом XI вв.<sup>13</sup>, другой обнаружен при исследованиях Плиски<sup>14</sup>. Еще один крест хранится в музее Варны (местонахождение неизвестно)<sup>15</sup>. Кроме того, Л. Дончева-Петкова указывает еще на ряд находок из слоев поселений X — начала XI вв.<sup>16</sup>

Три креста рассматриваемого типа были обнаружены при раскопках крепости Гарвен (Диногечия) на территории Добруджи (современная Румыния)<sup>17</sup>. Диногечия была отстроена византийцами после победы над князем Святославом и занятия Добруджи; материал из раскопок датируется по нумизматическим данным X–XII вв.

Точные аналогии энколпиону из Гнездова зафиксированы также на территории Венгрии. Один из них найден на памятнике Tiszaeszlár, содержащий материалы, как аварского периода, так и эпохи Завоевания Родины, однако обстоятельства находки неизвестны. Необходимо отметить, что И. Фодор считает, что крест являлся импортом из Византии<sup>18</sup>. На территории Венгрии найдено еще четыре подобных креста-мошевика<sup>19</sup>.

Изображения на лицевой и оборотной стороне всех вышеперечис-

энколпионов // Христианская иконография востока и запада в памятниках материальной культуры Древней Руси и Византии. СПб., 2006. С. 127.

<sup>11</sup> *Pitarakis B.* Les croix — reliquaries pectorales Byzantines en bronze // *Bibliothèque des Cahiers archeologiques*. Т XVI. Paris, 2006. P. 68–71.

<sup>12</sup> Там же. P. 69. Пользуюсь случаем выразить благодарность за консультации Б. Питаракис, Н.И. Асташовой и А.А. Песковой.

<sup>13</sup> *Милчев А.* Ранносредневековни български накити и крестове енколпиони от Северо-западна България // *Археология*. 1963. № 3. С. 29–31. Обр.8, 9.

<sup>14</sup> Абоба-Плиска. Альбом к X тому Известий Русского археологического института в Константинополе. Вена, 1905. Табл. LVI, 3 а, в.

<sup>15</sup> *Дончева-Петкова Л.* Кръстове-енколпиони във Варненския музей. С. 117. Табл. II, 2, 3.

<sup>16</sup> Там же. С. 117.

<sup>17</sup> *Barnea I.* Obiecte de cult // *Dinogetia*. București, 1967. P. 363. Fig. 193, 9, 10. P. 359. Fig. 191, 20.

<sup>18</sup> *The Ancient Hungarians*. Exhibition Catalogue. Budapest, 1996. P. 193. Fig. 1.

<sup>19</sup> *Gábor K.* Vas megye 10–12. századi sir- és kincsleletei. Szombathely, 2000. Tábl. 89, 6; 92, 15; *Pitarakis B.* Les croix — reliquaries pectorales Byzantines en bronze. P. 230. Cat. 146–149.

ленных крестов практически полностью, за исключением мелких деталей (связанных с особенностями технологии изготовления), совпадают с изображениями на кресте из Гнездова. Существуют и варианты данного типа энколпионов, где вместо святого над головой Христа изображен крест. Такие кресты-мошевики также встречены, в основном, на территории Балкано-Дунайского региона: в Венгрии, Болгарии, Сербии, на севере Греции<sup>20</sup>. Другой вариант изображения (происходит из Хорватии, г. Задар)<sup>21</sup>, где на лицевой створке креста в данном случае, изображение Распятия, имеются отличия — Христос изображен с прямо поставленной головой, одетый в короткую тунику, в то время как изображение Богоматери почти полностью совпадает.

За пределами Балкано-Дунайского региона находки энколпионов рассматриваемого типа немногочисленны. Три находки происходят из средневекового Херсонеса<sup>22</sup>. На древнерусской территории известны находки двух крестов, но оба лишены точного археологического контекста. Один из них происходит из п. Ржищев Кагарлыцкого р-на Киевской обл. (обстоятельства и время находки неизвестны<sup>23</sup>), второй — из Белоозера (сохранился лишь фрагмент<sup>24</sup>).

Найденный в 2007 г. на территории пойменной части гнездовского поселения крест-реликварий — один из самых ранних на территории Древней Руси (среди крестов, найденных в составе культурного слоя поселений). По времени он сопоставим лишь с крестом из Старой Ладogi<sup>25</sup>, происходящим из слоя первой четверти X в., и с ранее найденным крестом второй половины X в. из Гнездова<sup>26</sup>, а также с энколпионом из слоя X — первой четверти XI вв. Углича<sup>27</sup>. Наиболее интересен контекст (скорлупа грецких орехов, самшитовый гребень) староладожской находки — он косвенно указывает на присутствие выходца из района Причерноморья или Средиземноморья<sup>28</sup>.

Вопрос о социальной принадлежности владельцев крестов-мошеви-

<sup>20</sup> Там же. Р. 231–233. Cat.152–160.

<sup>21</sup> Пескова А.А. Истоки иконографии древнерусских энколпионов. С. 152. рис. 6, 3.

<sup>22</sup> Залеская В.И. Связи средневекового Херсонеса... С. 97. рис. 5; ГИМ, ОВ 252, ГИМ, ОВ 493. Кресты из фондов ГИМ не опубликованы, крест ОВ 493 относится к находкам из Херсонеса лишь предположительно.

<sup>23</sup> Корзухина Г.Ф., Пескова А.А. Древнерусские энколпионы. С. 46. Табл. 3. № I. 1/10 по каталогу.

<sup>24</sup> Захаров С.Д. Древнерусский город Белоозеро. М., 2004. рис. 45, 7.

<sup>25</sup> Корзухина Г.Ф., Пескова А.А. Древнерусские энколпионы. С. 56. Табл. 14.

<sup>26</sup> Асташова Н.И. Энколпион из Гнездова // СА. 1974. № 3. С. 249–251.

<sup>27</sup> Корзухина Г.Ф., Пескова А.А. Древнерусские энколпионы. С.56, 57. Табл. 9.

<sup>28</sup> Мусин А.Е. Христианизация Новгородской земли в IX–XIV вв. Погребальный обряд и христианские древности. СПб, 2002. С. 98.

ков неоднократно поднимался в литературе. Однако определенного ответа на него получить не удалось. Основная проблема состоит в том, что большинство энколпионов, хранящихся в музейных коллекциях, относится к категории случайных находок и «покупок на торгу» коллекционерами конца XIX — начала XX вв. и, следовательно, лишены контекста.

Г.Ф. Корзухина, проанализировав данные русских письменных источников и собрав информацию, оказавшуюся довольно скудной, о находках крестов-реликвариев из закрытых археологических комплексов (она приводит данные о 13 комплексах, из которых 4 погребения, 6 жилищ, 2 клада и тайник в Десятинной церкви), приходит к следующим выводам. Во-первых, владельцами их были довольно состоятельные люди. Во-вторых, анализ совокупности письменных и археологических источников указывает на то, что их владельцами были князья, дружинники, а также ремесленники. Среди которых и знаменитый новгородский мастер Авраам, сборщик «Корсунских» («Сигтунских») врат, изобразивший себя с большим энколпионом на груди<sup>29</sup>. Т.Ю. Яшаева, приводит данные не только русских, но и западноевропейских источников, которые свидетельствуют о том, что кресты-энколпионы были принадлежностью не только высших светских и церковных иерархов, но могли быть и личной собственностью рядового духовенства, монахов, паломников, простых мирян<sup>30</sup>. Таким образом, данные письменных и археологических источников не позволяют конкретизировать гипотетических владельцев энколпионов в рамках раннесредневековой социальной иерархии. Владельцем креста-реликвария мог быть практически кто угодно — от князя и короля до простого ремесленника. Однако, гнездовский энколпион — особый случай, он найден на памятнике, который в целом относится к языческой эпохе и, являясь предметом личного благочестия, входит в перечень относительно немногочисленных находок, свидетельствующих о существовании в Гнездове христианской общины. Очевидно, что обладание крестом-реликварием не могло быть ординарным явлением. Не исключено, что крест принадлежал священнослужителю-миссионеру или, во всяком случае, человеку, принявшему христианство. К сожалению, контекст находки не позволяет реконструировать объект (постройку), к которой он относился, однако интересно отметить, что практически рядом была найдена византийская медная монета (Роман I, 919–944 гг.)<sup>31</sup>.

Существование христианской общины в Гнездове документировано находками предметов личного благочестия, а именно — крестами в ряде

<sup>29</sup> Корзухина Г.Ф., Пескова А.А. Древнерусские энколпионы. С. 37–39.

<sup>30</sup> Яшаева Т.Ю. Сакральная сущность энколпионов: реликварий — крест — икона // Символ в религии и философии. Симферополь, 2005. С. 123–124.

<sup>31</sup> Определение В.В.Зайцева, отдел нумизматики ГИМ.

погребений Гнездова<sup>32</sup>. Кроме того, крестик «скандинавского типа» входил в состав клада, найденного в 1993 г. на территории восточного селища<sup>33</sup>, клад датируется 50-ми гг. X в.<sup>34</sup> О распространении христианства в среде гнездовской элиты свидетельствуют и находки в погребениях свечей и воска (свечи найдены в четырех богатых погребальных камерах, кусочек воска — в одном малоинвентарном погребении). Комплексы со свечами датируются 50–70-ми годами X в.<sup>35</sup> Приведенные данные свидетельствуют о проникновении христианства на территорию Верхнего Поднепровья еще в середине X в. Подтверждением этому является и находка византийской монеты-подвески (фоллис, Константинополь, Лев VI Мудрый, 886–912 гг.) в заполнении ямы, сооружение которой может быть датировано концом второй четверти X в.<sup>36</sup> По мнению А.Е. Мусина, византийские монеты-привески могут быть трактованы как своеобразные «крестильные дары», которые рассматривались их владельцами как предметы личного благочестия<sup>37</sup>.

Одним из самых интересных обстоятельств, связанных с крестом-реликварием, найденным на пойменной части гнездовского поселения, является его балкано-дунайское происхождение (необходимо еще раз подчеркнуть, что это единственный тип ранних крестов, место производства которых всеми исследователями локализуется столь уверенно). Это заставляет обратиться к роли Болгарии в процессе распространения христианства на Руси. Как уже отмечалось, энколпион был найден в слое датированном концом X–началом XI вв., то есть, скорее всего, он относится ко времени после официального акта принятия христианства в 988 г. Однако один из самых авторитетных исследователей славяно-византийских отношений Г.Г. Литаврин, полагает, что период последней четверти X — начала XI вв. был чрезвычайно неблагоприятным для развития русско-болгарских отношений на государственном уровне. Это связано с тем, что Болгария с 976 по 1018 гг. находилась в состоянии жестокой и упорной войны с Византией, что никак не могло способствовать развитию международных контактов<sup>38</sup>. Однако очевидно, что только Болгария, с уже укоренившейся славянской письменностью и сложившимся богослужением на славянском языке,

<sup>32</sup> Таких комплексов известно семь. См.: Мусин А.Е. Христианизация Новгородской земли в IX–XIV вв. С. 132–133.

<sup>33</sup> Пушкина Т.А. Новый Гнездовский клад // Древнейшие государства Восточной Европы. 1994 г. Новое в нумизматике. М., 1996. С.177. рис. IV.

<sup>34</sup> Там же. С.186.

<sup>35</sup> Она же. Воск и свечи в древнерусских погребениях // Погребальный обряд. Труды ГИМ. М., Вып. 93. 1997. С. 123–126.

<sup>36</sup> Мурашева В.В., Енисова Н.В., Фетисов А.А. Кузнечно-ювелирная мастерская пойменной части Гнездовского поселения. С. 46.

<sup>37</sup> Мусин А.Е. Христианизация Новгородской земли в IX–XIV вв. С. 172.

<sup>38</sup> Литаврин Г.Г. Византия и славяне. СПб, 1999. С. 403.

могла сыграть решающую роль, как в распространении письменности, так и в становлении богослужения на Руси. Г. Г. Литаврин считает возможным предположить, что при практически полной нереальности официальных контактов по государственно-церковной линии, неофициальные связи, тем не менее, успешно развивались<sup>39</sup>. Возможно, гнездовский энколпион является материальным воплощением такого рода контактов. Однако, это не единственный вариант объяснения попадания креста на территорию Верхнего Поднепровья. Существует гипотеза, что на территорию Древней Руси попала, в качестве трофея Святослава, часть библиотеки болгарского царя Симеона<sup>40</sup>. Гнездовский энколпион вполне мог быть составной частью военных трофеев дружины Святослава.

Можно предложить и третий вариант интерпретации гнездовской находки. Как уже отмечалось, за пределами Балкано-Дунайского региона, максимальное количество (не менее трех экземпляров) энколпионов рассматриваемого типа обнаружено в Херсонесе. Как известно, первыми священнослужителями на Руси, были приехавшие с Анной «корсунские» попы. Однако некоторые исследователи предполагают, что епископы Анастасий и Иаким не были коренными жителями Корсуни, а выходцами из Восточной Болгарии<sup>41</sup>. Таким образом, крест-мошевик из Гнездова может быть иллюстрацией связей Болгария-Херсон-Русь.

## Reliquary Cross from Gnezdovo

*V.V. Murasheva*

*(State Historical Museum, Moscow)*

The article gives a detailed analysis of a rare artifact, a copper alloy reliquary cross (encolpion) found in the flood-plain part of Gnezdovo settlement in 2007, in the undisturbed cultural layer covered over by alluvial deposits. The encolpion belongs to the final stage of the late horizon (stage 4v) and dates to the end of the 10<sup>th</sup> — beginning of the 11<sup>th</sup> c. Both halves are well-preserved (fig. 1), as are the upper hinges for the top piece, which is barrel-shaped with a slight ridge in the middle. The loop in the top piece has by gibbous rims with oblique notches. The hinges on the lower arms are not preserved.

The encolpion is a relief one. The front half shows a schematic Crucifix, with shoulder-length images of the Bystanders (Virgin Mary and John the Baptist?) on the terminals

<sup>39</sup> Там же. С. 405.

<sup>40</sup> *Медынцева А.А.* Грамотность в Древней Руси. М., 2000. С. 257.

<sup>41</sup> Там же.

of the horizontal arms, and two waist-length images of unknown saints on the upper and lower arms. On the reverse side, the intersection shows Our Lady Oranta; at the terminal of each arm there are shoulder-length images of saints (the Evangelists?). Such encolpia were cast in two ways: (1) in one-piece lost-wax moulds; (2) in two-piece moulds. Our encolpion was cast in the first way (1).

In literature, early engraved and cast encolpia are called Syrian". Their origin was suggested by N.P. Kondakov, who pointed out that the largest number of findings came from Egypt and Syria. G.F. Korzukhina tried to locate their manufacture in the eastern provinces of Byzantium, and V.I. Zaleskaya came to the conclusion that the main iconographic types had evolved in the 6<sup>th</sup>–7<sup>th</sup> cc., yet the assemblages in which those were found date mainly to the 10<sup>th</sup>–11<sup>th</sup> cc. L. Doncheva-Petkova, after a study of encolpia from the strata of 10<sup>th</sup>–11<sup>th</sup> cc. settlements, suggested that part of the crosses had been manufactured on the territory of Bulgaria. Her opinion was supported by A.A. Peskova, who identified the specific features of the crosses produced in the Balkan-Danube region, and by B. Pitakakis.

Most of the exact counterparts of the cross from Gnezdovo are 10<sup>th</sup> — beginning of the 11<sup>th</sup> cc. Balkan-Danube ones; the finds outside that region are rare: three in medieval Chersonese and two in Old Rus. The cross from Gnezdovo is one of the earliest chronologically it can be compared with the three crosses from strata of the first quarter of the 10<sup>th</sup> c. — first quarter of the 11<sup>th</sup> c.

For most of encolpia, the context is not known. G.F. Korzukhina presented data on encolpion finds in 13 closed archeological complexes (4 burials, 6 dwellings, 2 hoards and the cache in the Desyatinnaya church) and came to the conclusion about the high status of the owners, which is supported by written sources and iconography (including the image of master Abraham on the Korsun (Sigtuna) gates). West European material showed that the encolpion could have belonged to an ordinary cleric, a pilgrim, or a modest layman.

The Gnezdovo encolpion was found at a site that on the whole belongs to heathen times; it is among the short list of artifacts that indicate Christian presence. It could have belonged to a missionary (a Byzantine copper coin of Romanos I, 919–944, was found nearby). The existence of a Christian community in Gnezdovo is indicated by crosses found in the burials, by the "Scandinavian type" cross (part of the 10<sup>th</sup> c. hoard found on the territory of the eastern settlement (1993)), candles in four rich burial chambers and a piece of wax in a burial from the middle of 970s. Christianity evidently had found its way into the Upper Dnieper region in the middle of the 10<sup>th</sup> c. (pendant coin found in a pit dating to the second quarter of the 10<sup>th</sup> c.: follis, Constantinople, Leo VI the Wise, 886–912)

Even though 976–1018 were years of war between Bulgaria and Byzantium, and exceedingly unfavorable for Russian-Bulgarian relations, Bulgaria, where Slavic writing and liturgy were already established, played a key role in their spreading in Rus. The Balkan-Danube origin of the encolpion from Gnezdovo is a reminder of Bulgaria's role in the spreading of Christianity in Rus.



# Десятинная церковь в Киеве: «старый взгляд» в новом освещении (предварительные результаты раскопок 2005–2007 гг.)<sup>1</sup>

*Г.Ю. Ивакин  
Институт археологии Национальной Академии наук Украины, Киев,  
О.М. Иоаннисян  
Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург*

Церковь Богородицы Десятинная — первый каменный храм Древней Руси, была заложена уже на следующий год после принятия Русью христианства как государственной религии — в 989 г., а спустя 6 лет, в 996 г., ее торжественно освятили. До создания Софийского собора при Ярославе Мудром церковь являлась главным храмом Руси. Ее строительство являлось делом общегосударственной важности. И в дальнейшем она играла значительную роль в государственной, церковной и культурной жизни Руси вплоть до 1240 г., когда во время штурма Киева ханом Батыем ее стены обрушились, погребя под собой последних защитников города.

Однако храм не был полностью разрушен в это время. Вероятно, он, как и другие древнерусские постройки, разрушался постепенно, в течение долгого времени, из-за отсутствия средств и сил на ремонт. На его руинах, с использованием сохранившихся кладок, был устроен небольшой храм Николы Десятинного, получивший название, вероятно, по хранившейся там иконе<sup>2</sup>. Во всяком случае, Десятинная церковь упоминается и даже описывается в известном памятнике 90-х гг. XIV в. «Список русских

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках совместного научно-исследовательского проекта РГНФ-НАНУ «Десятинная церковь в Киеве — первый памятник каменного зодчества Древней Руси: история, архитектура, археология», проект № 07-01-91108а, при участии: Ю.В. Лукомского (Львов), В.К. Козюбы (Киев), Д.Д. Ёлшина (Санкт-Петербург), П.Л. Зыкова (Санкт-Петербург).

<sup>2</sup> *Лебединцев П.Г.* Почему Десятинная церковь известна в народе под именем Николы Десятинного // Киевская старина. 1883. № 8. С. 11–17; *Голубев С.Т.* Историко-топографические исследования о древнем Киеве // ЧИОНЛ. Кн. 14. Киев, 1900. С. 23, 24. См.

городов, дальних и ближних» в разделе «А се грады Киевские»<sup>3</sup>. По-видимому, именно в этом храме, существовавшем, скорее всего, на протяжении XIII–XV вв., хранилась древняя икона Богородицы, перевезенная в 1500 г. в Петропавловский собор Минска<sup>4</sup>. В начале XVII в. храм Николы Десятинного принадлежал униатской церкви. Киевский митрополит Петр Могила переподчинил ее православной митрополии. А в 1635 г. «приказал Десятинную церковь пресвятой Девы выкопать и открыть дневному свету»<sup>5</sup>, и использовал древние руины для «реставрации» и устройства в юго-западном углу храма X в. небольшой Десятинной церкви, просуществовавшей, в свою очередь, до 1828 г. «Раскопки» Петра Могилы с определенной степенью условности можно считать первыми в истории археологии раскопками древнерусского архитектурного памятника, произведенными, пусть не в научных, а в церковно-политических целях.

Не вникая сейчас в подробности вопроса, по которому в свое время велась оживленная полемика, подчеркнем, что полностью разделяем мнение, по которому церковь была посвящена Богородице, а не какому-то из ее определенных праздников (Рождества или Успения). Предположения о первоначальном посвящении храма одному из Богородичных праздников возникли в достаточно позднее время вследствие произвольных толкований недостоверных и легендарных сведений. Между тем, летопись вполне определенно сообщает об изначальном посвящении храма, вкладывая эти слова в уста самого заказчика церкви — князя Владимира Святославича: «Господи Боже!...призри на церковь сию, юже создахъ, недостойный рабъ твой, въ имя рожьшая тя Матере приснодъвья Богородица»<sup>6</sup>

Уже в 1824 г. по инициативе митрополита Евгения (Болховитинова) киевским археологом-любителем К.А. Лохвицким предпринимается первая попытка раскопок древнейшего на Руси храма<sup>7</sup>, однако методика их проведения и, особенно, качество графической фиксации (цвет. табл. X, I) были настолько несовершенными, что это побудило главу Император-

также: *Бирюков Ю.Б.* Церковь Николы в Киеве // Реставрация и архитектурная археология. Вып. 2. М., 1995. С. 77–84.

<sup>3</sup> Новгородская I летопись старшего и младшего извода. М.; Л., 1950. С. 475. В рамках данной статьи авторы оставляют в стороне и не рассматривают весьма дискуссионный вопрос о завершении храма, которое согласно упоминаемому летописному тексту было многоверховым.

<sup>4</sup> *Петров Н.И.* Историко-топографические очерки древнего Киева. Киев, 1897. С. 119, 120, 258.

<sup>5</sup> *Каргер М.К.* Древний Киев. Т. II. М.; Л., 1961. С. 12.

<sup>6</sup> ПСРЛ. Т. II. Стб. 109.

<sup>7</sup> *Евгений (Болховитинов).* План первобытной Киевской Десятинной Богородицкой церкви с объяснением онога // Отечественные записки. 1825. Кн. 59. Ч. 21. Март. С. 3; *Лохвицкий К.* О плане древней Десятинной церкви // Галерея киевских достопримечательных видов и древностей. Т. VI. Киев, 1857. С. 40–42.

ской Академии художеств А.Н. Оленина направить из Петербурга в Киев для проведения новых исследований архитектора Н.Е. Ефимова. В 1826 г. Н.Е. Ефимов провел новые раскопки памятника<sup>8</sup>, на основе которых составил достаточно подробный фиксационный план раскопанных руин (цвет. табл. X, 2) и проект воссоздания на их месте фактически нового храма<sup>9</sup>. Однако этот проект (как и проект киевского городского архитектора А.И. Меленского) не понравился Николаю I и не был воплощен.

К идее нового строительства на месте Десятинной церкви вскоре вернулись вновь, и в 1828–1842 гг. по проекту В.П. Стасова возвели новую церковь в псевдовизантийском стиле, занявшую лишь часть площади первоначального храма, но, в то же время в значительной степени уничтожившую остатки стен и фундаментов, сохранившихся еще во время раскопок Н.Е. Ефимова.

В 1908–1911 гг. те части руин древнего храма, которые не попали под здание XIX в. (алтарная часть и северная галерея), вновь были раскопаны Д.В. Милеевым<sup>10</sup>. Раскрытие же остальной части древнейшего храма стало возможным лишь после того, как в 1936 г. разобрали постройку 1842 г. В 1938–1939 гг. совместная Киевская экспедиция Института археологии АН УССР и Института истории материальной культуры АН СССР под руководством М.К. Каргера осуществила полные раскопки той части церкви X в., которая находилась под этой постройкой<sup>11</sup>. Хотелось бы отметить большую роль, которую в этих исследованиях сыграла Г.Ф. Корзухина, являвшаяся в те годы научным сотрудником Института археологии в Киеве.

Уже раскопки Д.В. Милеева показали, что значительная часть кладок фундаментов и стен храма 989–996 гг. после раскопок Н.Е. Ефимова и строительства В.П. Стасова оказались утраченными. Остатки памятника удавалось проследживать только по фундаментным рвам и следам деревянных субструкций древних фундаментов. Раскопки М.К. Каргера подтвердили эти наблюдения и показали, что кладка стены сохранилась лишь на небольшом участке юго-западного угла здания, а фундаментные — преимущественно на трассах внешних стен южной и западной галерей. Остальные фундаменты сохранились только в виде рвов и прослеживались по их направлению и следам деревянных субструкций.

<sup>8</sup> Подчеркнем, что это были первые в истории археологии научные раскопки памятника древнерусской архитектуры, причем проведенные широкой площадью.

<sup>9</sup> Краткое историческое описание Десятинной церкви в Киеве. СПб., 1829. С. 8.

<sup>10</sup> Милеев Д.В. О результатах раскопок в Киеве в 1908 г.: Протокол доклада в заседании Русского отделения РАО 28 II 1909 // ИАК. Прибавл. к Вып. 32 // Хроника и библиография. Вып. 16. СПб., 1909. С. 7, 8; *Он же*. О раскопках в усадьбе Десятинной церкви в Киеве летом 1908 г. // ЗОРСА. Т. IX. СПб., 1913. С. 290–294; ОАК за 1908 г. СПб., 1912. С. 134–153;

<sup>11</sup> Каргер М.К. Археологические исследования древнего Киева: Отчеты и материалы (1938–1947 гг.). Киев, 1950. С. 45–81; *Он же*. Древний Киев. Т. II. С. 25–59.

В ходе раскопок 1938–1939 гг. были выполнены тщательные обмеры раскопанных остатков церкви. План этого раскопа был привязан к плану участка храма, исследованного Д.В. Милеевым, в результате чего (с учетом некоторых данных обмеров Н.Е. Ефимова) появился сводный план фундаментов Десятинной церкви. Этот план был впервые опубликован М.К. Каргером и стал хрестоматийным (рис. 3)<sup>12</sup>. Именно он лег в основу всех известных ныне попыток выполнить реконструкцию древнего храма. Но необходимо подчеркнуть, что в самом плане М.К. Каргера присутствуют элементы реконструкции.

Так, исследователь показывает пунктиром фундаментные ленты там, где они не сохранились или на участках, где он даже не проводил раскопки, но, по его мнению, фундаменты должны располагаться. Кроме того, М.К. Каргер совмещает раскопанные им остатки храма с участками фундаментных рвов, раскрытых еще в 1908–1911 гг. Д.В. Милеевым, но не затронутых исследованиями самого М.К. Каргера.

Учитывая важнейшее значение Десятинной церкви в истории древнерусской архитектуры, историко-архитектурная интерпретация этого памятника является одним из ключевых вопросов истории не только древнерусского зодчества, но и всей восточно-христианской архитектуры в целом. Помимо самого М.К. Каргера, к проблеме историко-архитектурной интерпретации Десятинной церкви и определению ее места в истории древнерусской и византийской архитектуры обращались многие исследователи. Уже в начале XX в. после раскопок Д.В. Милеева, эту проблему поднимали Д.В. Айналов<sup>13</sup> и Ф.И. Шмит<sup>14</sup>, а после раскопок М.К. Каргера к ней обращались К. Конант<sup>15</sup>, Н.И. Брунов<sup>16</sup>, К.Н. Афанасьев<sup>17</sup>, А.И. Повстенко<sup>18</sup>, Г.Ф. Корзухина<sup>19</sup>, Н.В. Холостенко<sup>20</sup>, А.И. Комеч<sup>21</sup>,

<sup>12</sup> Там же. рис. 9.

<sup>13</sup> *Айналов Д.В.* К вопросу о строительной деятельности св. Владимира // Сборник в память равноапостольного князя Владимира. Пг., 1917. С. 21–30.

<sup>14</sup> *Шмит Ф.И.* Искусство Древней Руси-Украины. Харьков, 1919. С. 34, 35.

<sup>15</sup> *Cross S.H.* Medieval Russian Churches. Cambridge, Massachusetts, 1949. Ill. 1.

<sup>16</sup> *Брунов Н.И.* Рецензия на книгу: М.К. Каргер. Археологические исследования древнего Киева. Отчеты и материалы (1938–1947 гг.). Киев, 1950 // ВВ. Т. VII. М., 1953. С. 296–300.

<sup>17</sup> *Афанасьев К.Н.* Построение архитектурной формы древнерусскими зодчими. М., 1961. С. 170–174.

<sup>18</sup> *Повстенко О.* Катедрa св. Софії у Києві // Аналі Української Академії наук у США. Т. III–IV. Нью-Йорк, 1954. С. 196.

<sup>19</sup> *Корзухина Г.Ф.* К реконструкции Десятинной церкви // СА. 1957. № 2. С. 78–90.

<sup>20</sup> *Холостенко М.В.* З історії зодчества Древньої Русі X ст. // Археологія. 1965. № XIX. С. 68–84.

<sup>21</sup> *Комеч А.И.* Древнерусское зодчество конца X — нач. XII вв. Византийское наследие и становление самостоятельной традиции. М., 1987. С. 168–178.

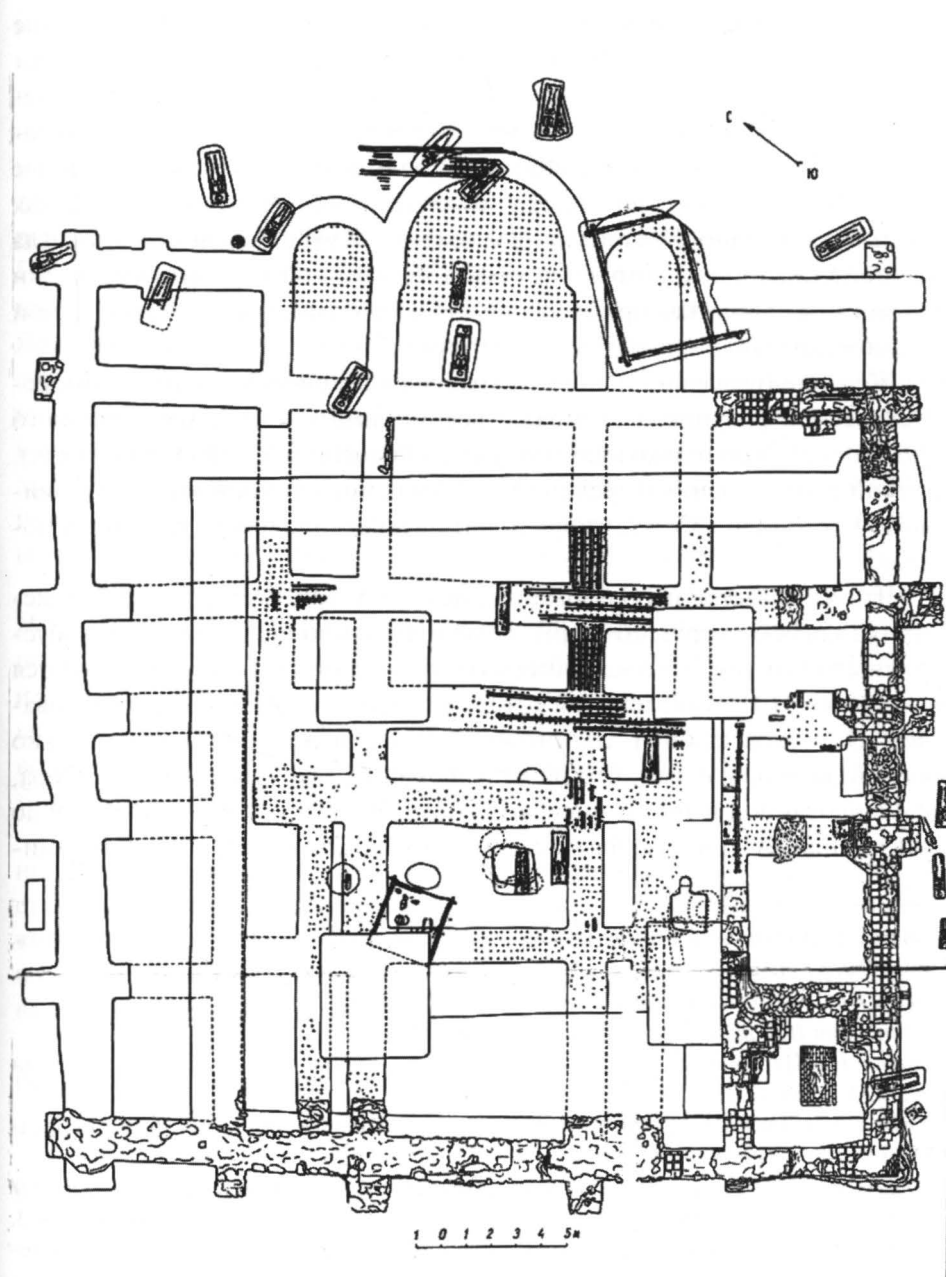


Рис. 3. Десятинная церковь. Чертеж М.К. Каргера, выполненный на основе совмещения планов раскопок Д.В. Милеева (1908–1911) и раскопок 1938–1939 гг.

Г.Н. Логвин,<sup>22</sup> Ю.С. Асеев,<sup>23</sup> П.А. Раппопорт<sup>24</sup>, а в относительно недавние годы — Н.Г. Логвин<sup>25</sup>, А.В. Реутов<sup>26</sup> и И.С. Красовский<sup>27</sup>.

В рамках этой статьи мы оставляем в стороне различные «вольные» реконструкции памятника, которые не базируются на реальных фактах и аргументах. Но об одной, начинающей все больше распространяться сейчас версии, необходимо особо сказать несколько слов. Речь идет о попытках использования одного из рисунков художника XVII в. А. ван Вестерфельда «как источника к реконструкции образа Десятинной церкви в Киеве»<sup>28</sup>, и об очередных попытках привлечения для воссоздания облика Десятинной церкви миниатюр Радзивиловской летописи<sup>29</sup>.

Желание буквально использовать средневековую миниатюру как реалистический рисунок невозможно воспринимать в качестве серьезного аргумента. Можно только напомнить о хронологии создания церкви (X в.), времени ее разрушения (середина XIII в.) и написания миниатюр Радзивиловской летописи (XV в.), чтобы понять всю бесплодность подобных попыток.

Что же касается использования рисунка А. ван Вестерфельда как источника для реконструкции форм древней Десятинной церкви, то они обусловлены только тем, что предпринимающие эти попытки авторы опираются на ряд работ Н.Н. Никитенко, в которых она, по мнению своих последователей (О. Рутковская и Н. Шепитько, Д.С. Гордиенко и др.), убедительно обосновала мысль о том, что на ктиторской фреске Софийского собора, зафиксированной в 1651 г. рисунком А. ван Вестерфельда и дошедшей до нас в копиях XVIII в., изображена семья не Ярослава Мудрого, а Владими-

<sup>22</sup> Логвин Г. Початковий період давньоруської архітектури // Мистецтво і сучасність. Київ, 1980. С. 113.

<sup>23</sup> Асеев Ю.С. Архитектура древнего Киева. Киев, 1982. С. 28–35.

<sup>24</sup> Раппопорт П.А. Древнерусская архитектура. СПб., 1993. С. 31.

<sup>25</sup> Логвин Н.Г. Первоначальный облик Десятинной церкви в Киеве // Древности славян и Руси. М., 1988. С. 225–230.

<sup>26</sup> Реутов А. До проблеми реконструкції Десятинної церкви // Церква Богородиці Десятинної в Києві. Київ, 1996. С. 32–34.

<sup>27</sup> Красовский И.С. Реконструкция плана фундаментов Десятинной церкви в Киеве // СА. 1984. № 3. С. 185; Он же. О плане Десятинной церкви в Киеве // РА. 1998. № 3. С. 149–156; Он же. Реконструкция архитектурного облика Десятинной церкви // Археология. 2002. № 4. С. 98–107.

<sup>28</sup> Гордиенко Д.С. До хронології побудови Десятинної церкви в Києві // Праці центру пам'яткознавства. Вип. 8. Київ, 2005. С. 29–390; Гордиенко Д., Малюнок А. Ван Вестерфельда як джерело до реконструкції образу Десятинної церкви в Києві // Софійські читання. Київ, 2007. С. 101–109.

<sup>29</sup> Рутковська О., Шепитько Н. Об'ємно-просторове вирішення храму Пр. Богородиці Десятинної за історичними джерелами та дослідженнями // Вісник УкрНДІпроектреставрації. № 1. Київ, 2003. С. 66–80.

ра Святославича, который держит в руках «Иерусалим» в виде Десятинной церкви, причем изображение последней отвечает реальной архитектурной постройке<sup>30</sup>. На самом же деле «убедительность» этих построений основана на том, что целая цепочка одних недоказанных предположений, опирается на такие же недоказанные предыдущие предположения. В связи с этим остается только напомнить, что подобного рода конструкции не являются серьезным аргументом в науке, а так и остаются, в лучшем случае, гипотезой. По отношению к упомянутым работам можно сказать, что в них не доказано, что на рисунке А. ван Вестерфельда изображен именно Владимир, а не Ярослав Мудрый, как считалось до сих пор; не доказано, что этот персонаж держит модель Десятинной церкви, а не Софийского собора; не доказано, наконец, что эта модель отражает архитектурные реалии, которых указанные авторы тоже не знают. Их предположения часто противоречат одно другому. Чего, например, стоит логика утверждения о том, что изображение на фреске XI в. «отвечает пространственно-объемному характеру церкви по состоянию на 1240 г. — время разрушения Десятинного храма»<sup>31</sup>.

Основная причина всех этих построений кроется в давнем желании Н.Н. Никитенко доказать, что Софийский собор построен Владимиром, поэтому и ктиторская фреска рассматривается только с этой точки зрения и соответственно этому предположению толкуется изображенная на фреске модель храма. Новые раскопки показывают призрачность и ложность всех этих рассуждений «о реальной архитектуре» Десятинной церкви, которая базируется на указанном рисунке.

Вернемся, однако, к самому памятнику. Несмотря на столь пристальное внимание исследователей, Десятинная церковь до сих пор представляет собой, пожалуй, наиболее загадочный памятник древнерусского зодчества, проблемы историко-архитектурной интерпретации которого решались и решаются различными авторами совершенно по-разному, а, нередко, и с взаимоисключающих позиций.

Среди комплекса проблем, связанных с Десятинной церковью, особенно выделяются следующие:

- 1) проблема синхронности возведения всех компонентов здания;
- 2) проблема реконструкции плановой и объемно-пространственной структуры основного ядра и всего здания в целом;
- 3) проблема характера и назначения пристроек к ней;
- 4) проблема происхождения архитектурных истоков памятника и мастеров его создавших.

<sup>30</sup> Никитенко Н.Н. Богородица Десятинна — мати церков руських // Людина і світ. 1996. №5. С. 2–6; Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской. Київ, 2004. С. 44–49.

<sup>31</sup> Гордієнко Д.С., Малюнок А. Ван Вестерфельда як джерело до реконструкції образу Десятинної церкви в Києві. С. 107.

Возможность найти некоторые ответы на эти вопросы дают новые археологические исследования памятника, начатые в 2005 г. по решению Кабинета Министров Украины «О проведении археологических исследований на площадке с остатками фундаментов Десятинной церкви» Институтом археологии НАН Украины при участии Архитектурно-археологической экспедиции Эрмитажа (цвет. табл. XI, 4–6). Несмотря на то, что исследования еще далеки от завершения, работы, проведенные в 2005–2007 гг., уже сейчас дают возможность сделать некоторые выводы, заставляющие по-новому взглянуть на этот памятник и скорректировать сложившиеся и, казалось бы, уже прочно устоявшиеся представления о нем.

Притом, что Десятинная церковь археологически исследовалась несколько раз, оказалось, что документация и материалы этих исследований до сих пор использованы далеко не полностью. По разным причинам эти материалы оказались разбросаны по архивам, фондам и экспозициям различных институтов и музеев Киева, Санкт-Петербурга, Москвы и Новгорода. Часть из них еще не выявлена и не введена в научный оборот, часть нуждается в надежной атрибуции. Поэтому сейчас коллектив авторов при поддержке гранта РГНФ-НАНУ в рамках совместного российско-украинского исследовательского проекта «Десятинная церковь в Киеве — первый памятник каменного зодчества Древней Руси: история, архитектура, археология» производит широкий поиск полевой документации, а также материалов, связанных с исследованиями Десятинной церкви. А также проводит их фиксацию на электронных носителях для создания единой источниковой базы.

Вначале коротко отметим важные факты зафиксированных следов ремонтов или перестроек XI–XII вв. Возле северо-восточного угла храма найден блок кладки двухступчатой ниши с плинфой, близкой кирпичу основных кладок Софийского собора, то есть 30-х гг. XI в. (цвет. табл. XII, 7).

Еще более красноречиво и четко о большом ремонте говорит кладка фундамента юго-западного угла церкви, который был переложён практически до основания (цвет. табл. XII, 8). М.К. Каргер принял эти ремонтные кладки за остатки церкви Петра Могилы и датировал их XVII в.<sup>32</sup> Однако, судя по характеру плинфы, использованной при перекладке, это произошло в первой трети XII в., возможно, после одного из многочисленных землетрясений, которые неоднократно фиксируются киевскими летописцами в конце XI — начале XII вв. Тогда же, при перекладке, в повторном использовании были употреблены архитектурные детали из резного камня и плинфа X в. Важно отметить, что перекладка была выполнена по старой трассе фундаментов, то есть без изменения плановой структуры здания (цвет. табл. XIII, 9).

<sup>32</sup> Каргер М.К. Древний Киев. Т. II. С. 49.

Здесь следует сказать и еще об одном элементе плана, который до сих пор интерпретировался ошибочно. Речь идет о двух почти квадратных в плане выступах, находящихся в восточных углах юго-западного компартимента. Большинство исследователей воспринимало их как фундаменты апсиды небольшой крещальни, вписанной в интерьер галерей и датирующейся временем их сооружения<sup>33</sup> (напомним, что после исследований М.К. Каргера это время определялось как 30-е гг. XI в.). Однако новые раскопки показали, что они сложены в той же технике, что и остальные ремонтные кладки первой трети XII в., и являются следами того же ремонта. Мощный характер этих выступов и отсутствие их перевязки с периметральными фундаментами этого компартимента заставляют видеть в них, не фундаменты прямоугольной апсидки маленькой крещальни, а основания контрфорсов, которые должны были укрепить отремонтированный в XII в. участок здания.

Исследования других сохранившихся фундаментных кладок дали ответ и еще на один вопрос — о синхронности основного объема церкви и ее галерей. После исследований М.К. Каргера, большинство исследователей считало, что галереи и развитая западная часть здания не синхронны центральному ядру храма и появились уже в процессе его функционирования — в XI в., с чем и связывали повторное освящение церкви митрополитом Феопемптом в 1039 г.<sup>34</sup> Раскопки 2005–2006 гг. показали, что и основной объем храма, и западные его компартименты, и галереи были возведены в рамках одного строительного процесса с 989 по 996 гг.

Тщательное исследование сохранившихся фундаментов, а также наблюдения над уровнем и характером заложения и устройства деревянных субструкций под их основаниями позволило четко выявить последовательность устройства отдельных участков фундаментов в пределах одного строительного периода конца X в. Новые исследования показали, что различные компартименты здания и их фундаменты в рамках одного строительного цикла 989–996 гг. устраивались не единовременно, а поэтапно (цвет. табл. XIII, 10).

Первыми были устроены фундаменты центрального объема без нартекса (цвет. табл. XIII, 10:1, 2). Затем были устроены фундаментные ленты поперечных перемычек галерей. Об этом красноречиво свидетельствует характер швов в местах примыкания поперечных лент к фундаментам продольных внешних стен галереи (цвет. табл. XIV, 11). Возможно, одновременно с этим, но уже после устройства фундамента основного объема были

<sup>33</sup> Там же. С. 11, 36, 48, 49; Pannonopt П.А. Древнерусская архитектура. С. 30; Хрушкова Л.Г. Крещальни древнерусских храмов. К вопросу об истоках // *Russia Medievalis*, Т. VII. München, 1992. С. 24.

<sup>34</sup> ПСРЛ. Т. I. Стлб. 135.

устроены фундаменты нартекса. Все эти фундаменты отличаются по глубине закладки от фундаментов центрального объема и были пристыкованы к последним (цвет. табл. XIII, 10:3).

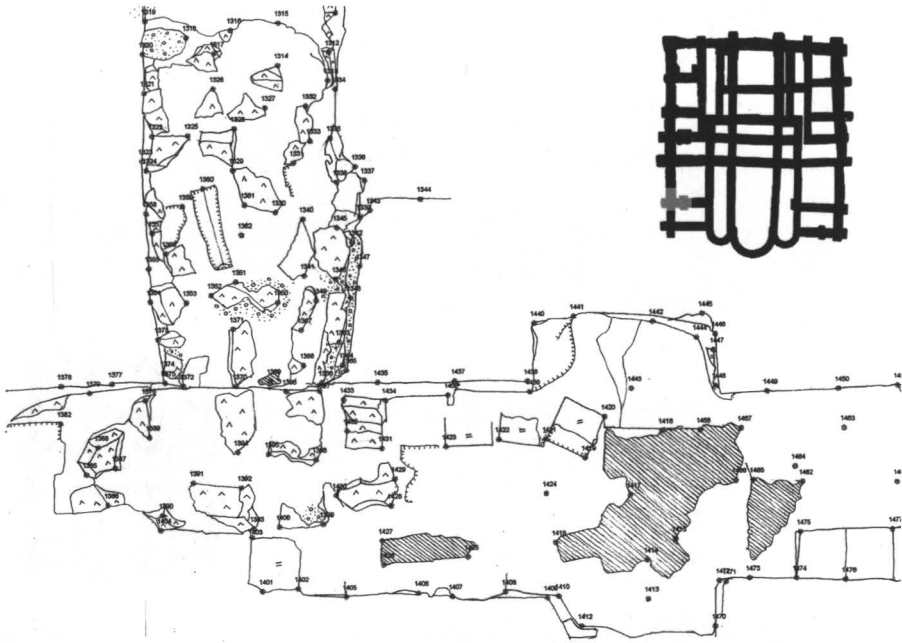
Если этапы развития замысла и его воплощения в пределах основного объема храма, нартекса и восточных частей галерей расшифровываются достаточно однозначно, то в отношении западных частей здания на данном этапе исследования продолжает существовать еще достаточно неясных моментов, заставляющих признавать нашу интерпретацию весьма предположительной. Тем не менее, и в этой части здания выявлены весьма существенные особенности, уже сейчас подводящие нас к некоторым выводам.

Так, наблюдения над характером совмещения швов на участках кладки фундаментов двух самых западных компартиментов южной галереи дают возможность считать, что фундаменты предпоследних компартиментов северной и южной галерей (цвет. табл. XIII, 10:4) были заложены уже после устройства фундаментов основного объема, нартекса и поперечных лент боковых галерей в пределах центрального ядра храма. Можно предположить, что именно они должны были стать западными угловыми компартиментами здания. Первоначальный, предполагавшийся строителями, замысел храма предстает, таким образом, в виде трехнефного храма с нартексом, окруженного обходом-галереей одинаковой ширины с севера, запада и юга. Предполагаемый первоначальный замысел на схеме (цвет. табл. XIII, 10:4) показан штриховкой, а внешняя стена западной галереи должна была соединять эти участки. Это предположение основано на том, что все отрезки фундаментов, примыкающие к фундаментам угла южного из указанных компартиментов, перекрывают его в стыковочных швах, то есть были устроены позже. Материалы раскопок Д.В. Милеева дают основания предполагать, что и фундамент симметричного участка северной галереи был заложен по аналогичной схеме.

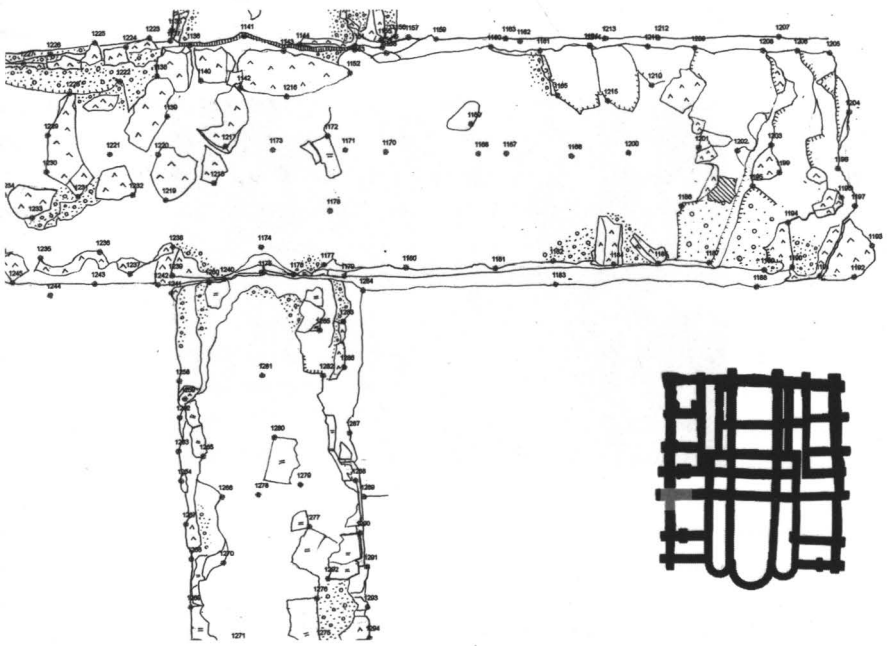
Однако затем в замысел были внесены изменения, и западная часть получила иное решение. Воплощение предполагаемого замысла было продолжено устройством фундаментов внешних стен северной и южной галерей (цвет. табл. XIII, 10:5). Сначала боковые галереи были удлинены на один компартимент к западу (цвет. табл. XIII, 10:6), а закладка фундаментов к западу от нартекса (фундаменты экзонартекса или атриума) пришлось на завершающую фазу устройства фундаментов (цвет. табл. XIII, 10:7).

Таким образом, исследования 2005–2007 гг. позволили сделать вывод о том, что нартекс храма и находящиеся к западу от него компартименты (по-видимому, экзонартекс и атриум) были заложены уже после основного объема и поперечных лент боковых галерей, и с самого начала рассматривались создателями церкви как самостоятельные архитектурные объемы в рамках одного комплекса.

Очень важные выводы сделаны в ходе наблюдений за характером фун-

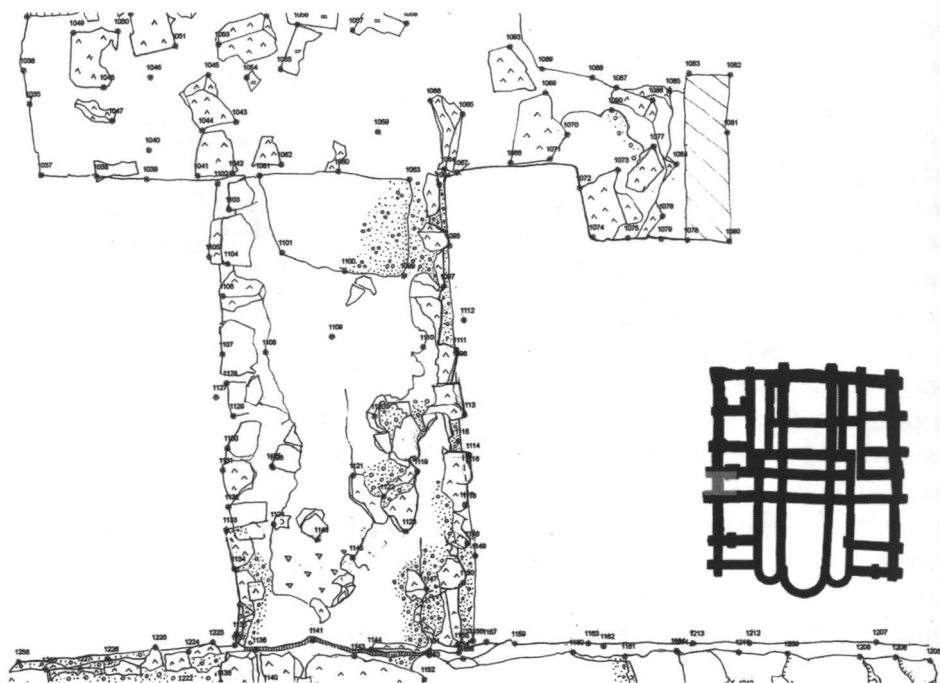


1



2

Рис. 11 (1-7). Стыкочные швы между участками продольных и поперечных лент фундаментов южной галереи



3



5

Рис. 11 (1-7). Стыковочные швы между участками продольных и поперечных лент фундаментов южной галереи

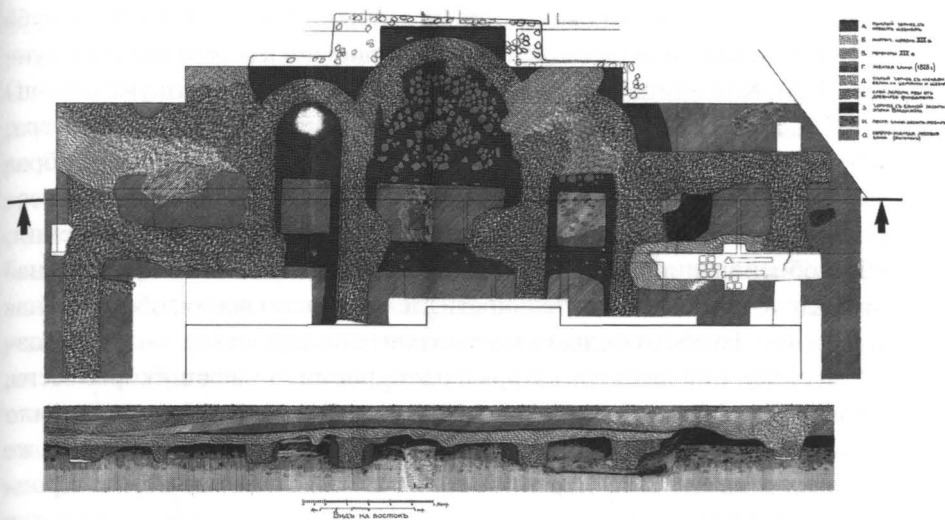


Рис. 13. Десятинная церковь. План восточной части. Чертеж Д.В. Милеева. 1909 г.

даментного рва, идущего по линии восточных столбов основного объема церкви (цвет. табл. XIII, 10:1; XV, 12). Еще исследования Д.В. Милеева показали, что этот ров был выкопан строителями церкви, но фундамент в него заложен не был (рис. 13)<sup>35</sup>. Таким образом, этот ров остался неиспользованным, что говорит об изменении замысла и плана зодчих уже в ходе строительства. А еще это свидетельствует о том, что стены, отделяющей алтарь и угловые восточные компартименты (пастофории) от пространства нефов, у Десятинной церкви не было.

В свою очередь, это означает, что у наоса церкви не было и сводов, которые могли бы опираться на эти стены и идти в направлении, перпендикулярном подкупольному пространству. При отсутствии стены, отделяющей наос от алтаря и пастофориев, своды боковых нефов могли идти только в направлении, параллельном направлению свода центрального нефа — иными словами, Десятинная церковь в том виде, в каком она была построена в 989–996 гг., представляла собой не крестовокупольный храм, а базилику (цвет. табл. XIII, 10:2), скорее всего, купольную с пересекающим центральное подкупольное пространство трансептом, который следует воспринимать, скорее, как поперечный неф. По классификации купольных базилик, предложенной К. Конантом<sup>36</sup>, Десятинную церковь следует рассматривать как купольную базилику с трансептом или «крестообразную купольную базилику» (термин К. Конанта).

<sup>35</sup> ОАК за 1908 г. С. 147.

<sup>36</sup> Conant K.J. A Brief Commentary on Early Mediaeval Church Architecture. Baltimore, 1942. Pl. XVII.

М.К. Каргер не обратил внимание на особый характер этого рва в публикации Д.В. Милеева, и на своем сводном плане показал его наличие пунктиром<sup>37</sup>. Г.Ф. Корзухина<sup>38</sup> и П.А. Раппопорт<sup>39</sup> показывали его уже сплошной линией, а другие исследователи, использовавшие план М.К. Каргера, попросту не придавали значения особому характеру этого рва. Таким образом, никогда не существовавший фундамент превратился в факт, и крестовокупольность основного ядра Десятинной церкви из предположения, подробно обоснованного М.К. Каргером<sup>40</sup>, также стала неоспоримым научным фактом, хотя в действительности, дело, судя по всему, обстояло намного сложнее. То обстоятельство, что строители церкви все-таки выкопали ров под стену, отделяющую алтарь и пастофории от нефов, скорее всего, свидетельствует о том, что в их первоначальный замысел все же входило создание именно крестовокупольного храма (цвет. табл. XIII, 10:1). Что же заставило их отказаться от первоначального замысла и перейти к строительству храма базиликального?

К концу X в., когда на Руси строится первый христианский храм, который должен был стать не просто княжеской (домовой) церковью Владимира Святославича, а первой общезначимой христианской святыней на Руси, византийская, особенно столичная константинопольская, архитектура уже полностью переходит к строительству храмов крестовокупольного типа, к тому же очень небольшого размера<sup>41</sup>. Навык строительства крестовокупольных храмов большого объема в столице Византии уже утрачивается, однако он продолжает существовать на периферии империи — в Северной Греции, Македонии, Болгарии, Малой Азии, Крыму — где такие храмы строятся не в крестовокупольной системе, а как базилики или купольные базилики. Не исключено, что строители Десятинной церкви учли особые требования к созданию этого храма и по ходу строительства изменили первоначальный замысел. Подобные ситуации в практике византийского строительства были нередки<sup>42</sup>. Кстати, о том, что в ходе строительства Десятинной церкви строителям несколько раз приходилось отказываться от первоначального замысла и искать иную форму здания непосредственно в ходе строительства, свидетельствуют и блоки каких-то сломанных кладок X в., и найденных в ходе раскопок. Довольно большое количество таких

<sup>37</sup> Каргер М.К. Древний Киев. Т. II. рис. 9.

<sup>38</sup> Корзухина Г.Ф. К реконструкции Десятинной церкви // СА. 1957. № 2. С. 84.

<sup>39</sup> Раппопорт П.А. Археологические исследования памятников русского зодчества X–XIII вв. // СА. 1962. № 2. С. 63.

<sup>40</sup> Там же. С. 36–49.

<sup>41</sup> Brunov N. Zum Problem der Kreuzkuppelkirche // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft. 1967. № XVI. S. 245–261.

<sup>42</sup> Остерхаут Р. Византийские строители. Киев; М., 2005. С. 99–140.

фрагментов было обнаружено в 2007 г. в засыпке рва Старокиевского городища в нескольких метрах от северо-западного угла Десятинной церкви. Окончательная нивелировка этого рва происходила как раз во время возведения храма и создания ансамбля каменных сооружений города Владимира в конце X в. В результате этого, в засыпке рва в горизонте, отвечающем времени строительства Десятинной церкви, образовался выразительный слой с многочисленными остатками крупного строительного боя, который был перекрыт слоем с керамикой, датируемой не позднее XI в. Считать, что в это время разрушалось какое-то еще более раннее каменное здание, попросту невозможно — в Киеве и вообще на Руси их попросту не существовало. Таким образом, остается предположить, что какие-то уже возведенные части основного объема или нартекса переделывались по ходу строительства, и фрагменты их кладки попадали в основание фундаментов галерей или употреблялись для нивелировки и благоустройства окружающей территории (то есть попадали в засыпку рва). Сам характер этих фрагментов (цвет. табл. XV, 14), на которых подрезка швов сохранилась настолько четкой и свежей, что это свидетельствует о том, что участки кладки, из которых они происходят, просуществовали очень недолго — если бы эти участки кладки находились под открытым небом в течение хотя бы нескольких лет, они успели бы обветриться.

Следует отметить, что вопрос о том, что Десятинная церковь является не зданием, сразу же построенным по единому замыслу, а примером сложного процесса поисков архитектурной формы и изменения замысла еще в процессе строительства, уже не раз высказывался в науке (Г.Ф. Корзухина<sup>43</sup>, А.И. Повстенко<sup>44</sup>, А.В. Реутов<sup>45</sup>, И.С. Красовский<sup>46</sup>), но не получал поддержки большинства исследователей, поскольку не мог быть доказан на основе анализа существующих тогда артефактов. Раскопки 2005–2007 гг. такую возможность теперь предоставляют.

Это же относится и к предположениям о базиликальности Десятинной церкви. Впервые предположение об этом высказал еще Д.В. Айналов после ознакомления с результатами раскопок Д.В. Милеева<sup>47</sup>, а вслед за ним и К.В. Шероцкий<sup>48</sup>, однако эти предположения решительно отвергались

<sup>43</sup> Корзухина Г.Ф. К реконструкции Десятинной церкви. С. 80–87.

<sup>44</sup> Повстенко О. Катедра св. Софії у Києві. С. 196.

<sup>45</sup> Реутов А. До проблеми реконструкції Десятинної церкви. С. 32–34.

<sup>46</sup> Красовский И.С. Реконструкция плана фундаментов Десятинной церкви в Киеве. С. 185; *Он же*. О плане Десятинной церкви в Киеве. С. 149–156; *Он же*. Реконструкция архитектурного облика Десятинной церкви, С. 98–107.

<sup>47</sup> Айналов Д.В. История древнерусского искусства: Киев–Царьград–Херсонес // Известия Таврической ученой архивной комиссии. № 57. Симферополь, 1920. С. 220.

<sup>48</sup> Шероцкий К.В. Киев: Путеводитель. Киев, 1917. С. 82.

М.К. Каргером,<sup>49</sup> окончательно утвердившим в науке мнение о Десятичной церкви как о крестовокупольном храме. Впрочем, некоторые черты базиликальности, но в сочетании с признаками решения всего объема церкви все же в рамках крестовокупольной системы, позднее видел и А.И. Комеч<sup>50</sup>. Еще более решительно высказывался об этом А.В. Реутов, считавший, однако, что базиликальность была присуща первому, невоплощенному, варианту здания<sup>51</sup>.

Результаты последних раскопок свидетельствуют о противоположном — Десятичная церковь задумывалась как крестовокупольный храм, но уже в процессе самого строительства замысел изменили, и она превратилась в базилику с развитой инфраструктурой дополнительных объемов: нартекса, экзонартекса, атриума, галерей. Стоявшая перед строителями сложная задача создания грандиозного здания, практически невыполнимая в то время в формах крестовокупольного храма, была решена за счет использования большого количества дополнительных компартиментов, соединенных в итоге в единое сооружение.

Такой почерк построения архитектурной формы весьма близок византийской архитектуре X–XI вв., прежде всего, в ее провинциальном варианте. Наиболее близок принцип построения архитектурной формы Десятичной церкви памятникам I Болгарского царства (Плиска, Преслав, Охрид) (рис. 15, 16)<sup>52</sup>, которые возводились немногим ранее киевского храма. Буквальной аналогии здесь нет, да и быть не может — ведь в окончательном своем виде каждая из этих построек была индивидуальной и не копировала другую. Однако важно другое: практически все болгарские храмы этого времени строились как базилики, а не как крестовокупольные храмы, и вскоре (или даже еще в процессе строительства) начинали обрастать развитой инфраструктурой нартексов, экзонартексов, атриумов, а иногда и галерей. С болгарскими памятниками X–XI вв. Десятичную церковь роднит и схожая система устройства фундаментов и, особенно, субструкций под ними (ср. с фундаментами мартирия под Большой базиликой в Плиске<sup>53</sup>) (цвет. табл. XVI, 17; рис. 18).

О возможном «болгарском следе» в истории строительства Десятичной церкви говорят и две плинфы X в., найденные в 2007 г. в засыпке рва Старокиевского городища у северо-западного угла храма. На их постелистой сто-

<sup>49</sup> Каргер М.К. Древний Киев, т. II, С. 36–59.

<sup>50</sup> Комеч А.И. Древнерусское зодчество конца X — начала XII вв. С. 154, 176–177.

<sup>51</sup> Реутов А. До проблеми реконструкції Десятичної церкви. С. 32–34.

<sup>52</sup> Миятев К. Архитектура епохи Первого Болгарского царства // Всеобщая история архитектуры в 12 т. Т. 3: Архитектура Восточной Европы. Средние века. Л.; М., 1966. С. 391–394.

<sup>53</sup> Георгиев П. Мартириумът в Плиска и началото на християнството в България. София, 1993. С. 43.

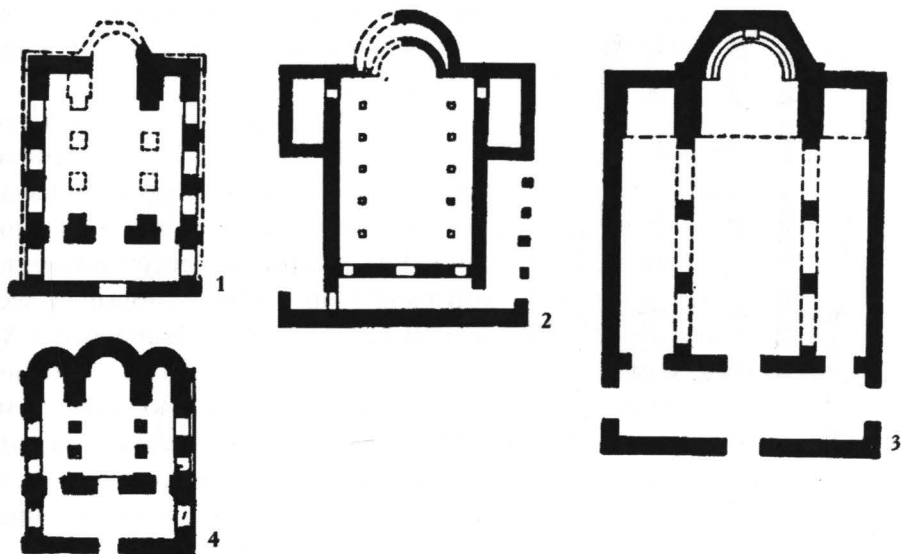


Рис. 15. Планы болгарских базилик X в. (по К. Миятеву)

1. Плиска. Маленькая базилика с псевдоконструктивными аркадами; 2. Базилика в Делидушке близ Преслава; 3. Плиска. Маленькая базилика второй половины IX в.; 4. Базилика в Гебеклисе близ Преслава

роне еще перед обжигом были нанесены славянские надписи, состоящие из двух букв «Щ» и «Н» (рис. 19). По всей видимости, они представляют собой буквенное изображение числа, возможно, номера партии кирпича. Вряд ли среди первых русских строителей церкви были уже настолько образованные гончары-плинфоделы, которые бы оставили на плинфе подобную надпись. Скорее всего, такая надпись могла быть оставлена каким-то участвовавшим в строительстве мастером из Болгарии. Впрочем, остается возможность и других вариантов прочтения и истолкования этих знаков.

На болгарские истоки какой-то части создававших Десятинную церковь мастеров говорят и поливные керамические плитки, использовавшиеся для убранства ее пола. Небольшие фрагменты таких плиток находились и в ходе предыдущих исследований памятника, но в 2006 г. найдена серия поливных плиток, явно имитирующая систему набора пола из мрамора и смальты (цвет. табл. XVI, 20), которая также была применена в этом памятнике в частях, безусловно датируемых X в. Характер формовки и обжига плиток, найденных в 2006 г., находит себе полные аналогии в плинфе, относящейся к самому начальному этапу строительства Десятинной церкви, и не вызывает сомнения в том, что эти плитки также следует датировать X в. Однако в это время использование поливной керамики для декорации архитектурных сооружений в христианском мире практиковалось только в

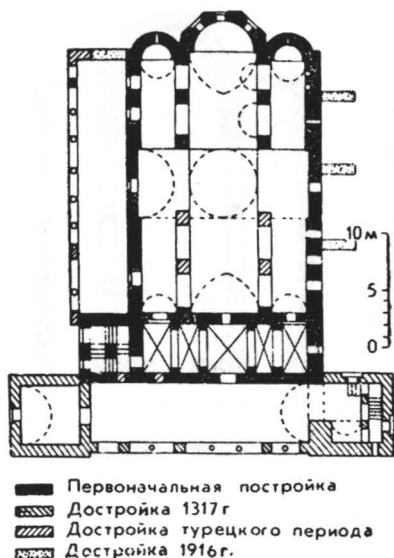


Рис. 16. Охрид. Базилика  
(по К. Миятеву)

Болгарии (преславская школа<sup>54</sup>), откуда эта традиция, по всей видимости, и приходит на Русь<sup>55</sup>.

Близость болгарских памятников Десятинной церкви снова возвращает нас к рассмотрению проблемы начала церковной организации на Руси в эпоху князя Владимира. Тут следует вспомнить и о теснейших связях, которые существовали между Русью и Болгарией в X в. в годы правления Святослава да и самого Владимира, и про сильную кирилло-мефодиевскую традицию на Руси, на которую указывает все большее количество археологических фактов и находок предметов личного благочестия, происходящих из Среднего Подунавья. Вспомним известные археологические параллели между болгарским Преславом и древне-

русским Переяславом и даже явные параллели в происхождении названия последнего, и, наконец, даже то обстоятельство, что после крещения Руси официальным богослужебным языком в ней становится именно болгарский (церковно-славянский). О возможной связи древнерусской и болгарской церкви в это время говорит и то, что первой реликвией Десятинной церкви становятся мощи папы римского Климента, особо почитавшиеся в Охриде. В связи с этим следует вспомнить и старую, высказанную еще в начале XX в., гипотезу М.Д. Приселкова о возможном подчинении первых русских священников болгарской (охридской) церкви, во главе которой стоял независимый от Константинополя архиепископ<sup>56</sup>. Отметим, что именно в Македонии существовало много церквей, посвященных Богородице, а не одному из Богородичных праздников.

Кстати, следует вспомнить и о том, что о возможном участии болгарских мастеров в создании Десятинной церкви высказывался и М.К. Каргер<sup>57</sup>, однако в то время уровень изученности как болгарских, так и древне-

<sup>54</sup> *Акрабова-Жандова Ив.* Преславска рисувана керамика // История на българското изобразително изкуство. Т. I. София, 1976. С. 119–125.

<sup>55</sup> *Иоаннисян О.М.* О происхождении традиции убранства полов поливными керамическими плитками в средневековой архитектуре славянских стран (Преслав–Киев–Гнезно) // Средневековая архитектура и монументальное искусство. СПб., 1999. С. 25–31.

<sup>56</sup> *Приселков М.Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси: X–XII в. СПб., 1913. С. 132–141.

<sup>57</sup> *Каргер М.К.* Древний Киев. Т. II. С. 92.

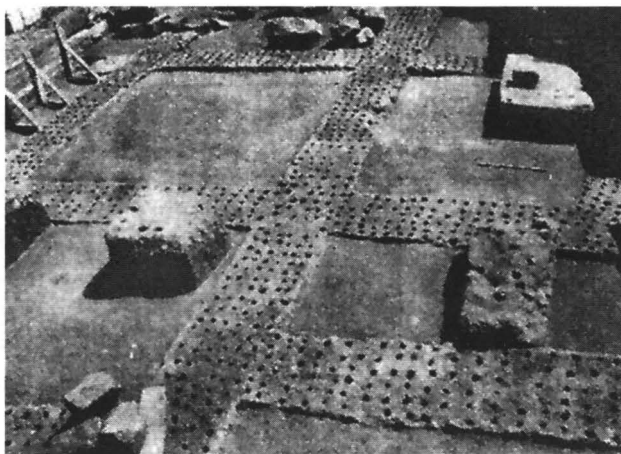


Рис. 18. Мартирий под Большой базиликой в Плиске. Следы деревянных кольев и лежней в основании фундамента (по П. Георгиеву)

русских памятников не давал исследователю возможности придти к более определенным выводам.

Впрочем, все сказанное не означает, что создателями Десятинной церкви были только болгарские мастера. Многое указывает на то, что среди них было и немало византийцев-греков. Свидетельством этого являются и греческие клейма на плинфе (цвет. табл. XVI, 23), и техника кладки со скрытым рядом, которую мы видим в найденных в ходе раскопок (как предшествующих, так и нынешних) блоках наземной кладки. В X–XI вв. эта кладка была «визитной карточкой» византийской, причем именно константинопольской, столичной архитектуры<sup>58</sup>. Наиболее близкие Десятинной церкви по пространственному построению храмы в виде купольных базилик с трансептами или «крестообразных купольных базилик» строились в Северной Греции (церковь в Скрипу в Беотии) (рис. 21)<sup>59</sup>. В связи с этим интересно отметить, что Р. Краутхеймер усматривает прямую связь между построением архитектурных форм церкви в Скрипу и болгарских

<sup>58</sup> Schäfer H. Architekturhistorische Beziehungen: zwischen Byzanz und der Kiever Rus im 10. und 11. Jahrhundert // *Istanbuler Mitteilungen*. 1973/1974. № 23/24. S. 197–224; *Vocotopoulos P.L.* The concealed course technique: further examples and a few remarks // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft*. 1979. № 28. S. 247–260; *Ötügen Y.* Bizans Duvar Tekniğinde Tektonik ve Estetik Çözümler // *Vakıflar Dergisi*. № 21. Istanbul, 1990. P. 395–410; *Остерхаут Р.* Византийские строители. С. 187–192.

<sup>59</sup> *Krautheimer R.* Early christian and byzantine architecture, 3d edition. Harmondsworth. 1979. P. 330–332.

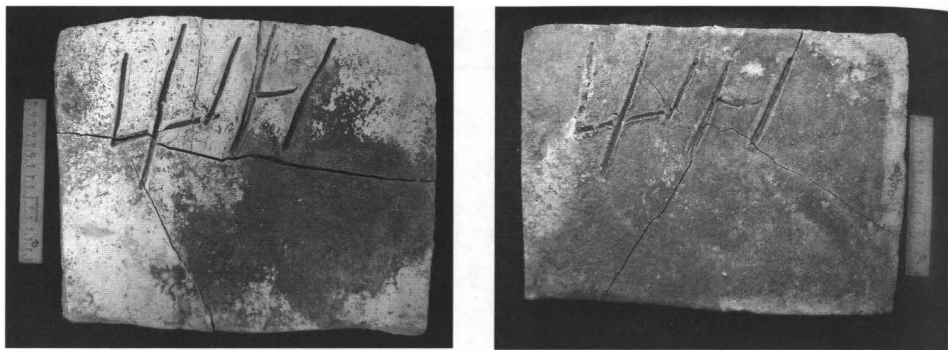


Рис. 19 (1–2). Десятинная церковь. Плинфы со славянской надписью X в. Раскопки 2007 г.

памятников — особенно, Софии в Охриде (рис. 16), и предлагает рассматривать первую в русле развития именно болгарской архитектуры<sup>60</sup>.

Нельзя не забывать, что на Владимира Святославича могли оказать воздействие и виденные им церковные постройки в Корсуни (византийском Херсоне), где он сам (по одной из версий) принял крещение, откуда привезены в Киев мощи святого Климента, да и первый настоятель Десятинной церкви — Анастас Корсунянин. Возможно, последний и «смотрел» за строительством храма. Как раз именно в X в. на территории Крыма ведется активное строительство и перестройка больших базиликальных храмов<sup>61</sup>, что могло сказаться и на выборе окончательной формы Десятинной церкви. Кстати, именно в Крыму, в Партенитской базилике (рис. 22), мы находим аналогии тонкой плинфы со скошенными торцами, использованной в Десятинной церкви<sup>62</sup>. Впрочем, такие же плинфы встречаются и в самом Константинополе — в ремонтных кладках стены Феодосия, ориентировочно датирующихся X в. и в закладке одного из оконных проемов Студитской базилики, вероятно произведенной в XI в. Однако случаи использования таких плинф в столице империи одиночны и связаны с второстепенными работами, носящими явно ремонтный характер, а плинфа в Партенитской базилике предназначалась для устройства полов.

В одной из херсонесских базилик («Базилика 1935 г.») можно увидеть

<sup>60</sup> Там же. Р. 332.

<sup>61</sup> См.: *Лосицкий Ю.Г.* До питання типологічної еволюції монументальної архітектури середньовічного Криму // *Археологія*. 1990. № 2. С. 33–47 и, особенно, С. 39; *Он же.* Про візантійські базиліки Херсонеса // *Археологія*. 1991. № 2. С. 83–98; *Романчук А.И.* Очерк истории и археологии византийского Херсона. Екатеринбург, 2000. С. 222–234; *Лосицкий Ю.Г., Паршина Е.А.* Эски-Керменская базилика // *Православные древности Таврики*. Киев, 2002. С. 99–113; *Ранневизантийские сакральные постройки Херсонеса Таврического* (под ред. А.Б. Бернацки, Е.Ю. Клениной и С.Г. Рыжова). Т. I. Poznań, 2004. S. 39–201.

<sup>62</sup> Сведения В.Л. Мыца.

и подобную систему устройства фундаментов, связанную с системой деревянных лежней и кольев<sup>63</sup>.

По всей видимости, когда Владимир Святославич развернул в Киеве в конце X в. активную строительную деятельность (вспомним, что помимо Десятинной церкви, князь возводил еще и ансамбль связанных с нею дворцовых сооружений), в его распоряжении оказалась довольно большая строительная артель. Летописец называет этих мастеров «мастерами от грек»<sup>64</sup>, однако под этим словом он, скорее всего, подразумевал не только греков из Константинополя, как до сих пор считали практически все исследователи древнерусского зодчества, а византийцев вообще, а среди них могли быть и константинопольские, и провинциальные (собственно греческие, македонские, крымские), и болгарские мастера.

Возвращаясь к оценке роли Десятинной церкви в истории архитектуры Древней Руси, следует вновь вернуться к базиликальности ее объема, о котором нас заставляют заговорить результаты проводящихся исследований. После того, как концепция М.К. Каргера о ее крестовокупольности прочно утвердилась в науке, о Десятинной церкви обычно говорили как о памятнике, с которого начинается все последующее развитие стилистических форм и особенностей зодчества Древней Руси. Однако все сказанное выше заставляет нас рассматривать его не как отправную точку в истории непрерывного процесса развития древнерусского зодчества на протяжении последующих столетий, а как ее своего рода предысторию, и вновь вернуться к оценке этого памятника, данную еще в самом начале XX в. Д.В. Айналовым, писавшим: «Десятинный храм до настоящего времени является скорее красивой легендой нашей художественной древности, чем историческим звеном в цепи других звеньев киевского искусства»<sup>65</sup>.

Завершая эту статью, хотелось бы отметить, что ее следует расценивать как предварительное сообщение, сделанное на основе анализа исследований, проведенных в 2005–2007 гг. Авторы прекрасно осознают, что многие

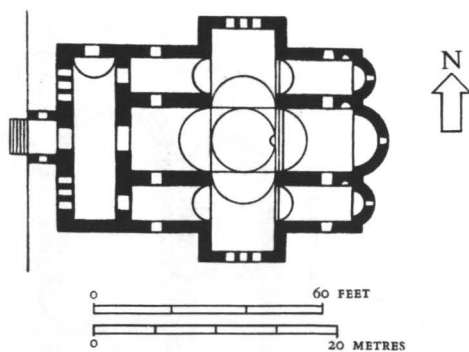


Рис. 21. Церковь в Скрипу в Беотии (Северная Греция). План (по Р. Краутхеймеру)

<sup>63</sup> Белов Г.Д. Отчет о раскопках в Херсонесе в 1935–1936 гг. Симферополь, 1938. С. 90; Седикова Л. Базилика 1935 г. // Ранневизантийские сакральные постройки Херсонеса Таврического. С. 61; Medeksza S. Bazylika 1935 roku // Там же. С. 137.

<sup>64</sup> ПСРЛ. Т. I. Стлб. 121.

<sup>65</sup> Айналов Д.В. К вопросу о строительной деятельности св. Владимира. С. 21.

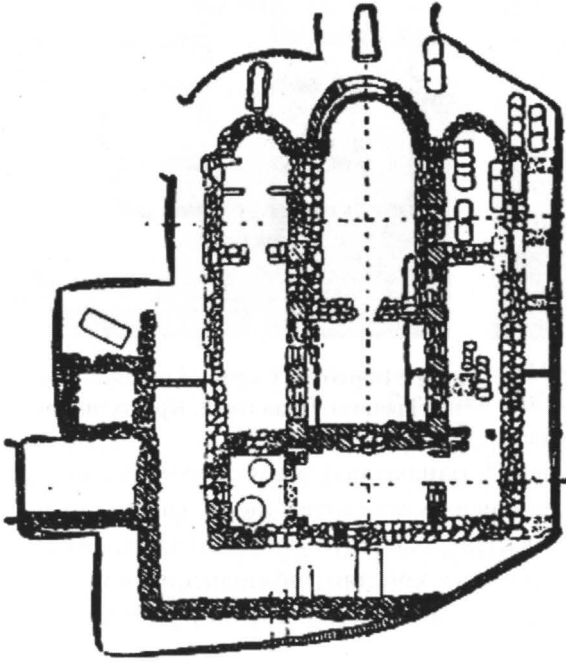


Рис. 22. Базилика в Парентите (Крым). План.

предположения, изложенные в ней, носят еще весьма предварительный характер — полевые исследования памятника и осмысление полученных материалов еще продолжаются, поэтому окончательные выводы можно будет делать только после завершения раскопок.

**The Tithe (Desyatinnaya) Church in Kiev:  
the «Old Interpretation» in a New Perspective  
(preliminary results of the 2005–2007 excavations)**

*G. Yu. Ivakin (Institute of Archaeology, Ukrainian Academy of Sciences, Kiev),  
O. M. Ioannisian (State Hermitage Museum, St Petersburg)*

The Desyatinnaya church of Our Lady was the first stone cathedral in Old Rus (founded the next year after baptism). It was consecrated in 996; until the middle of the 11<sup>th</sup> c. it was the main cathedral of Rus, and played an important role until 1240, when part of the cathedral collapsed during Batu Khan's assault on Kiev.

The ruins stood until the 17<sup>th</sup> c. Desyatinnaya church is mentioned in written sources of end of the 14<sup>th</sup> c., and in 1635 Peter Mogila, the Metropolitan, set up a small church in its southwest corner.

In 1824 K. A. Lokhvitsky, an amateur archeologist, began excavations of the cathedral, but his methods and quality of graphic recording (Pl. X, 1) were inadequate. In 1826, N.Ye. Yefimov undertook new excavations and drew up a detailed plan (Pl. X, 2). In 1828–1842, a new pseudo-Byzantine church was built; part of the walls and foundations was destroyed in the process. In 1908–1911, the D.V. Milev again excavated the extant outside structures (altars and northern gallery). After the dismantling of the «1842 church», Kiev and St Petersburg archeologists headed by M.K. Karger and G.F. Korzukhina uncovered (1938–1939) the walling beneath it.

The extant structures comprise mainly foundation trenches and traces of wooden substructures, the wall laying is preserved in a small area in the southwest corner of the building, and the foundations near the outer walls of the southern and western galleries. A composite plan of the building based on the data from the 1938–1939 excavations, the work of D.V. Milev, partly N.Ye. Yefimov, and some elements of reconstruction, was published by M.K. Karger (fig. 3). The plan is well-known and served as basis for many interpretations and reconstructions, some of them unfounded.

Nonetheless, some aspects of the building were still obscure. Among those are: chronology, layout and spatial structure, nature and purpose of the additional buildings, the genesis of the architectural forms and the origin of the craftsmen.

The investigations conducted by the Institute of Archeology of the National Academy of Sciences of the Ukraine, with the participation of the architectural and archeological expedition of the State Hermitage (RF) (Pl. XI, 4–6), and the use of materials from previous excavations helped to solve part of the problems.

Evidence of repairs in the 11<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> cc. was discovered: a block from a two-tiered niche, with plinth, similar to the bricks in the main walling of St Sophia Cathedral (1030s) (Pl. XII, 7), was found near the northeastern corner; the foundations in the southwestern corner of the church were replaced almost entirely in the first third of the 12<sup>th</sup> c. (Pl. XII, 8), yet without any change in the layout (Pl. XIII, 9). Carved stone architectural details and plinth from the 10<sup>th</sup> c. were used. Two square projections in the eastern corners of the southwest compartment were previously considered to have been part of the square apse of a small baptistery inserted within the galleries and dated to the 1030s, whereas in fact these are repaired bases of buttresses dating to the first third of the 12<sup>th</sup> c. On the contrary, we have shown that the galleries and the western part of the building were erected in 989–996; we have determined the stages in which the foundations were laid (Pl. XIII, 10) (previously those were dated to the 11<sup>th</sup> c. and connected with the re-consecration in 1039). The first one was the central foundation without the narthex (Pl. XIII, 10:1–2); then the transverse galleries (Pl. XIV, 11); the foundations of the narthex were laid immediately after the foundations of the main building (Pl. XIII, 10:3). The foundations of the last-but-one compartments in the north and south galleries (Pl. XIII, 10:4) were laid after the main foundations, the narthex and the transverse side galleries within the central nucleus of the cathedral.

This means that the original idea was to build a three-nave cathedral with a narthex and a gallery of the same width in the north, west and south (Pl. XIII, 10:4). However, the plan was changed. The foundations of the outer walls of the north and south galleries in the west part were extended (Pl. XIII, 10:5) by one compartment to the west (Pl. XIII, 10:6), and then the foundations to the west of the narthex were laid (exonarthex and atrium ?) (Pl. XIII, 10:7). From the start, these western areas were built as independent extensions.

V.D. Mileev determined that the ditch along the eastern poles of the main structure (Pl. XIII, 10:1; XVI, 12) had been dug out and not used (fig. 13). This means that the church did not have a wall separating the altar part from the naves, and the roof of the naos could not have traversed the dome space. The roofs of the side naves could have only been parallel to the roof of the central nave. In other words, the Desyatinnaya church of 989–996 was built as a basilica (Pl. XIII, 10:2) (domed, with transept or transverse nave, after K. Conant — a «cruciform domed basilica»), yet the original plan had been a cross-domed cathedral (Pl. XIII, 10:1). Parts of the walls could have been built and redone, as indicated by the remnants of walling which had stood for a brief length of time (Pl. XV, 14).

By the end of the 10<sup>th</sup> c., the building knowledge required for large structures, and specifically basilicas (including domed ones), was preserved only in Northern Greece, Macedonia, Asia Minor and the Crimea. The architecture of the Desyatinnaya church is similar to that of buildings in the First Bulgarian Kingdom (Pliska, Preslav, Ohrid) (fig. 15, 16). The system of foundations and their substructures in the Desyatinnaya church is similar to Bulgarian monuments of the 10<sup>th</sup>–11<sup>th</sup> cc. (Pl. XVI, 17; fig. 18). Two 10<sup>th</sup>-century plinths from the trench near the northwestern corner of the cathedral show the Slavic letters «Ш» and «Н» that were applied prior to baking (fig. 19). A series of glazed tiles was found; they imitate a floor of marble and smalt (Pl. XVI, 20). In the 10<sup>th</sup> c., glazed ceramics were used in Christian churches only in Bulgaria (Preslav). Among the builders there were Greeks, as suggested by the Greek stamps on the plinth (Pl. XVI, 23) and the striped brickwork (the «visiting card» of Constantinople builders in the 10<sup>th</sup>–11<sup>th</sup> cc.). There are analogies in the Crimea (thin plinth with oblique section (fig. 22); a system of wooden substructures). The «cruciform domed basilicas» that are the nearest in spatial organization to Desyatinnaya church are in Northern Greece (Skripu, Boeotia) (fig. 21) and Bulgaria (Sophia, Ohrid) (fig. 16).

## Плинка с греческими клеймами из раскопок Десятинной церкви в Киеве

*Д.Д. Ёлшин*

*Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург*

*А.А. Евдокимова*

*Институт языкознания, Москва*

Статья посвящена рассмотрению греческих клейм на кирпичках Десятинной церкви в Киеве, построенной византийскими мастерами в 989–996 гг. Всего известно 7 фрагментов, из которых 4 найдены в ходе последних раскопок (2005–2007 гг., Г.Ю.Ивакин). Изучение клейм позволило выделить как минимум две строки, относящиеся к разным клеймам или к одному двустрочному клейму. Мы предлагаем несколько предварительных вариантов чтения строк, среди которых наиболее вероятны следующие: первая строка — «...οξ/ξολ/φ/σου» (имя собственное в родительном падеже), вторая — «τιμη υἱός θε(ε)οῦ» («честь— сын Бога» или «τιμη υἱός θε(ε)οῦ» «по чести сын Бога») или «τιμη ἰσοθέω» («честью равной Богу») или τιμη ἰσόθεος («честь равная Богу»). Надписи содержат лигатуры и сокращения, палеографические аналоги которых найдены пока лишь среди надписей не ранее XIII–XIV вв. Написание клейм реверсивное. Матрица клейма, скорее всего, была металлической и крепилась ко дну формы. Рассмотрение фрагментов показало, что они относятся к кирпичкам одного типа, который использовался в аутентичных конструкциях Десятинной церкви и соседних гражданских построек (кон. X в.) и изготавливался в Киеве, а не был импортирован. Надежно датированные греческие клейма из Киева меняют представление о том, что эта византийская традиция безвозвратно угасала в VII в.

Маркировка античных и средневековых строительных материалов — эпиграфический источник, все более привлекающий внимание исследователей, что объясняется ее широким историко-культурным значением. В особенностях маркировки строительных материалов считают возможным искать ключ к решению вопросов организации древнего ремесленного производства, административного устройства, мировоззрения, межкультурных связей. Актуальным остается и вопрос о функциях маркировки, не имеющий однозначного решения<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Беляев Л.А.* Маркировка древнерусского кирпича как культурно-историческое явление // ΣΟΦΙΑ. Сборник статей по искусству Византии и Древней Руси в честь А.И. Кочемеча. М., 2006. С. 83.

В ряду изучаемых памятников особый интерес представляют греческие клейма из Десятинной церкви в Киеве (989–996 гг.) — единственный известный в Древней Руси пример маркировки строительных материалов с использованием надписей на греческом языке. Эти клейма могут рассматриваться как свидетельства важных исторических событий, подтверждающие и уточняющие летописные известия, повествующие о том, что Десятинную церковь, древнейший памятник монументального зодчества Древней Руси, возвели специально приглашенные «мастера от Грек»<sup>2</sup>.

Впервые греческие клейма на кирпичах Десятинной церкви стали широко известны после раскопок М.К. Каргера в 1948 г. В описании плинфы храма исследователь упомянул о находке двух фрагментов с надписями рельефными греческими буквами, но ввиду фрагментарности клейм не решился расшифровать их. В то же время, сам характер клейм позволил М.К. Каргеру приписать их авторство византийским мастерам<sup>3</sup>.

Точное место обнаружения фрагментов не было зафиксировано в полевой документации, но, судя по некоторым упоминаниям, можно предполагать, что один из фрагментов был найден на небольшой глубине в нарушенном культурном слое в 15 м к западу от западной стены древнего храма<sup>4</sup>. Сейчас оба фрагмента из раскопок 1948 г. находятся в коллекции Новгородского Государственного Объединенного историко-архитектурного музея-заповедника<sup>5</sup>. В 1996 г. был опубликован фрагмент плинфы с греческим клеймом, открытый еще в 1914 г. при раскопках на усадьбе Десятинной церкви, проводившихся Императорской Археологической комиссией<sup>6</sup>. Ныне фрагмент находится в собрании Национального музея истории Украины<sup>7</sup>.

Опираясь на перечисленные фрагменты, попытку чтения греческих клейм предпринял В. Ставиский. По его мнению, все фрагменты относились к одному клейму, которое содержало надпись «Θσομητωρ» (редкий термин, употреблявшийся по отношению к Богородице)<sup>8</sup>.

Еще 4 фрагмента с клеймами найдены в ходе последних археологических исследований Десятинной церкви в 2005–2007 гг., проведенных Архитектурно-археологической экспедицией Института Археологии НАН

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т.1. Стб. 121.

<sup>3</sup> Каргер М.К. Древний Киев. Т.1. М.—Л., 1958. С. 455. Табл. LXXX (одно из клейм опубликовано М.К. Каргером зеркально (ср. Рис. 1, 3); *Он же*, Древний Киев. Т.2. Л., 1961. С. 95.

<sup>4</sup> НА ИИМК РАН. Ф. 35. 1948 г. Д. 101. Л. 33.

<sup>5</sup> Инв №: НГОМЗ. НГМ КП 33677–15 и –18.

<sup>6</sup> Церква Богородиці Десятинна в Києві. Київ, 1996. С. 113.

<sup>7</sup> Инв №: НМИУ. Колл. в-21/4458.

<sup>8</sup> Ставиский В. Грецькі написи з церкви Богородиці Десятинної у Києві // Записки наукового товариства імені Шевченка. Том ССXXXI. Львів, 1996. С. 182–188.

Украины под руководством Г.Ю. Ивакина<sup>9</sup>.

Таким образом, в настоящее время известно 7 фрагментов греческих клейм (Рис. 1)<sup>10</sup>. Авторами проведен их осмотр и описание, выполнены прорисовки.

**Характеристика и датировка клейменной плинфы.** Большинство фрагментов плинф с клеймами найдено в переотложенных слоях. Лишь в 2007 г. три фрагмента обнаружены в слое разрушения, относящемся, скорее всего, к первой половине XI в. Но гораздо более точным датирующим признаком являются особенности самого строительного материала. Все фрагменты

имеют характерный состав керамического теста (из каолиновых глин, с крупной фракцией дробленого шпата), оранжевый цвет и высокотемпературный обжиг черепка. Плинфы относятся к одному типу, отличительными чертами которого являются формат (29–31 x 29–31 x 2,5–3 см) и формовка со скошенными торцами. Плинфы этого типа изготовлялись в формах с дном и косыми бортами<sup>11</sup>. Эта технология изготовления плинфы, распространенная в Константинополе<sup>12</sup>, в Киеве известна лишь в одном комплек-



Рис. 1. Прорисовка фрагментов плинфы с греческими клеймами: 1) из раскопок 1914 г.; 2–3) из раскопок 1948 г.; 4–7) из раскопок 2005–2007 гг.

<sup>9</sup> Ивакин Г.Ю., Иоаннісян О.М. Перші підсумки вивчення Десятинної церкви у 2005–2007 рр. // Дньєслово: Збірка праць на пошану дійсного члена Національної академії наук України Петра Петровича Толочка з нагоди його 70-річчя. Київ, 2008. С. 207. Автори виражають глибоку признательність Г.Ю.Ивакину за можливість неопосередкованої роботи з колекцією матеріалів нових досліджень Десятинної церкви.

<sup>10</sup> Употребляемые далее в тексте номера фрагментов соответствуют номерам на Рис. 1.

<sup>11</sup> Сиром'ятников О.К. До питання про формування плинфи із скошеними краями X–XI ст. // Стародавній Іскоростень і слов'янські гради VIII–X ст. Київ, 2004. С. 248–254.

<sup>12</sup> В.И.Мезенцев указывает на аналогии плинфы со скошенными торцами в памятниках средневизантийского периода: верхний ярус башни Анемас (1100 г.) в районе Влахерн в Стамбуле, ремонт стены апсиды ротонды св. Георгия в Салониках (X в.) (Мезенцев В.И. Метричний та порівняльний аналіз форматів малих плинф Руси та Візантії X–XII століть // Из истории строительной керамики средневековой Восточной Европы. Архитектурно-археологический семинар. СПб., 2003. С. 10–11). Наши наблюдения выявили и другие места применения подобной плинфы в Константинополя. Идентичная по типу формовки и формату плинфа обнаружена в закладке оконного проема на южном фасаде базилики Студийского монастыря (XI в.?) и кладках галерей Календерхане Джамии (около 1200 г.). В этих случаях контекст и количество употребленной плинфы охарактеризованного типа позволяет предположить, что плинфа изготовлена непосредственно

се памятников — Десятинной церкви и близлежащих светских постройках конца X в. Идентичность керамического теста и само количество плитки этого типа формовки, встречающейся как в слое разрушения, так и в фундаментах и в нижних частях стен галерей<sup>13</sup> Десятинной церкви, указывает на то, что она производилась на месте, а не является импортом. Таким образом, изготовление этих плиток, а равно и матриц с греческими клеймами можно уверенно датировать в пределах 989—996 гг.

**Форма и количество клейм.** Клейма представляют собой вдавленное поле (глубина 0,5 см) с рельефными буквами. Ширина поля 4,5—4,6 см, полная длина не менее 15 см. Клеймо располагалось на поверхности плитки параллельно ее краю. На фрагменте № 3 зафиксировано расстояние от нижнего края клейма до края поверхности — 7 см. Такое же расстояние между верхним краем клейма и краем плитки зафиксировано на фрагменте № 4. Такое регулярное расположение клейма относительно краев плитки позволяет предположить, что клеймо не оттиснуто штемпелем, а было закреплено на дне формы и отпечатывалось при формовке. Об этом свидетельствует и четкость клейма при достаточно высоком рельефе (такой отпечаток легче было получить при вбрасывании глины в форму и утрамбовке). Что касается самой матрицы, то она, скорее всего, была металлической, на что указывает поразительная четкость деталей литер. Это особенно замечательно тем, что металлические матрицы для клеймения плиток неизвестны в Византии<sup>14</sup>.

На фрагменте № 3 отмечен большой промежуток справа от бокового торца клейма. В данном случае расстояние между торцом клейма и краем плитки составляло не менее 6,5 см. Можно предполагать, что клеймо располагалось симметрично на поверхности плитки; тогда максимальная длина клейма должна быть в пределах 16—17 см. Исходя из тех же соображений о симметричном размещении матрицы на квадратном поле плитки, мы полагаем, что клеймо могло состоять из двух строк-полей (Рис. 2).

**Содержание клейм.** Совмещение прорисовок показало, что 4 из известных фрагментов (№ 1, 2, 3 и 7) относятся к крайней правой части одной и той же строки (далее строка В). Фрагменты перекрывают друг друга, следовательно, они относятся к 4 разным плиткам, на которых было оттиснуто

---

в ходе строительства для его нужд, а не использована вторично. В целом, определена широкая датировка бытования этой технологической традиции в строительном производстве Византии X—XII вв.

<sup>13</sup> Как показали последние археологические исследования, эти конструкции относятся к первому этапу строительства храма в конце X в. (Івакін Г.Ю., Іоаннісан О.М. Перші підсумки... С. 205). Стоит также отметить, что известные плитки с так называемыми «знаками Владимира» относятся к другому, малочисленному типу плитки, датировка которого менее ясна.

<sup>14</sup> *Bardill J.* Brickstamps of Constantinople. V.1. N.Y., 2004. P. 6.

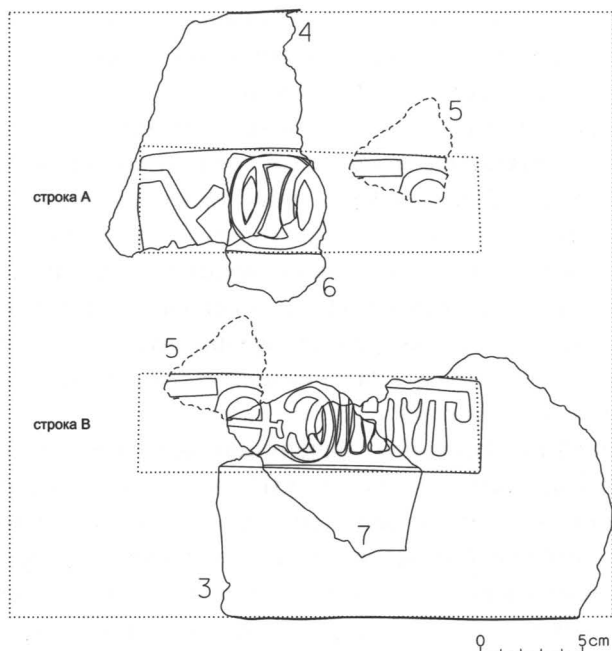


Рис. 2. Наложение фрагментов. Пунктиром показаны границы плинфы стандартного размера и предполагаемые границы полей строк клейм

одно и то же клеймо. Еще два фрагмента (№№ 4 и 6) дополняют друг друга и относятся к левой части другой строки (далее строка А). Если наше предположение о двустрочности клейма верно, то само расположение клейм на фрагментах №№ 1, 3 и 4 указывает на то, что строка А была первой строкой, а строка В — второй (Рис. 2).

Еще один фрагмент (№ 5) предположительно дополняет строку А. Хотя в последнем случае фрагменты не перекрываются, симметричная разница в высоте букв позволяет допустить такую возможность (ср. № 4 и № 5). Вариант, при котором фрагмент № 5 мог дополнять строку В, менее вероятен, поскольку толщина буквы в месте возможного наложения сильно различается.

Разумеется, нельзя исключать и того, что две выявленные строки относятся к двум разным по содержанию однострочным или двустрочным клеймам. Если обращаться к традиционной интерпретации функции клейм, сам по себе факт их использования скорее предполагает существование по крайней мере двух их разновидностей.

**Палеография клейм.** В строке А крайней правой литерой является перевернутая «υ», а в строке В справа от «θ» встречается знак, который при прочтении слева направо невозможно сопоставить с каким бы то ни было

начертанием греческой или славянской буквы или лигатурой. На этом основании мы полагаем, что отпечаток на данных клеймах реверсивный, а матрица содержала надпись слева направо.

Буквы четкие и крупные, по технике напоминают чеканку на металле. В строке А значительное место занимает круглая лигатура, состоящая, скорее всего, из трех букв: двух «ο», вписанных в круг, и третьей буквы, интерпретации которой представлены ниже. Длинная гаста «υ» загибается влево. В строке В первые три буквы имеют одну общую, выдающуюся далеко вправо и с загибом вниз черту, что свидетельствует о сокращении первого слова, далее идет сокращение «ος» или «οο»: «ο» лунарная, нижняя часть полукружья четко очерчена и немного срезана. Горизонтальная гаста «θ» имеет очерченные апиксы.

Некоторые типы указанных начертаний встречаются на печатях спорадически с XII и, чаще, с середины XIII века<sup>15</sup>. В целом тип сокращений близок к палеографии надписей конца XIV—XV века, однако непосредственных палеографических аналогов найти пока не удалось.

**Расшифровка клейм.** Фрагментарность надписи, а также наличие в ней лигатур и сокращений значительно усложняет чтение. Мы предлагаем лишь несколько вариантов, равнозначных по своей гипотетичности. Ни одно из прочтений не может считаться окончательным. Рассмотрим сначала строки в отдельности.

Строка А состоит из двух накладывающихся фрагментов (№ 4, 6), которые можно расшифровать, в зависимости от чтения лигатуры, как «οφου», «ολου»<sup>16</sup> или «οοου», что похоже на окончание целого ряда мужских имен в родительном падеже<sup>17</sup>. На плинфе № 5 сохранились лишь два небольших фрагмента литер. Если предположить, что правый скругленный фрагмент относится к верхней части «ο», то левый горизонтальный фрагмент должен относиться к верхней части «ζ» или «ξ». Таким образом, если фрагмент № 5 действительно относится к строке А, вся строка целиком может читаться как «οζ/ξοι/φ/οου». В этом случае перед нами вторая, причем большая часть имени собственного в родительном падеже. Если принять чтение «οοου», тогда перед нами может быть как имя, так и два слова: первая буква

<sup>15</sup> См. *Nikolas Oikonomides*. A collection of dated Byzantine lead seals. Washington, 1986. P. 137, 165–168.

<sup>16</sup> Предложено В.С. Шандровской.

<sup>17</sup> Согласно словарю *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit*. Berlin: 1998. Δρόσοϛ (1417–1420, 61), Καλλιόπας (3593, 449), Δεμόροοϛ (1273, 407) или, например, засвидетельствованные в словаре более позднего времени: *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*. Wien: 1976–1996. Καλοπόϛ (93731, 145, 5) Κολυοφᾶϛ (92347, 467, 5), Μαλοζόποϛ (16534, 119, 7), Μυλοζόποϛ (19844, 186, 8) или некоторые примеры из обратного списка имен к словарю *A Lexicon of Greek Personal Names*. Διόποϛ, Σαύροφοϛ, Τόλοφοϛ, Χάροποϛ.

является частью сокращения, а за ним следует местоимение «οοῦ». Однако, предполагаемый размер строки делает такое предположение маловероятным. Возможен еще один вариант чтения фрагмента № 5: правое полукружье — это часть «θ», левый горизонтальный фрагмент — титло. В таком случае, перед нами некое сокращение, возможно, «θ(ε)οῦ», причем титло присутствует только над «υ», а не над всем словом, как бывает обычно в сокращениях этого слова.

Строка В начинается со слова «τιμῆ» (честь, почесть, цена), в котором «ι» либо опущена, либо наложена на одну из вертикальных гаск «μ». Далее идет «ιοσθ» или «ιοσθ», (в зависимости от того, какую букву лигатуры считать первой). В первом случае следует читать «ιοσ» как «ῥίος» (сын), с опущением первого гласного, а далее «θ(ε)οῦ» (Бога), и понимать всю фразу целиком как сентенцию «τιμῆ/τιμῆ ῥίος θ(ε)οῦ» («честь— сын Бога» или «по чести<sup>18</sup> сын Бога»). Если же считать, что лигатура раскрывается как «σο», возможны два варианта: либо перед нами имя «Ἰσοθέμις» в сокращенном варианте и в родительном падеже, либо прилагательное «ἰσόθεος» («равный Богу»), согласованное в роде и падеже с существительным «τιμῆ» («τιμῆ ἰσοθέω» («честью равной Богу») или τιμῆ ἰσόθεος («честь равная Богу»). Последний вариант довольно распространен и встречается, например, в трактате Константина Багрянородного «О церемониях» (149.10, 395.5). Если предполагать, что после «θ» следовало сокращение, можно отнести к этой строке и фрагмент № 5 (читаемый как «θ» и титла).

Предлагаемые варианты чтения для удобства можно представить в виде следующей таблице:

Строка А	Строка В
{OZ}ΟΠΟΥ	T(I)MNIOCΘ
{OE}ΟΠΟΥ	T(I)MNI COΘ
{OZ}ΟΦΟΥ	T(I)MAI OCΘ
{OE}ΟΦΟΥ	ΠINI COΘ
{OZ}OCΟΥ	ΠANI OCΘ ΠANI COΘ
{OE}OCΟΥ	ΠΛAI OCΘ
θ.. COY	

Летописные известия, равно как и другие исторические свидетельства и археологические материалы, характер строительных материалов и технологий, позволяют относить строительство Десятинной церкви к деятельности византийских, скорее всего константинопольских, мастеров. В этой связи киевские клейма с греческим текстом, видимо, нужно рассматривать в контексте римско-византийских традиций клеймения плинфы. В тех-

<sup>18</sup> Если видеть в этом слове дательный падеж.

нологическом плане (нанесение клейма на плоскую поверхность кирпича с помощью матрицы с текстом) наиболее близкой аналогией киевским клеймам являются константинопольские. Однако эта манера, развитая в ранневизантийское время, совершенно нехарактерна для последующего периода. Дж. Бардилл, автор монументального исследования о клеймах на кирпичах Константинополя IV–VI вв., доказывает, что клеймение плинфы прекращается уже в начале VII в. и позже не возобновляется. Все примеры, ранее датировавшиеся средневизантийским периодом, автор убедительно относит к вторичному употреблению ранневизантийского кирпича. Региональные традиции клеймения кирпича (например, в Болгарии, Северной Греции) изучены хуже, но и среди них пока не известно синхронных примеров<sup>19</sup>. Таким образом, киевские клейма свидетельствуют о том, что традиция продолжала свое существование, хотя непосредственный ее источник остается неясным.

Вопрос о функции киевских клейм сложен. В ранневизантийское время клейма на кирпичах служили для контроля над выполнением обязательств по поставке продукции подрядчиком<sup>20</sup>. На кирпичах Десятинной церкви мы не находим тех стандартных формул, которые употреблялись в этих случаях. На основании приведенных выше вариантов чтения можно осторожно предположить, что надпись носила посвятельный характер и не была связана с организацией строительного производства, то есть не являлась маркировкой. Оговорим, однако, что и среди посвятельных надписей нам пока не известно близких по содержанию.

Подведем итоги. Греческие клейма на плинфе из Десятинной церкви в Киеве конца X в. представляют собой уникальное явление. Очевидно, что эти клейма продолжают византийскую традицию. Однако их точная датировка позволяет отнести их к периоду, когда в самой Византии клеймение плинфы уже не употреблялось. Киевские клейма отличаются такие технологические особенности, как металлическая матрица и ее закрепление на дне формы, а также возможная двустрочность клейма. Предлагается вариант прочтения клейма: первая строка — «οζ/ξολ/φ/σου» («от такого-то имярек»), вторая строка — «τιμη/τιμη υιος θε(ε)ου» («честь— сын Бога» или «по чести<sup>21</sup> сын Бога») или («τιμη ισοθεω») («честью равной Богу») или τιμη ισοθεος («честь равная Богу»).

Подобное содержание может свидетельствовать о вотивном характере надписи. Полученные сведения в дальнейшем могут послужить основанием для определения точного источника традиции маркировки, а также для уточнении функций клейм в средневизантийский период в целом. Резуль-

<sup>19</sup> Bardill J. Brickstamps... P. 41–42.

<sup>20</sup> Там же. P. 19–20.

<sup>21</sup> Если видеть в этом слове дательный падеж.

таты палеографического анализа позволяют уточнить датировки некоторых вариантов написания ряда букв, ранее датировавшихся XIII веком и позже.

## **Bricks with Greek stamps from the excavations of the Tithe (Desjatinnaya) church in Kiev**

*D.D. Jolshin (State Hermitage Museum, St Petersburg),*

*A.A. Evdokimova (Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences, Moscow)*

The article is devoted to the examination of the bricks with Greek stamps from the Tithe (Desjatinnaya) church in Kiev, which was built by Byzantine craftsmen in 989–996 A.D. Only seven fragments have become known, four of which were found during last excavations in 2005–2007 (headed by G.Y. Ivakin). The examination of the contents of stamps allowed to pick out at least two lines, which belong to different stamps or to one double-lined stamp. The authors suggest several preliminary readings of these lines. Most probable of them are the following: first line — “...οζ/ξοπ/φ/σου” (personal name in genitive), the second — “τιμῆ/τιμῆ υἱός θε(ε)οῦ” (“son of God is in honor” or “due to the son’s of God honor”) or “τιμῆ ἰσοθέω” (“in honor to the Equal to God”). The inscriptions contain ligatures and abbreviations, paleographical analogues of which are found only among inscriptions dated not earlier than 13–14th centuries. The spelling of stamps is reversed. Some details indicate that the die was probably made of metal and was attached to the bottom of the brick mould. The examination of the fragments shows that they belong to the bricks of the same type used in authentic constructions of Desjatinnaya church and nearby civilian buildings (late 10th century) and was made in Kiev (not imported). Confidently dated brick stamps from Kiev change the idea that this Byzantine tradition expires completely in 7th century.



# The Byzantine Contribution to Early Russian Architecture

*Robert Ousterhout*  
*Penn University, USA*

It is commonly said that Russian architecture owes a great debt to Byzantine architecture, but to most observers the nature of this debt is far from clear. Masonry construction was introduced into Kievan Rus by Byzantine masons, but in terms of plan and overall design, the churches that survive from the first centuries of Russian architecture find no exact counterparts in Byzantium. The last statement may be true if we analyze of architecture solely from a typological point of view, as is too often done. In this paper I shall argue that when examined from other perspectives, it becomes clear that Byzantine architecture was a critical factor in the development of Russian culture.

Although new architectural concepts were regularly introduced into Russia in later centuries — from the Romanesque and Gothic architecture of Western Europe, from Renaissance Italy and Baroque Germany, the Byzantine element never entirely disappears. I will define the Byzantine element in Russian architecture in three different ways<sup>1</sup>. First, technically, by which I mean the introduction of masonry architecture, with an established tradition of construction techniques and vaulting systems. Second, formally — that is, with the adoption of specific building types, such as the centralized, domed church. And third, symbolically: what were the special meanings that were associated with the appropriation of Byzantine forms?

I shall begin and end with a discussion of symbolism, because architecture can convey important messages — meanings that often transcend the architectural form. The ideological associations with the Byzantine state are seen most clearly in

---

<sup>1</sup> Much of what follows is derived from my recent study, *Master Builders of Byzantium* (Princeton, 1999) and was presented in the preceding year as a public lecture at the Moscow Institute of Architecture. I am grateful to Prof. Dmitry Schvidkowsky who invited the lecture, and to Dr. Leonid Beliaev who arranged for its publication.

the eleventh-century architecture of Kiev. Important place-names were borrowed from the Byzantine capital, thus affecting a sort of recreation of sacred topography and imbuing Kiev with an increased political significance. The two most important buildings were the cathedral, which was dedicated to St Sophia (figs. 1–2), and the main entrance to the walled city, which was called the Golden Gate, after the main ceremonial entry into the Byzantine city. What may be significant here is that neither of these Kievan monuments looked very much like its prototype. I shall return to the problem of St Sophia shortly, but the Golden Gate is worth a few words, since it was copied at other locations in Russia and probably became the prototype for the common form of the monastic gate surmounted by a church<sup>2</sup>. The Golden Gate of Constantinople was a combination of Roman triumphal arch and fortified city gate, but it had no elevated church. However, the entrance into the Great Palace in Constantinople was by means of the Bronze Gate, now destroyed, but which we know from texts was surmounted by a church. I suspect that the type that appears at Kiev and subsequently throughout Russia is actually a conflation of the two Constantinopolitan gates — the form taken from one and the name from the other, with the symbolic associations of the two combined.

The technical aspects of architecture are critical to our understanding of early Russian architecture, because it is in the technical details that we can best understand the identity of the builders. Although we do not have the names of individual masons, Byzantine artisans were certainly at work in Kievan Rus in the tenth and eleventh centuries. They were clearly responsible for the introduction of both masonry construction and a Byzantine architectural vocabulary into an area where wooden architecture was the standard. But the references to Byzantine masons are extremely vague; they are usually referred to as «masters», following the Greek *maistor* or *mastoras*<sup>3</sup>. The Laurent'ev Chronicle of 969 and the Ipat'ev Chronicle of 991 record simply that Vladimir brought Greek «masters» to construct the Tithe church in Kiev. At the Katholikon of the Dormition in the Monastery of the Caves in Kiev, the Paterikon reports that a local team of workmen was headed by four masters from Constantinople. Other Greek masters seem to have been at work in Kiev, Chernigov, and Pereslavl' in the eleventh century, as well as at Kiev, Vitebsk, and Pskov in the twelfth. Prof. Rappoport suggests that the Byzantine team working in Kiev; in the 1030s was large and included numerous specialists, including the mosaicists.

Several technical details are noteworthy in the introduction of masonry architecture, for they confirm the presence of Byzantine masons, even when the texts are silent. When we look at the transfer of architectural forms from one location to another, it is useful to distinguish elements that can be imitated simply by looking and copying, and elements that could have only been learned through the direct participation in a workshop. It is in the latter that we can find the «sig-

<sup>2</sup> Mango C. *The Brazen House*. Copenhagen, 1959.

<sup>3</sup> Rappoport P. *Building the Churches of Kievan Russia*. Aldershot, 1995. Esp. 193–211.

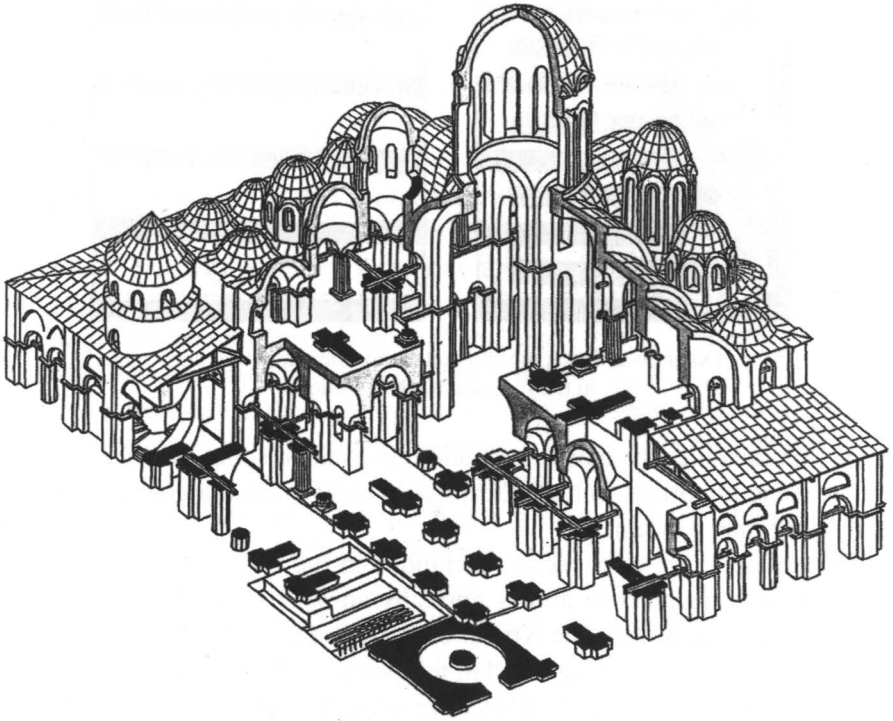


Fig. 1. Cutaway view of St Sophia in Kiev (Komech)



Fig. 2. St Sophia in Kiev, east facade

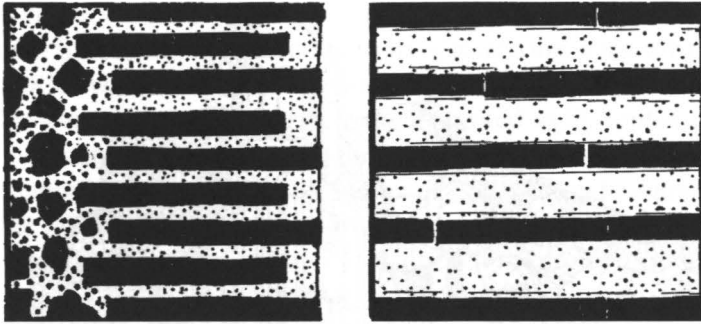


Fig. 3. Diagram showing section and facade view of a wall constructed in the recessed brick-technique

nature» that identifies the builders. In addition to the distinct formal similarities, there are some important technical features in early Russian architecture that are clearly Byzantine in origin.

For example, the construction technique in the early churches follows the standard Byzantine practice and is normally an *opus mixtum*, with alternating courses of brick and stone. The type of brick was called *plinthos* from the Greek word, and the bricks were long and flat, following the Byzantine standard. In the brick courses, alternating bands of brick are set back from the surface and covered behind a thick layer of mortar. This is called the "recessed brick technique," and the outward characteristic of it is the distinctive striped effect with thin bricks and very broad mortar joints (fig. 3). This technique appears in several monuments in Kiev, Chernigov, and Novgorod, and Russian scholars of an earlier generation were led to postulate a Russian origin for the technique<sup>4</sup>. However, it seems to have originated in Constantinople during the tenth century, and its applications in the tenth, eleventh, and twelfth centuries are exclusively in Constantinople, or in regions with a direct connection to the Byzantine capital.

Several reasons can be proposed for its use: if the wall was constructed of brick facing on a rubble core, the alternation of the bricks would have created an irregular inner surface that would have effectively bonded with the rubble core. Moreover, broken bricks and reused materials could also have been employed in the recessed courses<sup>5</sup>. Although Russia did not have ancient buildings to use as quarries for building materials, it is estimated that in the firing of bricks, between ten and thirty percent would have been broken or improperly fired<sup>6</sup>. These

<sup>4</sup> See H. Schöfer, "Architekturhistorische Beziehungen zwischen Byzanz und der Kiever Rus im 10. und 11. Jahrhundert" // *Istanbuler Mitteilungen*. 1973–1974. № 23–24. S. 197–224.

<sup>5</sup> Ousterhout R. "Observations on the Recessed Brick Technique during the Palaiologan Period" // *Archaiologikon Deltion*. № 39. Athens, 1990. P. 163–170 and idem, *Master Builders of Byzantium*. Princeton, 1999. P. 169–184, for much of what follows.

<sup>6</sup> Rappoport P. *Building the Churches of Kievan Russia...* P. 5–53, passim.

could have been placed in the recessed courses to take maximum advantage of the available building materials. I emphasize the adoption of this technique in Russia, because the logic of the recessed courses is not immediately apparent, and, indeed, when the building was complete, the recessed courses were invisible. There are several examples in eleventh-century Byzantine architecture where the wide mortar beds are imitated, but without the recessed brick courses. That is to say, the appearance could have been imitated, but the proper knowledge of the technique came only with participation in the construction process.

A second Byzantine construction technique was at least partially invisible when the building was completed. As the walls rose, wooden beams were inserted at various levels, as reinforcement, set into the thickness of the walls (fig. 4). These were often connected to exposed tie beams set at the springing of arches and vaults<sup>7</sup>. The wooden beams helped to stabilize the construction until the mortar could set to its ultimate hardness. Nailed or toggled to one another, the wooden beams created a series of tension rings that would have secured the building against deformation and allowed the construction to proceed rapidly. The system, of wooden ties, begun in the walls, continued into the level of the vaulting and domes (fig. 5). Evidence of this Byzantine system is found in all early Russian churches, and is seen in the cut-away diagram of St Sophia in Kiev (fig. 1).

At the tenth-century Tithe Church in Kiev, the bases of the foundation trenches were strengthened with wooden reinforcements — layers of groundsels secured into position with wooden stakes. This was covered by a layer of lime and crushed brick, above which the foundations were constructed<sup>8</sup>. Identical systems were employed at several early masonry buildings elsewhere in Kiev, as well as at St Sophia in Novgorod, often with spikes joining a system of beams that ran parallel with the walls. Wooden reinforcements have been found only in these early buildings and have not been observed in Russian foundations after ca. 1080. As Rapoport emphasizes, this surely represents a Byzantine foundation system. Wooden reinforcement were found in the excavation of the foundations of Church E at Sardis, where the groundsels were fastened with iron spikes and subsequently covered with mortar (fig. 6). A similar practice using wood to reinforce the foundation walls has been noted at Pliska in ninth-century Bulgaria<sup>9</sup>.

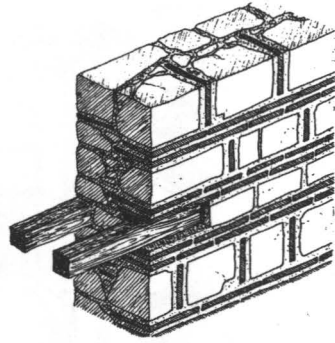


Fig. 4. Diagram showing the positions of reinforcing beams in a wall (Velenis)

<sup>7</sup> Ibid. P. 133–144.

<sup>8</sup> Ibid. P. 99–108.

<sup>9</sup> Ousterhout R. *Master Builders...* P. 157–169. Fig. 48.

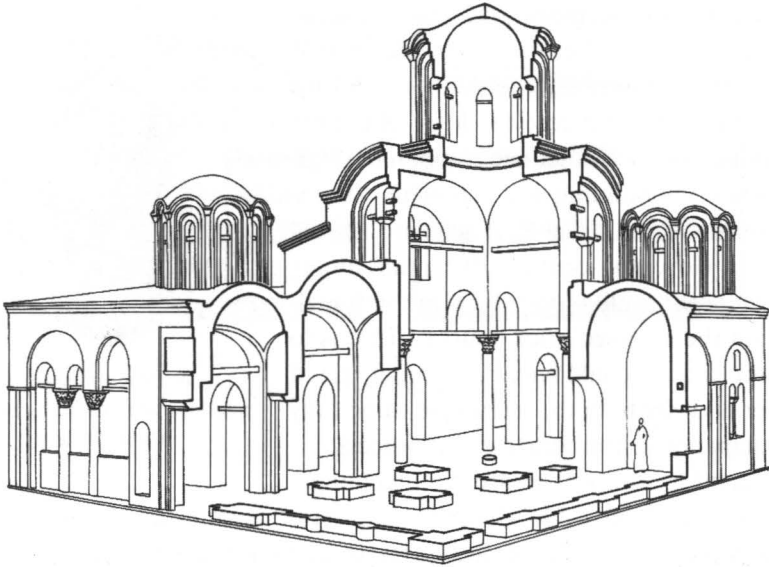


Fig. 5. Cutaway view of the Holy Apostles in Thessaloniki (Striker)

A third technical detail is also difficult to detect. In section, the domes of St Sophia in Kiev are not quite hemispherical, but they are more egg-shaped. This is evident in the architectural drawing, but not when seen from 30 meters below. The odd shape of the vaulting is the result of construction without centering, or perhaps with minimal centering. At such a height, the use of wooden centering would have been difficult, time-consuming, and expensive, so uncentered construction would have seen a more pragmatic solution. However, in uncentered construction, the masons faced two challenges. The first was to define the shape of the vault, which could be done either by «eyeballing» it or possibly by using a cord or measuring rod. This may account for the odd shape of the vaults at Kiev. The second challenge was what is known as moment — the tendency of an incomplete arch or vault to fall inward. Basically the masons had to build in such a way that the bricks would stay in place until the mortar hardened. In Byzantium this was accomplished by using a mortar of stiff consistency. At Kiev, the successive courses of brick were laid close to horizontal — in effect, they were corbelled, like the construction of a Mycenaean beehive tomb<sup>10</sup>.

Because the scale of most Byzantine churches was small, the vaults would similarly have required little or no formwork. Often formwork was limited to the arches that divided the space into smaller bays, with the brick laid in a radiating pattern of voussoirs. This system is evident in the substructures of the Mangana in Constantinople, which was almost contemporaneous with Hagia Sophia in Kiev,

<sup>10</sup> Ibid. P. 216–233.

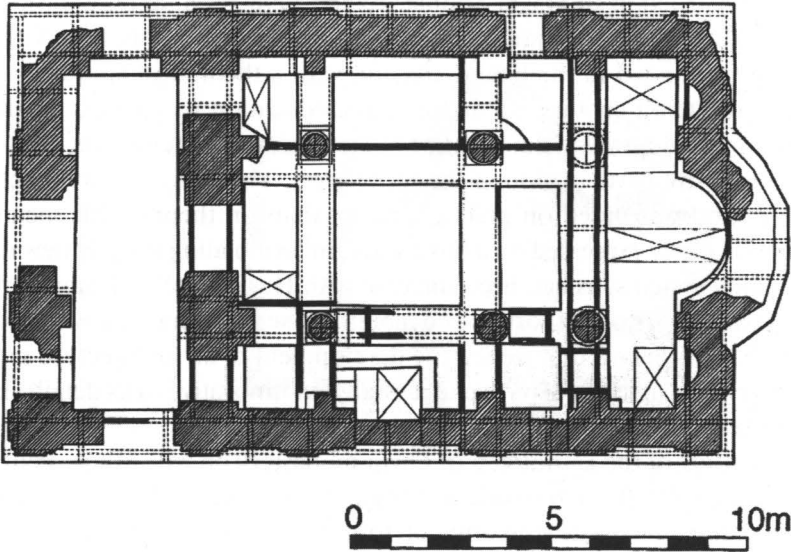


Fig. 6. Plan of the foundations of church E at Sardis (Buchwald)

and it has domical vaults of similar profile (fig. 7). Similar vaulting construction has been observed at Nea Moni and at the Chora. Thus the vault construction technique of Kiev fits squarely into the Byzantine tradition.

Let me now turn to the formal aspects of architecture, which are a bit more obvious and probably more interesting. I noted at the beginning that St Sophia in Kiev is quite different from Hagia Sophia in Constantinople. Byzantine architecture of the tenth and eleventh centuries was considerably smaller in scale than the great buildings associated with the reign of Justinian. This was not simply because of the change in technology, but also because of the changes in devotional practices. Byzantine worship became increasingly private, with emphasis on private devotion. As a consequence, most churches built after the ninth century were private foundations, connected to a palace, a family residence, or a small monastery. The most common church type, the so-called cross-in-square church or four-column church, had a dome that rarely exceeded 7 meters in diameter, as opposed to the 31-meter diameter of Hagia Sophia. In spite of the smaller scale of the buildings, however, this was a particularly interesting period in Byzantine architecture.

But it is important to note that architectural practices had also changed considerably

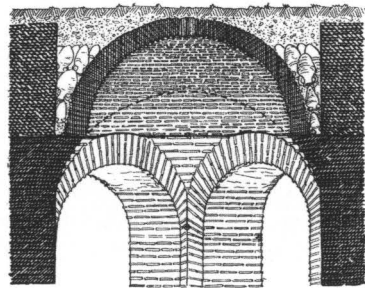


Fig. 7. Section through the substructures of St George of Mangana showing a dome constructed without centering (Mamboury)

since the construction of Hagia Sophia. In the Late Antique period, up to the seventh century, there were still architects trained in the tradition of Vitruvius—thoroughly grounded in the liberal arts and with a theoretical approach toward design. By the tenth century, all architectural education was passed on through the workshop tradition. One apprenticed to a mason and then learned by doing, through the active participation in the workshop<sup>11</sup>. That is to say, architecture in the later period was based on practice, rather than on theory. This meant that creativity was rarely expressed on a large scale, in formulating entirely new designs and structural systems, as had been the case with Hagia Sophia. Instead, masons learned a basic repertory of forms, and a building schema that had withstood the test of time. This means that we see the development of an architecture that is at once conservative in terms of its overall design, but innovative in its details. Let me show some examples of what I mean.

In his study of the katholikon of Lavra monastery on Mt. Athos, Paul Kylo-nas has suggested that the building was begun in 963 as a simple cross-in-square church with the naos dome supported on four piers<sup>12</sup>. In the first phase, there was little to differentiate the building from a church of standard plan, other than the somewhat unusual form of the piers. The katholikon underwent an "enlargement" in 1002 (or perhaps about five years earlier), and Mylonas interprets this to mean the addition of the lateral apses or *choroi* (figs. 8–9)<sup>13</sup>. The breaks evident in the wall construction encourage this interpretation, and the same process of "enlarge-ment" seems to have occurred at the Vatopedi katholikon at about the same time<sup>14</sup>. These transformations clearly came as a response to the liturgical concerns of the Athonite monasteries, accommodating the choirs of monks who sang the service. A sketch plan made in 1774 by the Russian pilgrim Barskij shows a service in progress, with the choirs filling out the curvature of the lateral spaces<sup>15</sup>. Significantly, the Athonite triconch church type was repeated in virtually every monastery on the Holy Mountain, and its influence spread throughout the Balkans<sup>16</sup>. What began as a minor modification to an existing building resulted in the creation of a new church type in the Middle Byzantine period.

The archaeological evidence from the katholikon of the Chora monastery (Kariye Camii) in Constantinople presents an example of change in response to site requirements (figs. 10–11). Excavations of the 1950s indicated not one but two phases of construction in the Middle Byzantine period, virtually identical in the

<sup>11</sup> Ibid. P. 39–57.

<sup>12</sup> Mylonas P. "Le plan initial du catholicon de la Grande-Lavra au Mont Athos et la genèse du type du catholicon athonite" // *Cahiers archéologiques*. 1984. № 32. P. 39–112.

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> *Barskij E.G. Szranstvovanija ... Barskago po svjatyim mjestam Vostoka*. T. III. St.Petersburg, 1887. Pl. between P. 76–77.

<sup>16</sup> Mylonas P. "Plan initial..." 103, 108–109.

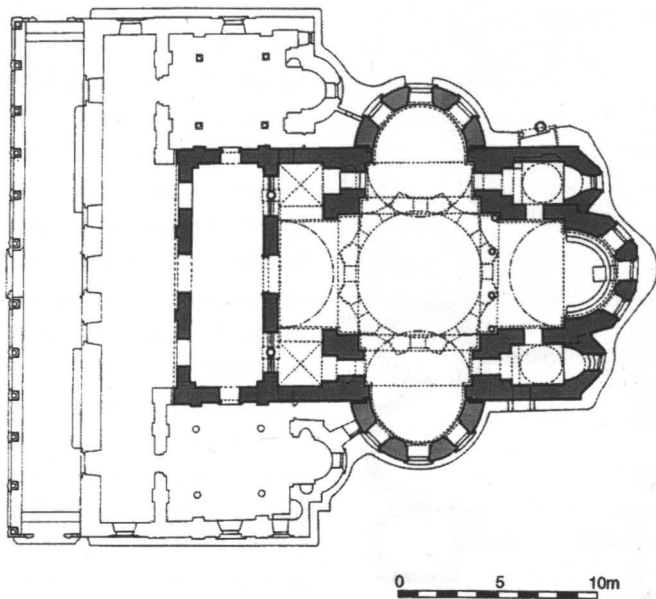


Fig. 8. Plan of the Katholikon of the Lavra monastery on Mt. Athos (Mylonas)

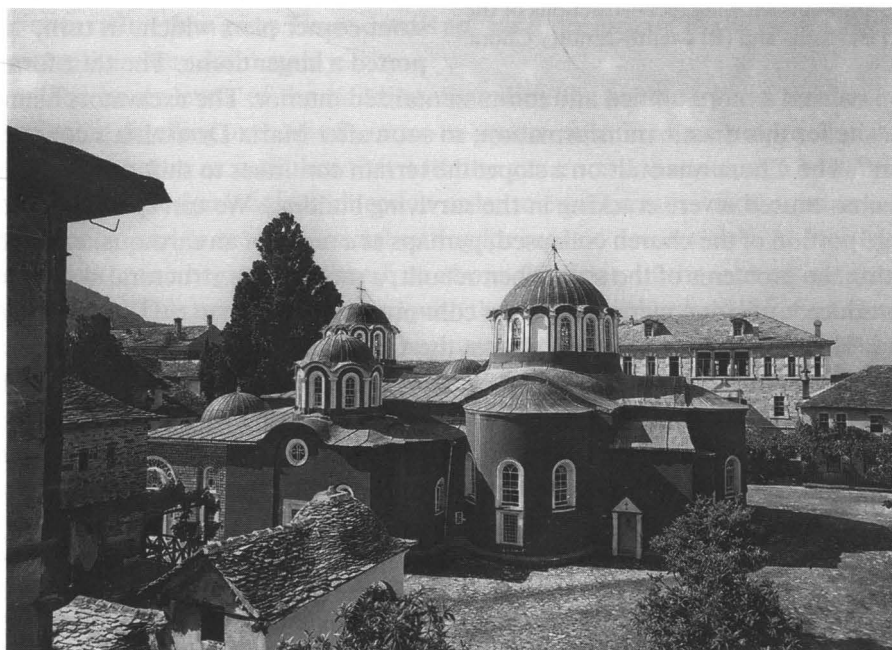


Fig. 9. View of the Lavra Katholikon from the north (Mylonas)

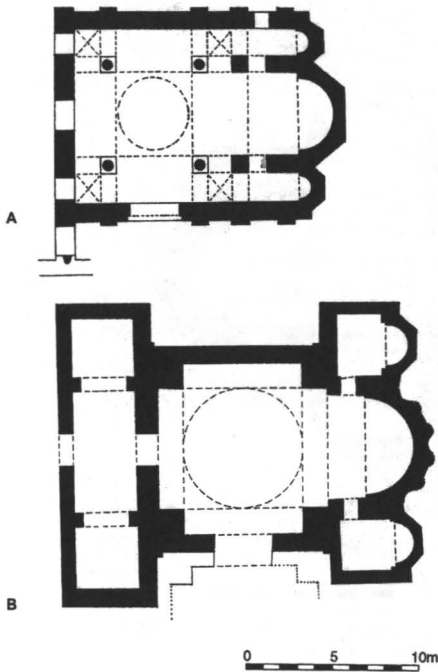


Fig. 10. Plans showing reconstructions of the (A) eleventh- and (B) twelfth-century Chora

tion created a more unified and monumentalized interior. The excavators blamed the site for this drastic transformation, so soon after Maria Doukaina's construction<sup>19</sup>. The Chora was built on a slope: the terrain continues to shift downhill, and this has caused severe cracking in the surviving building. We can speculate that a large portion of the church collapsed, perhaps as a result of an earthquake, exacerbating the problems of the site. When rebuilt, a more stable structural system was introduced, utilizing piers rather than columns.

The introduction of a new plan at the Chora in the twelfth century came as a direct response to the practical necessities of the site. The resultant-atrophied Greek-cross plan was not new to Byzantine architecture, but it had not appeared in mainstream architecture for at least three centuries<sup>20</sup>. Significantly, as reintroduced at the Chora, this church type became popular in the twelfth century in

details of their construction, both utilizing the recessed brick technique<sup>17</sup>. Based on documentary evidence, the earlier phase was attributed to Maria Doukaina, ca. 1077–1081. Only the lower portions of the naos walls and the foundations of the tripartite apse could be identified, but in scale, details, and proportions, they suggest a cross-in-square church very similar in size and appearance to the contemporaneous Christ Pantepoptes.

The church was apparently rebuilt very shortly after this, and its plan was altered at that time. Maria's grandson, Isaak Komnenos, has been identified as the new ktetor, rendering a date sometime either ca. 1120 or possibly in the 1140s.<sup>18</sup> At this time, it seems that the four columns were replaced by four stout corner piers which, in turn, supported a larger dome. The transforma-

<sup>17</sup> Gates D. "A Summary Report on the Excavations of the Byzantine Institute in the Kariye Camii: 1957 and 1958" // *DOP*. 1969. № 14. P. 223–231. For a fuller analysis, see Ousterhout R. *The Architecture of the Kariye Camii in Istanbul*. Washington, 1987. P. 15–32. Esp. 20–22.

<sup>18</sup> Ousterhout R. *Architecture of the Kariye Camii ...* The interpretation of the archaeological evidence has recently been questioned in the book review by C. Mango, see: *BZ*. 1990. № 83. P. 126–128.

<sup>19</sup> Gates D. "Summary Report..."

<sup>20</sup> Ousterhout R. "The Byzantine Church at Enez: Problems in Twelfth-Century Architecture"

Constantinople and in areas under its influence, as at the church of St Aberchis at Karsunlu on the south shore of the Sea of Marmara and at the church at Yusa Tepesi on the Bosphorus<sup>21</sup>.

In another example, the katholikon of the Kea Moni on Chios is attributed to the patronage of Constantine IX Monomachos in the 1040s.<sup>22</sup> The innovative vaulting of the naos superimposes an octaconch transition on a square lower level (figs. 12–14).

Splendidly decorated, the conches are filled with mosaic, below the tail dome<sup>23</sup>. In spite of the innovative form, numerous inconsistencies are evident in the design. The tower-like naos is completely out of scale with the low narthex and sanctuary. The low conch zone of the naos blocks the view of the main apse mosaic of the Virgin, to whom the church was dedicated. In the section, the east wall of the naos drops far below the conch of the apse<sup>24</sup>. The marble revetments are often awkwardly adjusted to the architectural forms. The lower wall arches are flattened, and at the corners they rest on thin colonnettes rather than piers. These details appear more elegant in the reconstruction drawing than they do in reality.

The lower levels of the building, including the sanctuary and narthex, are identical in detailing to those of a cross-in-square church. I have proposed that the church was begun as such, but that with the generous donations of Constantine, a radical new design was introduced in order to create a more exotic and impressive interior, and to create a special setting for mosaic decoration<sup>25</sup>. At Nea Mori, the mosaic zone begins less than 6 m above the floor, in the curved surfaces of the conches. This may be contrasted with the slightly earlier katholikon of Hosios Loukas, in which the mosaic zone begins about 10 m above floor level, and the mosaics are consequently not as easily seen. The proposed change in the design at

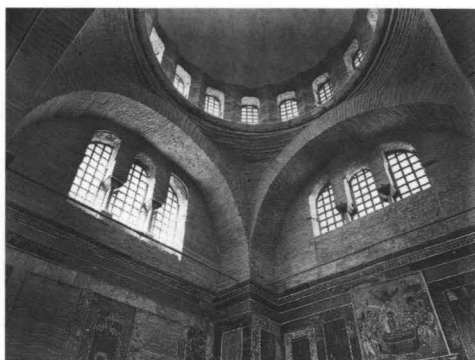


Fig. 11. View into the vaulting of the Chora (Dumbarton Oaks)

// *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*. 1985. № 35. P. 262–280. Esp. 267–270; also idem.: *Architecture of the Kariye Camii ...*

<sup>21</sup> Mango C. “The Monastery of St Abercius at Kurşurulu (Elegmi) in Bithynia” // *DOP*. 1968. № 22. P. 169–176; Eyice S. “Remarques sur deux anciennes églises byzantines d’Istanbul: Koca Mustafa Paşa Camii et l’église du Yuşa Tepesi” // *Actes du XIe Congrès International d’Etudes Byzantines*. Thessaloniki, 1953. P. 190–195.

<sup>22</sup> Bouras Ch. *Nea Moni on Chios: History and Architecture*. Athens, 1982.

<sup>23</sup> For the mosaics, see Kouriki D. *The Mosaics of Nea Moni on Chios*. Athens, 1985.

<sup>24</sup> Ousterhout R. “Originality in Byzantine Architecture: The Case of Nea Moni” // *J. of the Society of Architectural Historians*. 1992. № 51. P. 48–60. Esp. figs. 10–11.

<sup>25</sup> I discuss this problem in greater detail in *ibid.*, 48–60.



Рис. 1. Иисус Навин и Халев несут гроздь винограда из Земли Обетованной (Числ 13: 24). Изразец XVII в., г. Казань (по: Казанский Кремль. Казань, 2005)



Рис. 2. Два медведя с огромной гроздь винограда. Рельеф на каменном надгробии XVIII в. Еврейское кладбище в г. Меджибож (Украина, Хмельницкая обл.). Фото автора, 2004 г.



Рис. 3—4. Двусторонняя иконка XIII—XIV вв. с изображением Гроба Господня, св. Николая и Семи спящих отроков Эфесских (в составе *signum pacis* из сакристии базилики в г. Бари (Апулия). Ныне в Museo Diocesano di Bari. Фото А.М. Лидова, 2006 г.



Fig. 1. Aerial View of Jerusalem

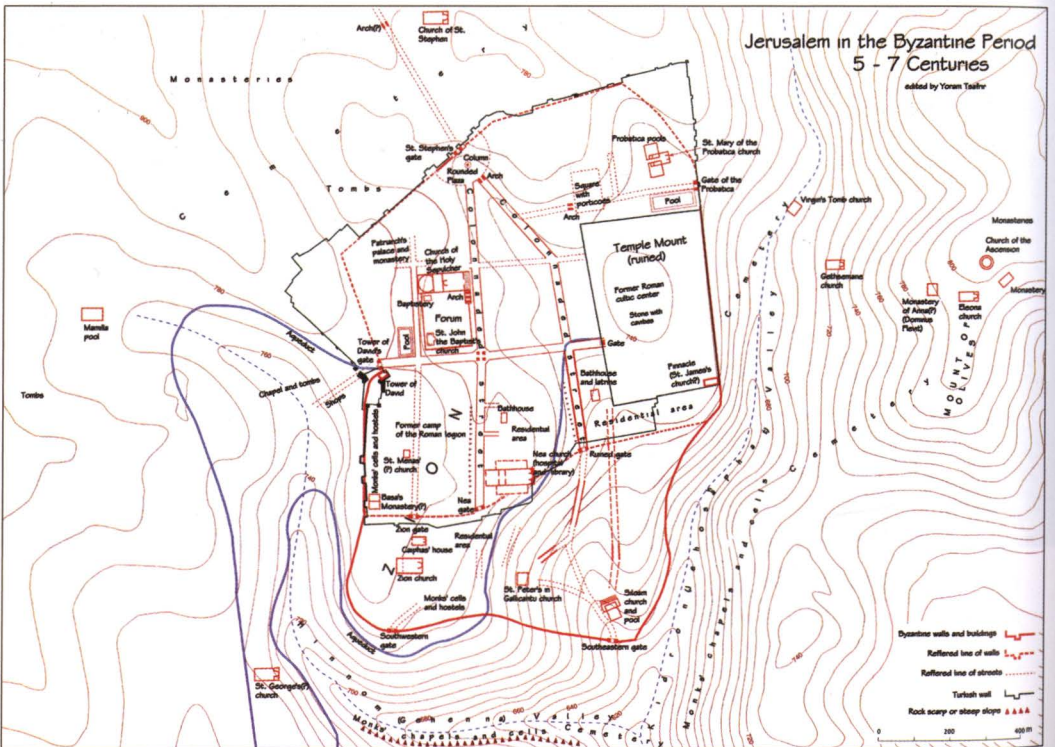


Fig. 2. A Map of Byzantine Jerusalem. Ed. by Y. Tsafrir



Fig. 4. Mosaic in the Armenian Monastery, north-west of Damascus Gate



Fig. 5. «Orphaeus» Mosaic (as in the Archaeological Museum, Istanbul)



Fig. 8. The depiction of the Northern gate (St. Stephen's Gate) of Jerusalem



Fig. 9. The Jewish Temple, in a model of Jerusalem in the year 66 CE, before the destruction by the Romans. (Now in the compound of the Israel Museum in Jerusalem)

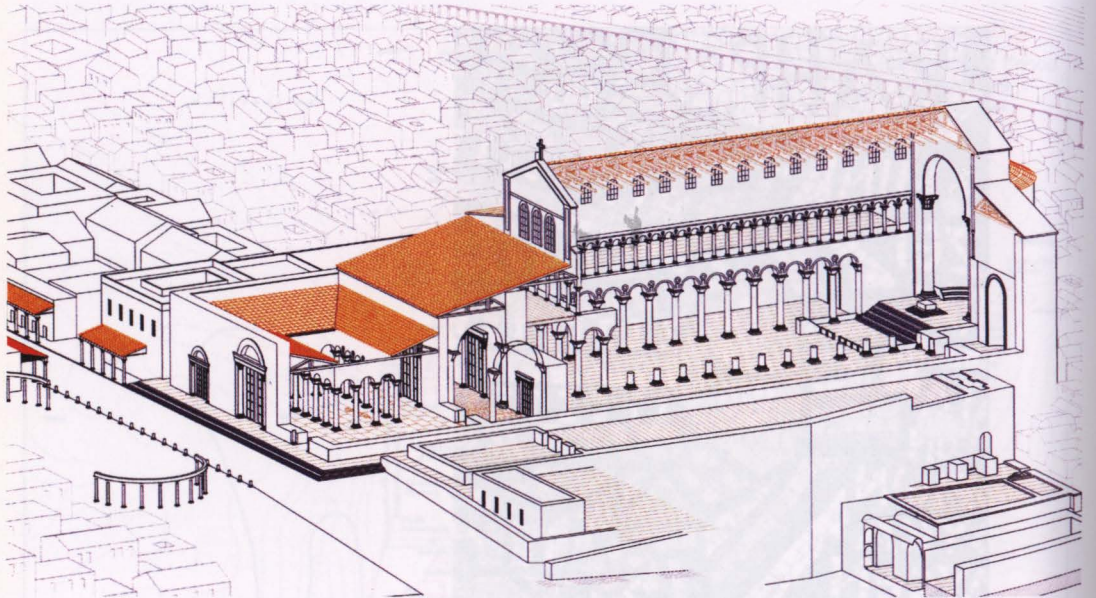


Fig. 17. Suggested reconstruction of the Nea church, by Oren Gutfeld



Fig. 18. The vignette of Jerusalem in the Madaba mosaic map



Fig. 22. The Temple Mount, view from Mount of Olives (photo by G. Laron)



Рис. 3 Надгробие с надписью из строительного комплекса – 6; поселение Вышестеблиевская-11



Рис. 1. Вывернутая из земли и разбитая мацева (п. Сатанов Хмельницкой обл.). Фото автора. 2004 г.



Рис. 2. Синагога XIX в. в г. Острино Гродненской обл. Надгробный камень, вмурованный в цоколь здания. Фото автора. 2004 г.



Рис. 3. Еврейское кладбище в с. Малые Черневцы Винницкой обл. По местной легенде, землю для кладбища подарила общине украинская женщина. Фото автора. 2004 г.



Рис. 4. Выкопанные из земли еврейские надгробия (п. Сатанов Хмельницкой обл.). Фото автора. 2004 г.

Fig. 1. The “Bigonzo”, south pulpit including Byzantine red porphyry transom slabs, San Marco, Venice (Photo: author)



Fig. 2. North pulpit, including *verde antico* transom slabs (Photo: author)



Рис. 1. Св. Николай. Мозаика алтаря собора Святой Софии в Киеве, середина XI в.



Рис. 5 Николо-Дворищенский собор в сакральной топографии Древнего Новгорода. Фрагмент иконы «Видение пономаря Тарасия». XVI в. Новгородский музей



Рис. 6. Икона «Никола Круглый» из Николо-Дворищенского собора. XV в. (?). Новгородский музей



Рис. 10 Икона «Сшествие во ад» с образом Николы в центре верхнего ряда святых. Псков, XVI в. Государственный Русский музей, Санкт-Петербург





Рис. 4. Десятинная церковь. Общий вид раскопок. Раскопки 2005–2007 гг. Фото 2007 г.



Рис. 5. Десятинная церковь. Общий вид фундамента южной галереи. Раскопки 2005–2007 г. Фото 2007 г.



Рис. 6. Десятинная церковь. Общий вид фундамента западной галереи. Раскопки 2005–2007 г. Фото 2007 г.



Рис. 7. Блок кладки двухступчатой ниши. Фото 2006 г.



Рис. 8. Юго-западный угол Десятинной церкви, полностью переложенный в первой трети XII в. Фото 2005 г.





Рис. 11. – 4, 6, 7. Стыковочные швы между участками продольных и поперечных лент фундаментов южной галереи



Рис. 12. Неиспользованный фундаментный ров X в. в восточной части церкви. Фото 2007 г.



Рис. 14. Фрагмент блока кладки, разобранный в процессе строительства IX–X в.



Рис. 17. Десятинная церковь. Следы деревянных кольев и лежней в основании фундамента. Фото 2007 г.



Рис. 20. Десятинная церковь. Поливные керамические плитки X в. Раскопки 2006 г.



Рис. 23. Десятинная церковь. Фрагменты плинф с греческими клеймами. Раскопки 2006–2007 гг.



Рис. 1. Иконка. Архидиакон Стефан и св. Никола (?). Сланец (?). Конец XII—первая половина XIII в., Киев. НМИУ



Рис. 2. Фрагменты двух иконок. Сланец (?). Городище Княжа Гора (с. Пекари, Черкасской обл.). НМИУ: 1 — Св. Никола. Начало XIII в.; 2 — Неизвестный святой. Вторая половина XII—первая половина XIII в.



Рис. 3. Фрагмент иконки. Неизвестный святой. Сланец. Вторая половина XII — первая половина XIII в. Городище Девич Гора. (с. Сахновка, Черкасской обл.). НМИУ



Рис. 4. Фрагмент иконки. Неизвестный святой. Сланец. Вторая половина XII—первая половина XIII в. Место находки неизвестно. НМИУ



Рис. 5. Фрагмент иконки. Сюжет не ясен. Стеатит, позолота. XII в. Киев, ул. Трехсвятительская. НМИУ



Рис. 6. Фрагмент иконки. Святой воин. Стеатит. XI–XII в. Место находки неизвестно (возможно, городище у с. Конончи, Черкасской обл.). НМИУ



Рис. 7. Иконка. Св. Георгий или Димитрий. Стеатит, позолота. XI–XII в. Херсонес. НЗХТ



Рис. 8. Фрагмент иконки. Святой воин. Стеатит (?). Начало XIII в. Киев, Михайловский Златоверхий монастырь. Археологический музей в г. Переславе-Хмельницком



Рис. 9. Фрагмент иконки. Уверение апостола Фомы. Стеатит (?). XII в. Киев, раскопки Десятинной церкви Н.Ефимовым в 1824 г. Рисунок 1826 г. Государственный историко-культурный заповедник «Московский Кремль»

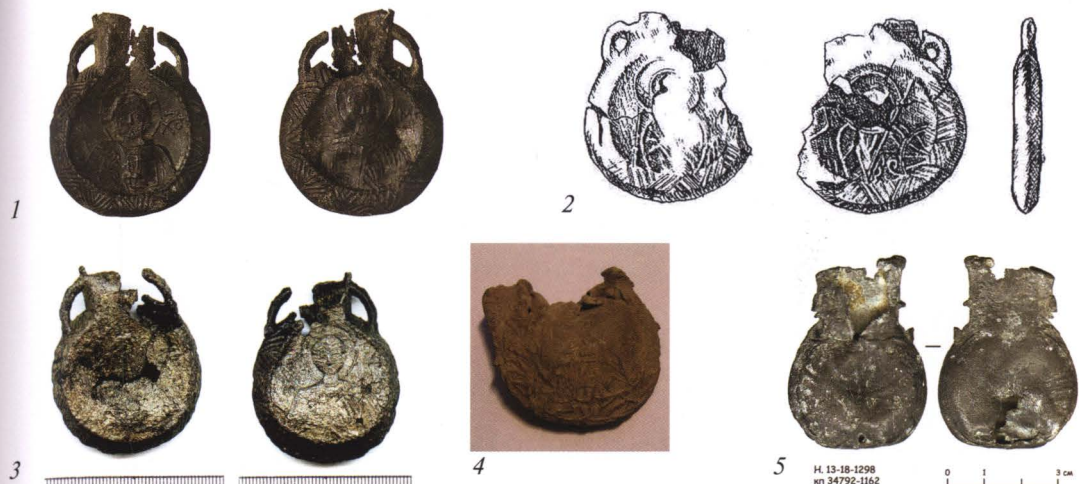


Рис. 4. Солунские ампулы на территории Древней Руси. Свинцово-оловянистый сплав. XII–XIII вв. 1 – Новгород, Неревский раскоп (17–21–1490), 1170–1200 гг.; 2 – Новгород, Федоровский раскоп (5/6–17–495/19/) конец 90-х гг. XI – начало 50-х гг. XII вв.; 3 – Новгород, Троицкий раскоп (7-1538), 1200–250 гг.; 4 – Торжок, случайная находка 2001 г., частная коллекция; 5 – Новгород, Неревский раскоп (13-18-1298); 1260-1270 гг.

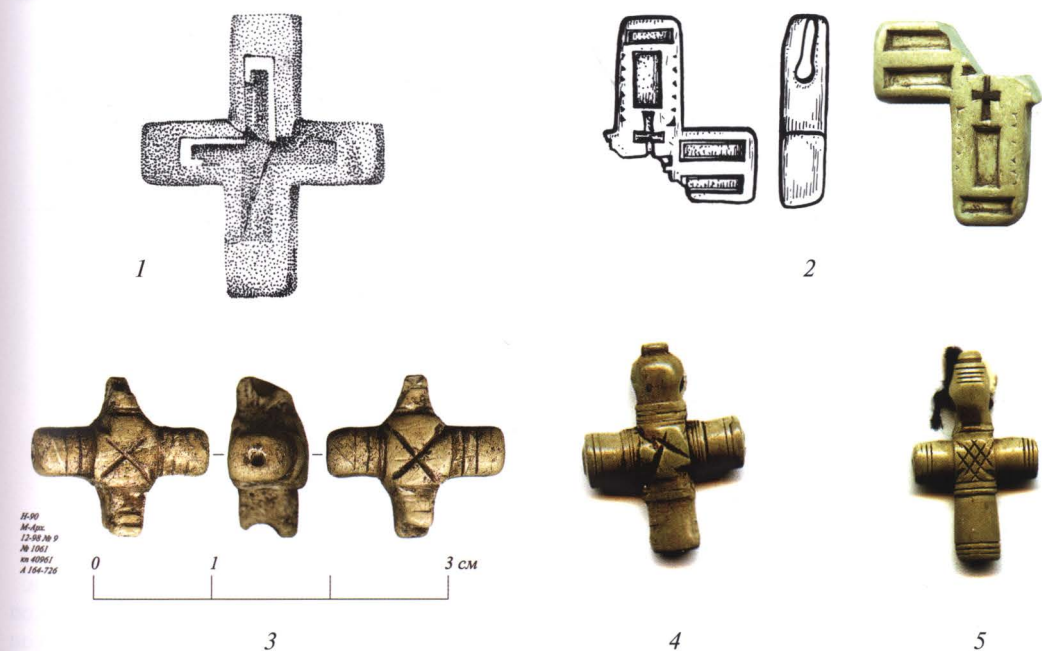


Рис. 9. Паломнические кресты из Святой Земли. Стеатит. XII–XIII вв.

1 – Новгород. Неревский раскоп. 45x35x6 мм; 16-1799-52; КП 34767/A78/44) 1224–1238 гг.; 2 – Новгород. Нутный раскоп. Фото, прорись. Реконструируемые размеры: 70x45x9 мм; 17/16-22-33; КП 31296/A72/209. 1230-е гг.; 3 – Новгород. Михайловский раскоп (A164-726) Конец XII в.; 4 – Новгород. Троицкий раскоп (15-392). Конец XII в.; 5 – Новгород. Троицкий раскоп (15-434) Конец XII в.



Рис. 14. Паломнические инсигнии св. Николая (Бари, Италия) и их новгородские имитации. XIII в. 1, 2 — Новгород. Неревский раскоп (17-20-1008). 1170—1180 гг.; 3 — Новгород. Федоровский раскоп (10/11<sub>5</sub>-16-356/42). Середина 30-х гг. XII — начало XIII вв.; 4, 5 — Новгород. Никольский раскоп (19-36-75; 19-40-76). XIII в.; 6 — Паломническая инсигния св. Николая, Бари, конец XIII в., свинец. Лунд, Швеция (San Nicola. Splendori d'arte d'Oriente e d'Occidente, Bari, Castelo Svevo; 7 dicembre 2006; 6 maggio 2007. Id. M. Vacci, Milano, 2006. P.27); 7 — Паломническая инсигния св. Николая, Бари, конец XIII в., свинец 3,8x2,9 см. Гроссето, Италия. Музей археологии и искусства Маремма. МА 07/91 (San Nicola. Splendori d'arte d'Oriente e d'Occidente. Bari, Castelo Svevo; 7 dicembre 2006—6 maggio 2007. Id. M. Vacci, Milano, 2006. P. 244); 8—14 — Накладки ременного набора — подражание паломническим инсигниям (?). Случайная находка. Поозерье. Новгород. Новгородский государственный объединенный музей-заповедник. КП 190603/2-4; 200203/8-11



Fig. 3. Church remains after archaeological excavation; photo: P. Lutovac



Fig. 6. Monastery church after restoration



Рис. 1. Блюдо X в. из Самарканда



Рис. 3. Фото с разрезом южной стенки раскопа LXVII-A (уч. Б/13-15)



Рис. 4. Надгробный камень. Лицевая сторона



Рис. 3. Капитель из медресе Солхата. Золотая Орда, Крым, XIV в. (Эрмитаж, инв. № Сол-158)



Рис. 4. Архитектурная деталь, Золотая Орда, Крым, XIV в. (Эрмитаж, инв. № Сол-12)



Рис. 6. Архитектурная деталь, Золотая Орда, Крым, XIV в. (Эрмитаж, инв. № Сол-27)



Рис. 7. Мечеть Узбека. Рисунок капители портала



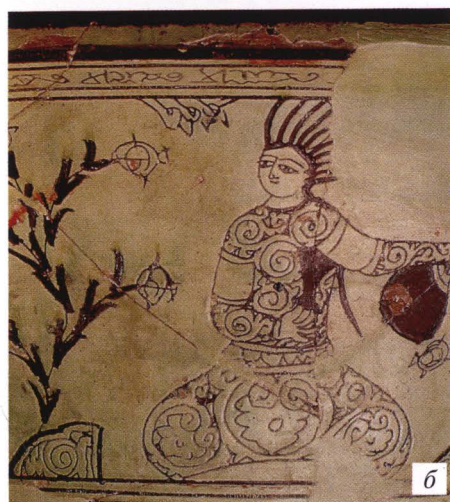
Рис. 9. Архитектурная деталь. Замковый камень с именем Махмуда ибн Османа аль-Ирбили. Золотая Орда, Крым, XIV в. (Эрмитаж, инв. № Сол-157)



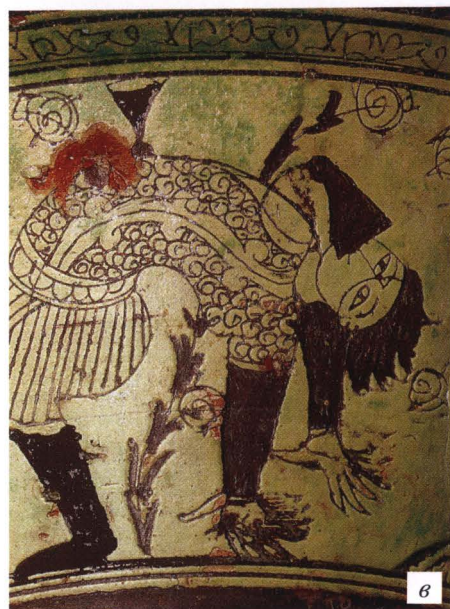
Рис. 12. Надгробная стела с именем Доулат, дочери ал-хадж Абдаллаха. Солхат, Золотая Орда, Крым, XIV в. (Эрмитаж, инв. № Сол-20)



а



б



в

Рис. 11. а, б, в. Чаша со сценой пира в гранатовом саду. Солхат, Золотая Орда, Крым, XIV в. (Эрмитаж, инв. № Сол-30)



Рис. 15. Надгробие с арабской дидактической надписью. Золотая Орда, Крым, XIV в. (Эрмитаж, инв. № Сол-19)



Рис. 16. Армянское Четвероевангелие. Генуя, 1325. Писец и художник Аствацатур. Оклад: монастырь Хоромос, г. Ани, 1347. Мастер Григор. Работа над Четвероевангелием начата в Генуе, а закончена в Солхате, Крым. (Эрмитаж, инв. № V3-834)



Рис. 17. Надгробие с армянской надписью. Солхат. Золотая Орда, Крым, XIV в. (Эрмитаж, инв. № Сол-28)



Рис. 18. Армянское Четвероевангелие, Крым, XIV в. Писец и художник Ованнес. (Эрмитаж, инв. № Ар-1610)



Fig. 1. The *türbe* of Hazreti Ömer, near Keryneia, 16th century



Fig. 2. The *tekke* of Hala Sultan, near Larnaka, 18th century



Fig. 4. Famagusta, Panagia Chrysospilotissa, view of the dome, 14th century



Fig. 3. The 'Prison of Saint Catherine', Cypro-archaic tomb, 7th century B.C., Salamis



Fig. 5. Famagusta, Panagia Chrysospiliotissa, view of the Eastern wall with the liturgical recesses, 14th century



Fig. 6. Agia Napa, Monastery, Church of the Virgin Mary, 14th and late 15th centuries, view from the exterior



Fig. 7. Agia Napa, Monastery, fountain including a Roman wild boar's head



Fig. 8. Agia Napa, Monastery, Church of the Virgin Mary, deeper level with the iconostasis



Fig. 9. Agia Napa, Monastery, Church of the Virgin Mary, the Latin chapel, 14th century



Fig. 10. Agia Napa, Monastery, Church of the Virgin Mary: *Sts Catherine (?), Barbara, and Lucy*, mural painting, late 14th century

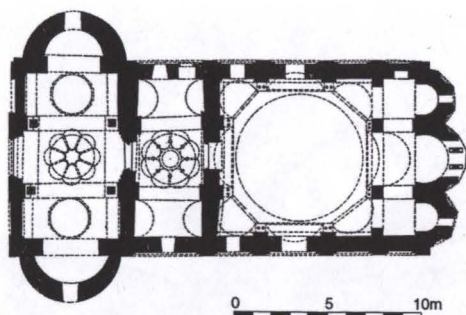


Fig. 12. Plan of the Katholikon of Nea Moni on Chios (redrawn after Orlandos)



Fig. 13. View into the naos vaulting of the Nea Moni Kathokikon (author)

Nea Moni and its bold new formulation are best understood as a direct response to aesthetic concerns, to the important mosaic program with its imperial overtones<sup>26</sup>. Like the two above examples, Nea Moni stands at the forefront of a new building type, the so-called island octagon church, which one finds represented elsewhere on Chios — as at Panagia Krina, as well as on Crete, on Cyprus, and on the mainland<sup>27</sup>. I have suggested that the new type had its origins in the transformation of a standard church design. In this instance, the floor plan remained virtually unchanged, whereas the elevation was altered<sup>28</sup>.

In the three preceding examples, it is only certain parts that are affected in the transformation. Standard features remain, such as the Longitudinal axis from narthex to sanctuary and the centralized space of the naos below a dome. Change occurs in special areas,

and in response to specific requirements: function, location, or decoration. Other examples of this process of transformation include the addition of annexed chapel or the expansion of a church complex<sup>29</sup>. For example, at the Lavra Katholikon, domed chapels were added in the early eleventh century flanking the narthex (figs. 8–9). Both were given the form of tiny cross-and-square churches. This enlargement is also reflected in the development of the so-called Athonite church type, in which a complex plan had at its origin a process of growth by accretion.

<sup>26</sup> Maguire H. “The Mosaics of Nea Moni: An Imperial Reading” // *DOP*. 1992. № 46. P. 205–214.

<sup>27</sup> Orlandos A.K. *Monuments byzantins de Chios. II Planches*. Athens, 1930, for numerous illustrations; also Bouras Ch., “Twelfth and Thirteenth Century Variations of the Single Domed Octagon Plan” // *Deltion tes Christianikes Archaologikes Etaireias*. 1977–1979. № 9. P. 21–34.

<sup>28</sup> P. Mylonas has come to the same conclusion about Nea Moni; see Mylonas P. “Domike Erevna sto Ekklesiastiko Syngrotema tou Osiou Louka Phokidos” // *Archaologia*. 1990. № 36. P. 6–30. Esp. 19–20, and № .51.

<sup>29</sup> Mylonas P. “Plan initial...” 95; see also Ćurčić S. “Architectural Significance of Subsidiary Chapels in the Middle Byzantine Period” // *Journal of the Society of Architectural Historians*. 1977. № 36. P. 94–110.

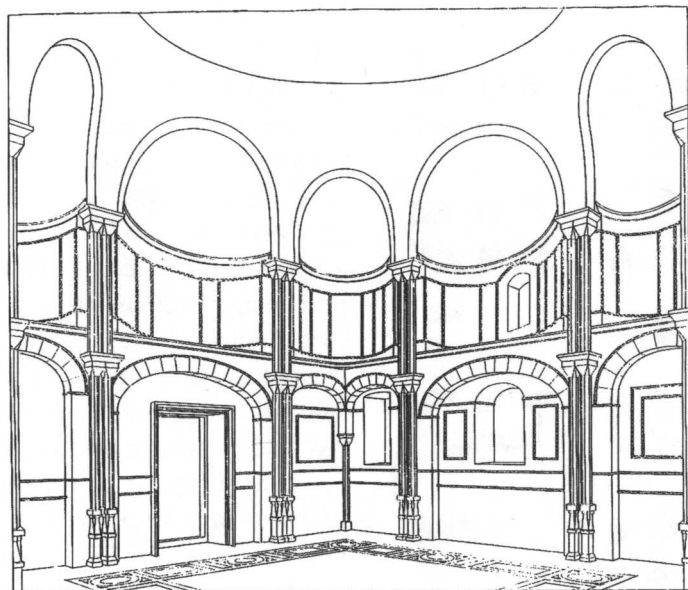


Fig. 14. Reconstructed naos view of the Nea Moni Katholikon (Orlandos)

The Katholikon of the Vatopedi monastery on Mount Athos experienced a similar process of gradual enlargement<sup>30</sup>. The late fourteenth-century church now known as Profitis Elias in Thessaloniki is related to the complex formal development of the Athonite churches. It consists of a triconchal, cross-in-square naos, with domed chapels at the four corners, an expanded narthex surmounted by a gallery, and a porticoed exonarthex<sup>31</sup>. Unlike its predecessors on Mount Athos, however, it was constructed in a single phase, and its complex plan was imitated on several occasions. Thus, the reconfiguration of a basic architectural design through a process of additions and modifications could ultimately be accepted as a valid design for a new building.

A similar approach toward architectural design may be observed in buildings that were constructed in a single phase. Already at the Theotokos of Lips, built in 907, six chapels were added in a logical manner around the cross-in-square naos to provide additional spaces for private worship in the small monastic church (figs. 15–16)<sup>32</sup>. Two chapels flank the east end of the building, and another four are positioned on the gallery level, above the corner bays of the naos. The design is clearly the result of a single phase of construction. Numerous other examples

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> Papazotos Th., “The Identification of the Church of “Profitis Elias” in Thessaloniki” // *DOP*. 1991. № 45. P. 121–128.

<sup>32</sup> Megaw A.H.S. “The Original Form of the Theotokos Church of Constantine Lips” // *DOP*. 1964. № 18. P. 279–298.

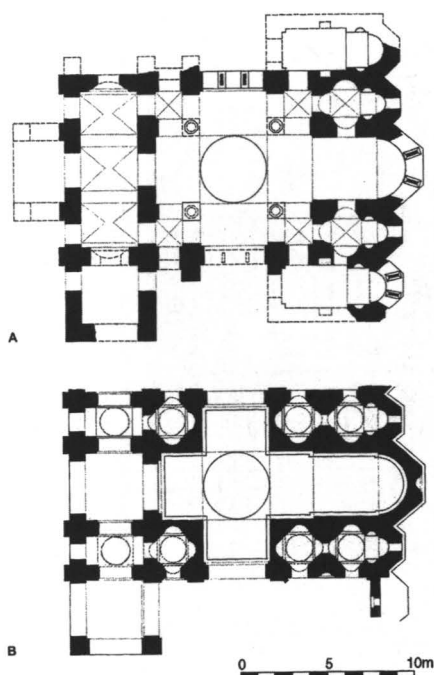


Fig. 15. Plans at ground (A) and gallery (B) levels of the church of the Theotokos of Lips (Fenari Isa Camii, north church), Istanbul (redrawn after Ćurčić)

of annexed chapels may be cited, which belong to the original phase of construction, but which were the result of an additive process of design. At the church of the Eleousa at Veljusa, a small quatrefoil building of ca. 1080, or at the church of St Nicholas at Kursumlija, founded 1168, a lateral chapel, was constructed contemporaneously with the naos and with a plan that mimicks that of the naos<sup>33</sup>. In these examples, the chapels might be understood as building blocks that the designer has assembled to meet the specific functional requirements at each location. All of these examples begin with the idea of a cross-in-square or four-column church, but through the alteration of certain parts of building they have achieved something new. It is apparent that the process of designing a complex building and the process of adding to or modifying an existing structure could be conceptually quite similar. This conclusion has important implications for the interpretation of

Byzantine architecture, and for its introduction into Russia.

An additive approach to architectural design helped Byzantine masons when they faced new challenges. It is within this tradition of experimentation within a conservative framework that we must attempt to understand the unusual design of the early Russian churches. For example, the Byzantine — or possibly Byzantine-trained — masons responsible for the creation of St Sophia in Kiev in the 1030s faced a challenging problem (figs. 1–2)<sup>34</sup>. After the Russian state was Christianized in 987, it required large congregational churches for the recently converted population — a need that was normally met in Byzantium by existing Early Christian basilicas rather than by new constructions. Masons familiar with the structural systems of the small, vaulted churches typical of the Middle Byzantine period could not hope to replicate the form of Hagia Sophia. Instead, we witness an elaboration of a basic Byzantine schema, by which the core of the building was enveloped by a series of ambulatories and galleries. These increased the interior space from what

<sup>33</sup> Ćurčić S. *Architectural Significance...* P. 94–110.

<sup>34</sup> Komech A.I. *Drevnerusskoe Zodchestvo Kontsa X - Nachala XII v.* Moscow, 1987. P. 181–232; Logvin H. *Kiev's Hagia Sophia.* Kiev, 1971. P. 8–12.

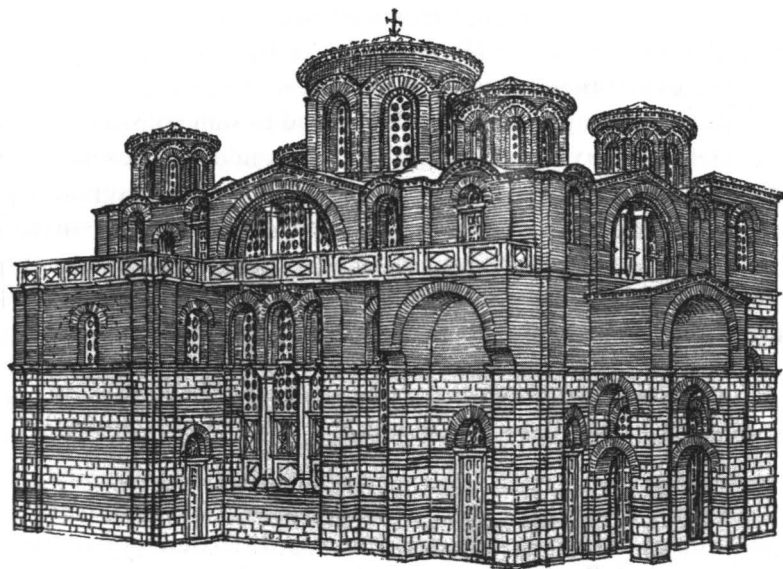


Fig. 16. Reconstruction of the Theotokos of Lips, seen from the northwest (Megaw)

would have provided ample room for the private devotions of a few individuals to what was necessary for a large congregation. The central domed bay of the naos measures 7.5 m. across, but the entire building covers a vast area of 40×52 m. The challenge of the increased scale also led to some inventiveness. Marble columns were not available, and thus cruciform piers were introduced to support the naos dome, adding to its stability and allowing for the increase in the verticality at the core of the building. The resultant pyramidal massing of forms is characteristic of contemporaneous Byzantine churches built on a much smaller scale.

In the final analysis, St Sophia in Kiev represents an expansion and elaboration of Byzantine ideas to suit the somewhat different needs of the recently Christianized Russian state<sup>35</sup>. The fact that no identical building survives on Byzantine soil should not detract from the basic Byzantine-ness of the building. All of the individual components find good Byzantine comparisons, and even the manner in which they are assembled accords with established Byzantine practices of the period. Similarly elaborated churches survive at Chernigov and Novgorod, and once stood elsewhere in Kiev<sup>36</sup>.

It is noteworthy that Byzantine masons transmitted to Russia a limited repertory of construction techniques and architectural forms, and this fact has important implications for subsequent architectural developments. Moreover, the consisten-

<sup>35</sup> Mango C. *Byzantine Architecture*. N. Y., 1976. P. 324–328, emphasizes the inherently Byzantine character, stating (P. 325), «I fail to see any feature of St Sophia that is not Byzantine».

<sup>36</sup> Komech A. *Drevnerusskoe...*; Mango C. *Architecture...*P. 324–340.

cy of within the Russian workshops may have been encouraged by their relative isolation. In Novgorod, for example, Byzantine or Byzantine-trained masons introduced the recessed brick technique at the cathedral of St Sophia; Novgorodian builders subsequently employed the same method of wall construction until the end of the twelfth century, long after it had been abandoned elsewhere in Russia. Wall construction gradually became more robust, however, incorporating rough stonework, but the basic features of the recessed brick technique persisted<sup>37</sup>.

Similarly, the types of vaults are considerably more limited than in the buildings of Constantinople. In early Russian churches, domes were invariably set above pendentives; squinches do not appear. Although the domes were raised on windowed drums, their interior surfaces were left plain; pumpkin domes and ribbed domes, so popular in the Byzantine capital, are not found. Other vaults were limited to barrel vaults; I have not found a single example of a groin vault in the early churches, although they are hypothesized for the upper story of the internal gallery of St Sophia in Kiev<sup>38</sup>. They appear in Kiev during the early twelfth century with the introduction of new construction technology. Even variations based on the barrel vault are rare. A Byzantine staircase, for example, was normally covered by a ramping barrel vault, but in the Russian examples, barrel vaults were stepped in series, as occurred at St Sophia in Kiev and at St George at the Yuriev Monastery in Novgorod.

There is also a uniformity in the design. Early Russian architecture consisted primarily of regional variations of a building type that was introduced with the earliest churches of Kiev, at the Tithes Church of the late tenth century and at St Sophia in the early eleventh. This basic formula was copied at other locations, with some alterations to meet specific needs. St Sophia in Novgorod, for example, might be best understood as a "copy" of St Sophia in Kiev, replicating its basic forms and construction techniques, as well as its symbolic associations<sup>39</sup>. Moreover, the tall cross-in-square core of Kiev's St Sophia, with its central dome raised above cruciform masonry piers, provided a model for the smaller and simpler Russian churches. The attenuated proportions of the naos of St Sophia had resulted from the pyramidal massing of components as the core of the building was enveloped by layers of subsidiary spaces. In churches of simpler design, the attenuated core stands on its own, a towering block, as at St George in Novgorod. Even when new construction techniques were introduced from Romanesque Europe, the basic church type of Byzantine derivation was maintained, as may be seen in the twelfth-century churches of Vladimir. In sum, the variations in design evident in early Russian architecture follow and deviate from the prototype in exactly the same ways as contemporaneous developments in Byzantine architecture.

In following centuries, a simpler version of the church emerges, what Prof.

<sup>37</sup> Rappoport P.A. *Building the Churches...* P. 111–115.

<sup>38</sup> *Ibid.* P. 120 and № 4.

<sup>39</sup> Brumfield W. *A History of Russian Architecture*. Cambridge, 1993. P. 27.

Komech calls a «four-piered» church that effectively repeats the design of the standard Byzantine four-column church. But as the centers of cultural activity shifted northward, we witness a variety of formal and technical changes: in the Vladimir churches, stone replaces brick as the standard building material; proportions are taller, and technical and decorative features suggest the presence of Western European artisans, although scholars continue to argue whether they came from Poland, Germany, Italy, or elsewhere. It is at this point in early Russian architecture that I become lost in vast amount of scholarly opinions as to the origin of the builders. To my mind, what is important is that no one could mistake any of these buildings for a Western European church. As architecture developed in the twelfth century, I prefer to see the solutions as inherently Russian, an inventive mixture of the compact and domed form that follows the Byzantine prototype, with additional features that may be associated with Western Europe. But we should not forget that historical architecture is more than simply a series of «influences». There is an inventiveness, an originality to these buildings that transcends whatever we might credit to the presence of Byzantine or Romanesque or other foreign artisans. They respond to the specific needs of Russian worship, climate, and taste, and to my mind it is not so important who built them. From the end of the eleventh century onward, Russian architecture charts its own course.

In saying this, I don't want to abandon my quest for the «Byzantine element» in Russian architecture. Let me return to the symbolic aspects of architecture. One of the most important ideas inherited from Byzantium is that of the church as a microcosm, with the signitive outward form combining with a monarchical program of interior decoration. A Byzantine church was more than just brick and stone: it was also a framework for a complex, multi-level program of figural decoration in mosaic or fresco<sup>40</sup>. The architectural form of the building was abstract, but it was given meaning through its decorative program. The selection and placement of images would have interacted with the services celebrated in the church to emphasize the message of the liturgy and to express the order within the Christian cosmos. The standard, Middle Byzantine church types, like the four-column church, were developed simultaneously with a standardized program of interior decoration, and they were meant to be viewed together. We see this already expressed in Kiev, with Christ in the dome and the Virgin in the apse, with feast scenes and images of saints filling out the vaults and walls. The decorative program was in effect a visual expression of the hierarchical system of Orthodox belief.

This idea of the church as a microcosm of Orthodox belief is maintained in almost all Russian churches, in spite of their greater complexity and chances on one architectural form. In this compact coherence, a Russian church — like its Byzantine predecessors — is conceptually distinct from its western European counterparts, in spite of possible technical similarities.

---

<sup>40</sup> Demus O. *Byzantine Mosaic Decoration*. L., 1948; Ousterhout R. *Master Builders ...* P. 234–235.

In conclusion, let me suggest another dimension to the symbolic aspect that links Byzantine and Russian architecture. In both, the church stood, and stands, as a symbol of the culture. In Constantinople, we may not be able to reconstruct the plan of the Byzantine city, nor to clarify many aspects of its physical appearance, but its churches represent a concentrated expression of the spiritual order that dominated the Byzantine world — a world that from a political point of view was neither unified nor ordered. In effect, in the churches, the historic greatness of the society was distilled and conceptualized — into what the poet William Butler Yeats called its «monuments of imaging intellect». The same hold true for Russia, perhaps now more than ever. As the new Russia seeks to find its identify in its historic past, amid the chaotic present, many are turning to the church, not simply as a spiritual haven, but as a potent symbol. Architectural historians may question the lavish expenditure that has been devoted to the recreation of monuments that were completely destroyed, but no one can doubt the symbolism of the act. As in Russia's past, and as in the Byzantine past, the historic greatness of the culture is manifest in its churches<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Мы не приводим русского резюме статьи, поскольку ее основные положения можно найти в русском издании: Оустерхаут Р. *Византийские строители*. М.; Киев, 2005. С. 270–272.

# Паломничество в Древней Руси: исторические концепции и археологические реалии

А.Е. Мусин

*Институт истории материальной культуры, Санкт-Петербург*

Современный интерес к феномену паломничества обусловлен не только задачами академического познания, но и нарастающей глобализацией общества. Паломничество с его *viae sacrae*, пересекавшими и связывавшими древние общества, отчасти воспринимается архаичным аналогом современных трансконтинентальных путей. Однако сегодняшняя механистичность общественных отношений вызывает естественный протест в виде попытки «антропологизации» исследований паломничества в его исторической ретроспективе. В этой возможности заключается особая привлекательность паломнических культур древности, самого очеловеченного культурного явления, где вместо традиционных абстракций культурных «влияний» и «заимствований», «литургических провинций» и «трансплантаций» в кадре исследования оказываются живые люди, что ведет к пониманию «антропологического механизма» истории культуры.

Тема паломничества, его культурной среды и материальной культуры стала весьма модной за последние 50 лет. От изучения отдельных памятников исследователи начали постепенный переход к комплексной постановке вопроса. Происходит отказ от неоправданной модернизации этого явления, паломничество изучается во времени и пространстве как один из способов формирования культурного ландшафта вокруг святилища (catchment area)<sup>1</sup>, пилигримаж более не рассматривается как порождение индивидуального благочестия, которому он все более противопоставляется как социальное явление (extroverted mysticism — introverted pilgrimage)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Pilgrimage and holy space in late antique Egypt / Ed. D. Frankfurter. Leiden, 1998. P.5, 6.

<sup>2</sup> Image and pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives / Ed. V. Turner. Oxford, 1978. P. 33.

Региональный подход к паломничеству сочетается с дифференциацией паломнических маршрутов по силе их притягательности, социального и гендерного состава паломников<sup>3</sup>, акцент зачастую переносится на региональные истоки паломнических маршрутов<sup>4</sup>. Создаются различные классификационные схемы паломнического феномена<sup>5</sup>.

Одной из главных тем становится психология и мотивация паломничества. Подчеркивается многообразие религиозного опыта и впечатлений, приобретаемых в процессе паломничества<sup>6</sup>. В исследованиях указывается на разрыв между официальной литургией и паломническими практиками, где тема противостояния иерарха и паломника, ставшая традиционной для канонической и гомилетической литературы, отчасти разрешается иконоборческим кризисом<sup>7</sup>. Паломничество представляется антитезой идеалу неподвижной монашеской жизни и важной составляющей процесса социализации внешних по отношению к конкретному обществу явлений — странник и чужестранец превращается в паломника<sup>8</sup>. Отмечается, что происходит трансформация монашеского паломничества, бывшего в некоторой степени спасением от хаоса поздней античности, в пилигримаж мирян в эпоху каролингской и клюнийской реформ<sup>9</sup>. Справедливо указывается, что в ряде регионов паломничество предстает как, скорее, сельский, чем городской феномен, связанный с социальными отличиями в общине<sup>10</sup>. Принципиально новым оказывается вывод о том, что помимо целительного, медицинского аспекта для маленького человека средневековья паломничество оказывается своеобразным исходом за пределы ма-

<sup>3</sup> Talbot A.-M. Female pilgrimage in late Antiquity and the Byzantine era // *Acta Byzantina Fennica*. Helsinki, 2002. V. 1. P. 73–88.

<sup>4</sup> Eade J., Sallnow M.J. Introduction Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage. L.; N. Y., 1991. P. 1–29.

<sup>5</sup> Pilgrimage in Graeco-Roman and early Christian antiquity: seeing the gods / Ed. J. Elsner, I. Rutherford. Oxford; N. Y., 2005. P. 9–27.

<sup>6</sup> Pilgrimage in the Byzantine Empire: 7<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> centuries: *Dumbarton Oaks Symposium*, 5–7 May 2000 // *DOP*. V. 56 (2002). Washington D.C., 2003. P. 60.

<sup>7</sup> Maraval P. Une querelle sur les pèlerinages autour d'un texte patristique: Grégoire de Nysse, Lettre 2 // *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*. V. 66. Paris, 1986. P. 131–146; *Он же*. The earliest phase of Christian pilgrimage in the Near East (before the 7<sup>th</sup> ct.) // *DOP*. Washington D.C., 2003. V. 56 (2002). P. 63–74.

<sup>8</sup> Kaplan M. Les saints en pèlerinage à l'époque mésobyzantine (7e-12e siècles) // *DOP*. Washington D.C., 2003. V. 56 (2002). P. 109–127.

<sup>9</sup> Dietz M. Itinerant spirituality and the late Antique origins of Christian pilgrimage // *Travel, communication and geography in late Antiquity: sacred and profane* / Ed. L. Ellis, F. L. Kidner. Aldershot; Burlington, 2004. P. 125–134. Особенно: P.131, 134

<sup>10</sup> Mango C. The pilgrim's motivation // *Akten des XII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie*. Bonn, 22–28 September 1991. Teil 1 / *Jahrbuch für Antike und Christentum*. Ergänzungsband. 20 // *Studi di Antichità Cristiana*. 52. Munster, 1995. S. 1–9.

ленького замкнутого мира<sup>11</sup>, что стоит охарактеризовать как «побег от социальных обязательств под благочестивым предлогом»: тема, недостаточно осмысленная в истории массового русского паломничества в Палестину в XVIII — начале XX вв.

С самого начала материальная культура паломничества занимала значительное место в исследованиях<sup>12</sup>. Речь шла не только об архитектурных комплексах, связанных с посещением святых мест, но и о материализации паломнической памяти, прежде всего о реликвиях Палестины, Сирии, Египта и Малой Азии V–VII вв. в виде керамических ампул, жетонов и литургической утвари с евангельскими сценами, воздействие которых на паломника во многом основывалось на принципах контагиозной магии и на складывающемся в это время богословии образа<sup>13</sup>. Именно «материальность» ощущений и «материализация» памяти оказываются наиболее важны для адекватного понимания этого явления. Паломничество не было простым накоплением информации, а совершалось *orationis causa*, где исполненные библейских или церковно-исторических реминисценций тексты молитв приурочивались к конкретному месту, являвшемуся источником *benedictions*: именно разрыв между изучением текстов и материальной стороны паломничества оказывался до сих пор главной проблемой при исследовании этого явления<sup>14</sup>.

В российской археологии Л.А. Беляев, обратившийся к поискам «антропологического механизма» проникновения романо-готических стилизованных элементов в средневековую культуру Руси<sup>15</sup>, одним из первых уста-

<sup>11</sup> *Sumpton J.* Pilgrimage. An Image of medieval Religion. L., 1975. P.11, 27, 57.

<sup>12</sup> *Stopford J.* Some approaches to the archeology of Christian pilgrimage // World Archeology 26. Archeology of pilgrimage. 1994.

<sup>13</sup> *Vikan G.* Byzantine pilgrimage art. Washington D.C., 1982; The Blessings of Pilgrimage / Ed. R. Ousterhout. Illinois Byzantine Studies. 1. Urbana, 1990; *Talbot A.-M.* Byzantine Pilgrimage to the Holy land from Eight to the Fifteenth century // The Sabaithe Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present / Ed. J. Patrich. Leuven, 2001. P. 97–110; *Vikan G.* Sacred images and sacred power in Byzantium. Aldershot, 2003; *Frank G.* Loca Sancta souvenirs and the art of memory // Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Age : mélanges offerts à Pierre Maraval / Ed. B. Caseau, J.-Cl. Cheynet, V. Déroche. Paris, 2006. P. 193–201.

<sup>14</sup> *Maraval P.* The earliest phase of Christian pilgrimage in the Near East (before the 7<sup>th</sup> century). V. 56 (2002). Washington, 2003. P. 72; *Он же.* Pèlerins orientaux dans l'orient byzantin // Voyages et voyageurs a Byzance et en Occident du VIe au XIe siècle: Actes du Colloque international organisé par la Section d'Histoire de l'Université Libre de Bruxelles / Ed. A. Dierkens, J.-M. Sansterre. Genève, 2000. P. 273–287.

<sup>15</sup> *Беляев Л.А.* Восточнохристианские и романские элементы в культуре домонгольской Руси // Проблемы славянской археологии. Труды VI Междунар. Конгресса славянской археологии. Т. 1. М., 1997. С. 307–314; *Он же.* Общеевропейские элементы в древнерусском искусстве. X–XIII вв. // Из истории русской культуры. Т. I (Древняя Русь). М., 2000. С. 732–755; *Он же.* Древняя Русь в кругу средневековых цивилизаций и культур //

новил связь ряда культурных инноваций с феноменом паломничества<sup>16</sup>. Его подход основывался, прежде всего, на изучении архитектурных форм и «малой иконографии» древнерусской каменной пластики. Археологические памятники стали основой не только адекватного взгляда на историю пилигримажа, но и заложили фундамент объективной хронологии, как самого феномена, так и целой группы памятников искусства. Сегодня задачей археологии древнерусского паломничества становится не просто уяснение его роли в сложении российской культуры. На повестке дня оказывается целый комплекс вопросов, связанный с возникновением и функционированием корпуса материальных свидетельств паломничества на Руси, попыткой географической локализации паломнических маршрутов, четким различением собственно паломнических реликвий и порожденной ими местной «имитационной» культурой. Определение роли и значения древнерусского корпуса находок для изучения и понимания феномена христианского паломничества вообще, а также выявление материальных свидетельств внутрирусского паломничества, его социальная характеристика и синхронно-стадиальное сопоставление с транс-европейскими и региональными феноменами.

В этой связи, одной из основных тем становится роль древнерусского

---

Древнерусская культура в мировом контексте: археология и междисциплинарные исследования. М., 1999. С. 40–47.

<sup>16</sup> *Он же*. Russian pilgrims art from the 12<sup>th</sup> to the 15<sup>th</sup> century — archaeological elements and problems of Romanesque influence // J. of the British Archaeological Association. 1998. V. 151. P. 203–219. Pls. XXIV–XXVII; *Он же*. Московские литики // Культура славян и Русь. М., 1998. С. 316–327; *Он же*. Паломнические реликвии средневековой Руси (Археологический аспект) // Сб. докл. IV Междунар. Рождественских образовательных чтений. М., 1996. С. 453–461; *Он же*. Элементы романской иконографии XII в. в древнерусских изображениях саркофага Гроба Господня // Искусство Руси и стран византийского мира XII в. М., 1995. С. 45–46; *Он же*. Иерусалимские мотивы в средневековых надгробиях Москвы // Иерусалим в русской истории и культуре. М., 1994. С. 148–154; *Он же*. Об источниках иконографии «Гроба Господня» в новгородской пластике XIII–XV вв. // Славяноведение. 1999. № 2. С. 16–19; *Он же*. Архитектурный образ как реликвия. (О древнерусских каменных иконках с изображением «Гроба Господня») // Реликвии в искусстве и культуре восточнохристианского мира. М., 2000. С. 78–81; *Он же*. Обще-европейские элементы в древнерусском искусстве. X–XIII вв. С. 732–755; *Он же*. Гроб Господень и реликвии Святой Земли // Христианские реликвии в Московском Кремле. (каталог выставки). М., 2000. С. 94–110; *Он же*. Элемент романской иконографии XII в. в древнерусских изображениях Гроба Господня // Древнерусское искусство. СПб., 2002. С. 539–553; *Он же*. Пространство как реликвия: о назначении и символике каменных иконок Гроба Господня // Восточнохристианские реликвии. М., 2003. С. 482–512; *Он же*. «Индекс христианского искусства» и новгородские каменные иконки // РА. 2004. № 1. С. 55–63; *Он же*. Иерусалим видимый и невидимый: типология отражений Святой Земли в древнерусской культуре // Новые Иерусалимы: перенесение сакральных пространств в христианской культуре. М., 2006. С. 26–28.

материала в изучении эволюции паломничества и его материальной культуры в эпоху крестовых походов, когда оно приобретает черты массового феномена и появляется сам термин *peregrinus*, а в русский язык проникает сам термин «паломник», восходящее к латинскому «*palmarius*»<sup>17</sup>. В современных исследованиях сложилось устойчивое представление о паломническом hiatus после VII в., вследствие утраты культуры паломнических реликвий в виде керамических ампул<sup>18</sup>. Новые находки паломнических жетонов с изображением прп. Симеона Малого лишь отчасти способствовали прояснению ситуации<sup>19</sup>.

Значение керамических ампул св. Мины, св. Симеона Столпника, св. Иоанна Богослова и прочих святых и металлических сосудов типа «Монца-Бобио», как специфических паломнических реликвий и их влияние на христианскую иконографию, не раз отмечалось источниками и исследователями<sup>20</sup>. Однако на рубеже тысячелетий, по мнению специалистов, произошла определенная деперсонализация паломнических сувениров, утрачивающих иконографическую связь с конкретным святилищем. Впрочем, утверждение крестоносцев в Иерусалиме в 1099 г. привело к возрождению традиции изготовления ампул, которые рядом своих характерных черт отличаются от предыдущей серии VI–VII вв., в частности, благодаря меньшим размерам<sup>21</sup>. Производство подобных ампул в двусторонних каменных формах, засвидетельствованное для Акры второй половины XIII в., вроде бы подтверждает замечание о деперсонализации реликвий<sup>22</sup>. (рис. 1). Ха-

<sup>17</sup> *Racine P.* Une migration au temps des croisades: les voyages de pèlerinage // Migrations et diasporas méditerranéennes (Xe–XVIIe siècles): Actes du colloque de Conques (octobre 1999) / Ed. M. Balard, A. Ducellier. Paris, 2002. P. 459–473; *Sigal P.A.* Les marcheurs de Dieu, pèlerinages et pèlerins au Moyen Age. Paris, 1974. P. 3; *Назаренко А.В.* Древняя Русь на международных путях. Междисциплинарные очерки культурных, торговых и политических связей IX–XII вв. М., 2001. С. 619 и след.

<sup>18</sup> *Foss C.* Pilgrimage in Medieval Asia Minor // DOP. V. 56 (2002). Washington D.C., 2003. P. 129–151.

<sup>19</sup> *Rautman M.* A stylite ampulla at Sardin // Mélanges Jean-Pierre Sodini / Travaux et mémoires. 15. Paris, 2005. P. 712–721; Смотри также: *Les Saints et leur sanctuaire a Byzance: Textes, images et monuments.* Publié par C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan, J.-P. Sodini. Paris, 1993.

<sup>20</sup> *Wilkinson J.* Jerusalem pilgrims before the crusades. Warminster, 2002. P. 148; *Velmans T.* Les ampoules palestiniennes et l'art médiéval de l'Orient chrétien // Velmans T. L'art médiéval de l'Orient chrétien: recueil d'études. Sofia; Paris, 2002. P. 415–430; *Anderson W.* Asia Minor ampullae: Late Antique pilgrim flasks in the Rijksmuseum van Oudheden, Leiden // Eastern Christian art. V. 2. Leuven, 2005. P. 9–17.

<sup>21</sup> *Pitarakis B.* Lead flasks and pilgrimages after the Crusades // In memory of Prof. DR. İşin Demirkent: Prof. Dr. İşin Demirkent anısına. Istanbul, 2008. P. 395–415.

<sup>22</sup> *Syon D.* Souvenir from Holy Land: A Crusader Workshop of Lead Ampullae from Acra // Knights of the Holy Land: The Crusader Kingdom of Jerusalem. Ed. S. Rozenberg. Jerusalem, 1999. Fig. 2. P. 113–115, 318.



Рис. 1. Формочки для отливки паломнических ампул. Акра. Камень. Вторая половина XIII в. (№№ IAA 99-54, 56, 59, 468, 469; *Knights of the Holy Land: The Crusader Kingdom of Jerusalem*. Ed. S. Rozenberg. Jerusalem, 1999. Fig.2. P. 113.)

рактарно, что похожая каменная формочка с розеткой была найдена в слоях Коринфа, соответствующих эпохе франкской оккупации<sup>23</sup>, что позволяет предположить окончательный разрыв традиционной связи формальных атрибутов паломничества с самим культурным феноменом.

Однако в XII в. ампулы эпохи крестоносцев все еще сохраняют связь с местом паломничества, прежде всего со святынями Иерусалима, и, согласно Я. Фолде, могут быть датированы 1150–1180 гг.<sup>24</sup> На сегодняшний день известно несколько экземпляров: ампула с изображением Гроба Господня и женами-мироносицами с Ангелом и парным изображением Распятия и Сошествия во ад (Фонд Прусского культурного наследия)<sup>25</sup> (рис. 2, 1, 2), с Гробом Господним и двумя воинами (Британский музей)<sup>26</sup> (рис. 2, 3), с Гробом Господним и сошествием во Ад (Кливленд)<sup>27</sup>. В свое время было высказано предположение, что именно они повлияли на производство ампул св. вмч. Димитрия Солунского — единственный случай, когда паломнические реликвии этого времени засвидетельствованы для конкретной святыни вне Палестины. Исследователи полагали, что здесь стоит видеть непосредственное влияние культуры крестоносцев, ибо изготовление реликвий могло прийти на время латинской оккупации Фессалоник, когда гробницей великомученика управляли каноники Святого Гроба<sup>28</sup>.

Наиболее известная в мировой науке статья, посвященная ампулам св. Димитрия, принадлежит Х. Бакирцису<sup>29</sup>. Изучая иконографию реликвий, он визуально выделил пары избранных святых, изображенных на со-

<sup>23</sup> Davidson G. *Corinth XII. The Minor Objects*. Princeton, 1952. № 576. P. 75, 76. Pl. 53.

<sup>24</sup> Folda J. *The art of the Crusaders in the Holy Land, 1098–1187*. Cambridge, 1995. P. 294–299.

<sup>25</sup> *Die Welt von Byzanz — Europas Östliches erbe. Glanz, Krisen und Fortleben einer tausendjährigen Kultur*. Ed. L. Wamser. München, 2004. S. 200. № 276; *Fruchristische-Byzantinische Sammlung, Stiftung der Prussischer Kulturbesitz*. Berlin, № 24/73; 25/73.

<sup>26</sup> *Byzantium. Treasures of Byzantine art and Culture. Exhibition catalogue* / Ed. D. Bacton. L., 1994. № 202. P. 187; № BM MLA 76.12–14.8; *The Dark Ages. The making of European civilization*. Cologne, 1965. P. 343.

<sup>27</sup> Cleveland museum of Art. № 1999.234. Размер 43×28 мм.

<sup>28</sup> Pitarakis B. *Lead flasks and pilgrimages after the*. P. 400, 409.

<sup>29</sup> Bakirtzis C. *Byzantine Ampullae from Fessaloniki // The blessings of pilgrimage*. Ed. R. Ousterhout. Chicago, 1990. P. 140–149. Fig. 48–54.

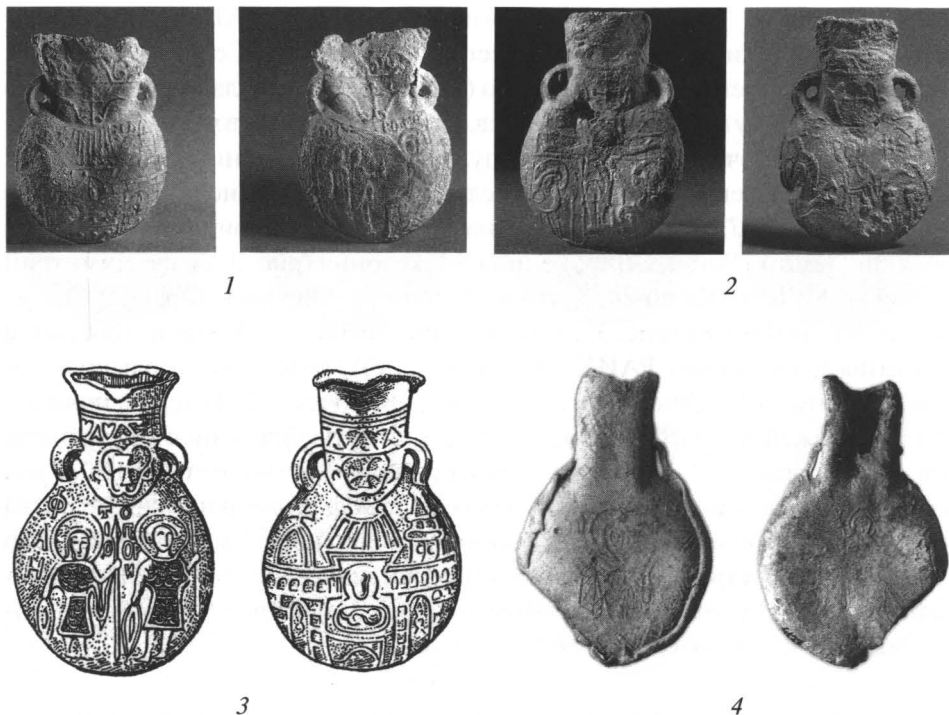


Рис. 2. Ампулы из Святой Земли и Константинополя. Свинцово-оловянистый сплав. XII–XIII вв.

1 — Ампула с изображением Гроба Господня и благовещения женам-мироносицам. Фонд Прусского культурного наследия. Берлин (*Folda J. The art of the Crusaders in the Holy Land, 1098–1187. Cambridge, 1995. Pl. 8B8*)

2 — Ампула с образом Распятия и Сошествия во ад. Фонд Прусского культурного наследия. Берлин. (*Folda J. The art of the Crusaders in the Holy Land. Pl. 8B9*)

3 — Ампула со святыми воинами и Гробом Господним. (*The Dark Ages. The making of European civilization. Cologne, 1965. P. 343*)

4 — Ампула с Божьей Матерью Орантой и конным святым. Коллекция Халюк Перк (*Pitarakis B. Lead flasks and pilgrimages after the Crusades // In memory of Prof. DR. İşin Demirkent : Prof. Dr. İşin Demirkent anisina. Istanbul, 2008. P. 413–414. Fig.3ab*)

судах, хотя иногда их идентификация представляется весьма сложной задачей из-за плохо читаемых надписей. По его мнению, на ампулах могли изображаться свв. Димитрий и Нестор (Лувр)<sup>30</sup> (рис. 3, 1), свв. Димитрий и Георгий (Британский музей)<sup>31</sup> (рис. 3, 2), свв. Димитрий и Феодора Солун-

<sup>30</sup> Coche de la Ferté E. L'antiquité chrétienne: au Musée du Louvre. Paris, 1958. P. 56. Fig. 57.

<sup>31</sup> Dalton O.M. Catalogue of early Christian antiquities and objects from the Christian East in the Department of British and mediaeval antiquities and ethnography of the British Museum. L., 1901. P. 176. № 999

ская<sup>32</sup> (Тырново, Болгария, археологический контекст XII–XIII вв.<sup>33</sup>; диаконник базилики св. Ахиллы в Преспе<sup>34</sup>; митрополия Серра в восточной Македонии; музей *Civico Sassoferrato* (Италия), где ампула вмонтирована в деревянную раму мозаичной иконы св. Димитрия XIV в.; в могиле Уроша III (1321–1331) в Дечанах подобная ампула, по недоразумению датированная VI в., была найдена в деревянном реликварии<sup>35</sup>; собрание музея Бенаки в Афинах (рис. 3, 3)<sup>36</sup>; погребение в Анастасиопулосе-Перитерионе, западая Фракия; Кастро Роган, Эпир; Геница, Македония (рис. 3, 4), св. Димитрий и Божия Матерь (Каливия, Аттика; Палеохора-Маронея, Фракия; Гратини, западная Фракия (рис. 3, 5)<sup>37</sup>) и даже свв. Феодула и Матрона (собрание Эрмитажа, коллекция РАИК, 466<sup>38</sup> (рис. 3, 6)), возможно, горлышко подобной ампулы найдено в крепости Раш<sup>39</sup>. Впрочем, П. Лемерль, полагал, что изображенные здесь святые не имеют ничего общего ни с Димитрием, ни и Феодорой<sup>40</sup>. Х. Бакирчис датирует производство ампул XII–XV вв., ссылаясь на поздние находки в Дечанах и Сассоферрато и на свидетельства русских паломников XIV–XV вв., вроде бы говорящих о мироточении, что вряд ли соответствовало исторической действительности и являлось анахронизмом, ибо упоминание об этом явлении отсутствует, например, в сочинениях Симеона Солунского (начало XV в.)<sup>41</sup>.

<sup>32</sup> Эта солунская святая XV в. известна мироточением уже с конца этого столетия: *Patlagean E. Théodora de Thessalonique: une sainte moniale et un culte citadin (IXe–XXe siècle)* // *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in eta preindustriale. L'Aquila; Roma, 1984. P. 39–67.*

<sup>33</sup> *Писарев А.* Оловна ампула от холма Иулико Тарново // *Археология. Т. 18/1. София, 1976. С. 46–49; Gerasimova-Tomova V. Deux monuments archéologiques du Rhodope de l'Est* // *Rodopski sbornik. 1987. Т. 6. С. 133–141.*

<sup>34</sup> *Moutsopoulos N.K. Fouilles de la basilique de saint Achille dans l'île du même nom du lac de la Petite Prespa* // *Extrait da l'annuaire scientifique de la faculté de théologie de l'Université de Thessalonique. 1971–1972. V. 5. Thessalonike, 1972. Pl. 77–78. P. 416.*

<sup>35</sup> *Pavlovic L. Decanske ampule* // *Zbornik Museja Primesene i Umetnosti. 1958. № 3–4. S. 101–104.*

<sup>36</sup> *Everyday life in Byzantium* / Ed. D. Papanikola-Bakartzi. Exhibition catalogue. № 203–205. Thessalonike, 2002. P. 184–185.

<sup>37</sup> *Bakirtzis Ch. Western Thrace in the Early Christian and Byzantine Periods: Results of Archeological Researches and the Prospects, 1973–1987* // *Byzantinische Forschungen. 1989. Т. XIV. P. 48.*

<sup>38</sup> *Залеская В.Н.* Группа свинцовых ампул-евлогий из Фессалоники // *СА. М., 1980. № 3. С. 263–269.*

<sup>39</sup> *Popovic M. The Fortress of Ras. Belgrade, 1999. P. 250. Fig. 211; Minic D. Le site d'habitation médiévale de Macvamska Mitrovica, Sirmium XI* / Ed. V. Popovic. Belgrade, 1980. P. 58; *Pitarakis B. Lead flasks and pilgrimages after the Crusades. P. 401.*

<sup>40</sup> *Lemerle P. Saint Anysie, martyre à Thessalonique? Une questionne posée* // *Mélanges offerts à Bauduin de Goiffier et François Halkin / Analecta Bollandiana. 1982. V. 100. P. 111–124.*

<sup>41</sup> Сравни: *Rautman M. Ignatius of Smolensk and the late Byzantine monasteries of Thessalonica* // *Revue des Etudes Byzantines. Paris, 1991 V. 49. P. 143–169*

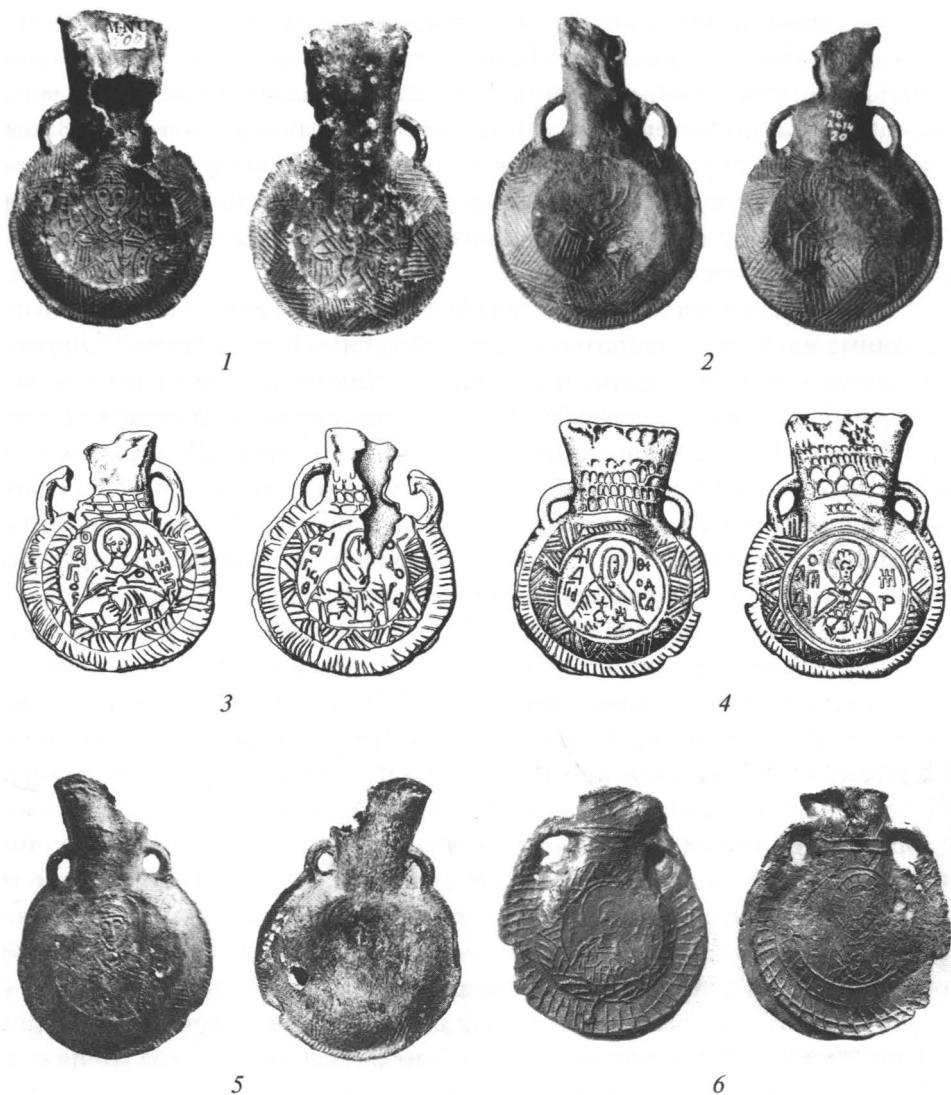


Рис. 3. Ампулы от гробницы св. Димитрия Солунского. Свинцово-оловянистый сплав. XII-XIII в. (*Bakirtzis C. Byzantine Ampullae from Fessaloniki // The blessings of pilgrimage. Ed. R.Ousterhout. Chicago, 1990. Fig. 49-54.*)

1 — собрание Лувра, Париж, Франция

2 — собрание Британского музея, Лондон, Великобритания

3 — собрание музея Бенаки, Афины, Греция

4 — частное собрание; находка из Генитсы (Genitsa), Фракия

5 — собрание Археологического музея Коматини (Komatini, №330); находка из Гратини (Gratini), Фракия

6 — собрание Эрмитажа, коллекция РАИК, №466. Санкт-Петербург, Россия

Недавняя публикация Б. Питтаракис ампулы ранее неизвестного типа, которую автор связывает с Богородичным святилищем, предположительно в Константинополе (Пеге), из коллекции Халюк Перк (93×61 мм), заставляет нас по-новому оценить хронологию культа и его истоки. Здесь изображены Божия Мать Оранта и конный воин со штандартом и мечом. Амбула датируется исследовательницей стилистическим методом XIII–XIV вв.<sup>42</sup> (рис. 2, 4) и совершенно очевидно отражает влияние культуры эпохи крестоносцев.

Для решения поставленной задачи чрезвычайно важны хорошо датированные находки на территории древней Руси — нам известно 5 солунских ампул — и, прежде всего, экземпляры из Новгорода. Самый ранний экземпляр был найден на усадьбе «Ж» Федоровского раскопа (конец 90-х гг. XI — начало 50-х гг. XII вв. (5/66–17–495/19) (цвет. табл. XIX, 4:2). Амбула имеет круглую, немного уплощенную форму, тулово обладает слабопрофилированной формой, а на ее сторонах в небольших полукруглых углублениях выполнены образы Христа и св. Димитрия. У ампулы две полукруглые ручки, чуть меньшие по размерам, чем ручки ампулы, найденной на усадьбе «Д» Неревского раскопа (1170–1200 гг., 17–21–1490, КП/25293/А5/119), ее диаметр и высота тоже несколько меньше, чем у неревского экземпляра (4 и 4,5 см соответственно) (цвет. табл. XIX, 4:1)<sup>43</sup>. Изображения так же обрамлены бордюром из зигзагообразных линий. Еще одна ампула таких же размеров и изображений была найдена на усадьбе Троицкого раскопа (7–1538) в слоях 1200–1250 гг. (цвет. табл. XIX, 4:3). Известна случайная находка в Торжке 2001 г., которая сегодня находится в частной коллекции (цвет. табл. XIX, 4:4). Стоит отметить удивительное морфологическое и стилистическое единство всех древнерусских ампул, их принципиальное отличие от «латинской продукции» по арнаментации, иконографическим особенностям и форме, а также раннюю дату «федоровской» ампулы, которая оказывается древнейшей из известных находок, маркируя не только начальную фазу новгородско-солунских связей уже в конце XI–начале XII вв., но и становление новых форм культа вмч. Димитрия вообще.

Столь раннее появление паломнической ампулы в Новгороде не противоречит нашим знаниям о формировании паломнических практик вок-

<sup>42</sup> *Pitarakis B.* Lead flasks and pilgrimages after the Crusades. P. 402–409. Fig. 3ab.

<sup>43</sup> *Седова М.В.* Ювелирные изделия Древнего Новгорода (X–XV вв.). М., 1981. С. 173; рис. 73; *Она же.* Паломнический комплекс XII вв. с Неревского раскопа // Новгородские археологические чтения. Новгород, 1994. С. 92, 93. рис. 2, 1, 2; Древний Новгород: прикладное искусство и археология. М., 1985. С. 49. рис. 53 а, б; *Мусин А.Е.* Усадьба «И» Неревского раскопа. Опыт комплексной характеристики христианских древностей // Новгородские археологические чтения-2. Матер. науч. конф., посвящ. 70-летию археологического изучения Новгорода и 100-летию со дня рождения А.В. Арциховского. В. Новгород, 2004. С. 137–151.

руг солунской гробницы<sup>44</sup>. К середине XI в. центром культа св. вмч. Димитрия был шестиугольный цибориум в центре храма, ближе к его левой части, обложенный серебряными панелями. Будучи по легенде связанным с местом погребения святого, этот цибориум был источником «благоуханной земли» от его могилы. Этот прах распространялся в реликвариях в форме ротонды, подобных известному экземпляру из Московского Кремля (1059–1067 гг.)<sup>45</sup>. Ранее появление солунских ампул на Руси делает вполне вероятным появление здесь и этого шедевра церковного искусства примерно в то же время. Известно, что до 1040 г. упоминания о мирре отсутствуют, однако с начала XII в. свидетельства о мироточении учащаются, что соответствует времени появления ампул. Окончательная реорганизация культа происходит в 1185 г. после завоевания Солуни норманнами.

По нашему мнению, хронология «дмитриевских» ампул не связана с латинским влиянием, скорее, здесь прослеживается содержательная связь с т.н. «сирийскими» энколпионами с гравированными изображениями (X–XI вв.), которые, как и сами ампулы, несли на себе изображения конкретных святых в паре со Христом и Матерью Божией. Становление мироточения в Солуни возродило к жизни архаичную форму паломнических реликвий, что, в свою очередь, могло повлиять на производство палестинских ампул, хотя, и не исключено, что это производство могло возникнуть в Святой Земле достаточно спонтанно, с опорой на предшествующие традиции.

Стоит отметить, что, на наш взгляд, имеющиеся в науке иконографические определения сюжетов на «солунских» ампулах нуждаются в уточнении, тем более, что в Новгороде на протяжении 150 лет на ампулах представлены исключительно образы Христа и св. Димитрия. Характерно, что в Новгороде известны и ампулы эпохи поздних крестовых походов с изображением креста, которые, по недоразумению, рассматривались исследователями как местные подражания «дмитриевским» ампулам. Единственный экземпляр 1260–1270 гг. происходит с усадьбы «К» Неревского раскопа (13–18–1298; КП34792/1162)<sup>46</sup>. (цвет. табл. XIX, 4:5) Археологический контекст находок не дает однозначных указаний на социальные слои, связанные с паломничеством к византийским святыням, хотя 3 из 4 новгородских ампул определенно принадлежат комплексам боярской принадлежности.

<sup>44</sup> *Bakirtzis Ch.* Pilgrimage to Thessalonike: the tomb of St. Demetrios // DOP. V. 56 (2002). Washington, 2003. P. 175–192; *Он же.* Byzantine Ampullae from Fessaloniki // The blessings of pilgrimage / Ed. R. Ousterhout. Chicago, 1990. P. 147.

<sup>45</sup> *Grabar A.* Quelques reliquaires de saint Démétrios et le martirium du saint à Salonique // DOP. V. 5. Washington, 1950. P. 1–28; *Стерлигова И.А.* Византийский мошевик Димитрия Солунского и его судьба в древней Руси // Дмитриевский собор во Владимире: к 800-летию создания. М., 1997. С. 220–254.

<sup>46</sup> *Седова М.В.* Ювелирные изделия Древнего Новгорода. С. 173; рис. 74, 3.

Если говорить о явлениях «латинской» паломнической культуры в Древней Руси, то здесь есть более конкретные проявления паломничества в Святую Землю эпохи Крестовых походов. Среди русских древностей домонгольского времени выделяются небольшие кресты, вырезанные из перламутра, практически одного размера, равноконечной формы с треугольными утолщениями на концах ветвей и перечеркнутым средокрестием (рис. 5) Четыре крестика (средние размеры 20×15 мм) происходят из Новгорода (Троицкий раскоп, усадьба «А» (16–436), 1155–1184 гг. (рис. 5, 1); 6), усадьба «М» (3–851), 80 гг. XIII в. — 40 гг. XIV в., усадьба «И» (5–1100), конец XIII в. — начало XIV в. (рис. 5, 2); Ильинский раскоп (19–236), 1230–1260 гг. (рис. 5, 3)). Усадьба «А» Троицкого раскопа принадлежала в это время знаменитому священнику и иконописцу Олисею Гречину, известному из новгородского летописания<sup>47</sup>, а усадьба «И» была связана с монахинями Варваринского монастыря. Маленький крестик из перламутра и обломки перламутра были найдены в кладе на городище Девичья гора близ с. Сахновка Киевской губернии<sup>48</sup>, два креста, один с бронзовым навершием и проволоочной окантовкой в центре, происходят из раскопок в Пскове (рис. 5, 5, 6)<sup>49</sup>, еще два крестика известны в Смоленске на «поповской» усадьбе второй половины XII в.<sup>50</sup>, один крест с изображением Голгофского креста найден в с. Автуничи Черниговской обл.<sup>51</sup>, еще один крестик происходит с городища Звенигород (рис. 5, 7), расположенного на одном из притоков Днестра<sup>52</sup>, восьмиконечный перламутровый крестик происходит

<sup>47</sup> Колчин Б.А., Хорошев А.С., Янин В.Л. Усадьба новгородского художника XII в. М. 1981.

<sup>48</sup> Корзухина Г.Ф. Русские клады IX–XIII вв. М. Л. 1954. № 127. С. 131.

<sup>49</sup> Лабутина И.К. Отчет о раскопках в Пскове у здания Пединститута в 1970 г. // Архив ИА РАН. Р-1. № 4817, 4817А. рис. 8. С. 25. № 4817В. рис. 35, 42. С. 34, 35 (А-16-2, ПГО-ИХМЗ №6370/1512, вторая четверть XII в., размеры 3×2,1 см); Гроздилов Г.П. Раскопки древнего Пскова // Археологический сб. Гос. Эрмитажа. Вып.4. Л., 1962. С. 72. рис. 58, 7; См. также: Колтакова Ю.В. Христианские древности населения Пскова и Псковской земли конца X–XVIII вв. (предметы личного благочестия). Автореф. канд. дис. М., 2007.

<sup>50</sup> Асташова Н.И. Опыт интерпретации социальной принадлежности смоленской усадьбы второй половины XII в. // 60 лет кафедре археологии МГУ им. М.В. Ломоносова. Тез. докл. конф., посвящ. 60-летию кафедры археологии ист. факультета МГУ. М., 1999. С. 165, 166.

<sup>51</sup> Готун І.А., Моця О.П. Соціальний аспект в забудові та хронологічні етапи функціонування давньоруського селища Автуничі // Слов'яни і Русь у науковій спадщині Д.Я. Самоквасова. Матер. історико-археологічного семінару, присвяч. 150-річчю від дня народження Д.Я. Самоквасова. Чернігів, 1993. С. 69.

<sup>52</sup> Русанова И.П., Тимощук Б.А. Языческие святилища древних славян. М., 1993. рис. 33, 5.

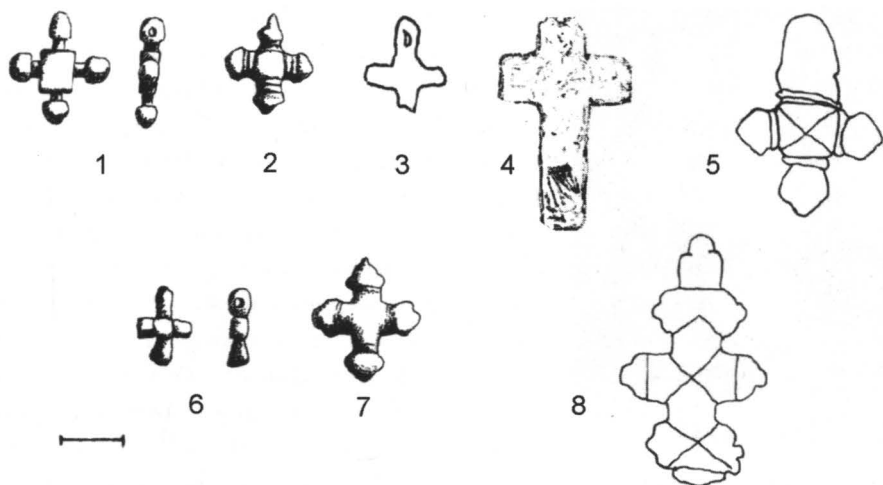


Рис. 5. Паломнические кресты. Перламутр. Древняя Русь. XII–XIII вв.

- 1 — Новгород, усадьба А Троицкого раскопа 1155–1184 гг. (18/19–16–436)  
 2 — Новгород, Троицкий раскоп усадьба И (5–1100), конец XIII в.—начало XIV в.)  
 3 — Новгород, Ильинский раскоп 1235–1260 гг. (19–236)  
 4 — Новгород, прицерковное кладбище Спаса на Нередице (Сп.-Нер-93-кв.14-погреб. № 52)  
 5 — Псков, раскопки И.К. Лабутиной. А-16–2, ПГОИХМЗ №6370/1512  
 6 — Псков, раскопки Г.П. Гроздилова  
 7 — Звенигород  
 8 — Шепетовка Хмельницкая область, раскопки М.К. Каргера

из культурного слоя Изяславля (городище Шепетовка) (рис. 5, 8). Известны такие кресты (до 4) и в Херсонесе XII–XIII вв.<sup>53</sup>

Еще в 1998 г. нами было сделано предположение, что они могли быть связаны с паломническими реликвиями из Палестины<sup>54</sup>, поскольку среди религиозных сувениров нового времени изделия из перламутра занимали видное место<sup>55</sup>. Известны подобные кресты в музейных коллекциях Евро-

<sup>53</sup> Голофаст Л.А., Рыжов С.Г. Раскопки квартала в северной части Херсонеса // Матер. по археологии, истории и этнографии Таврики. № 10. Симферополь, 2003. С. 217. рис. 22, 3. Яшаева Т.Ю. Амула св. Мины и карта Херсонесских пилигримов // Культ святых мест в древних и современных религиях. Сб. науч. тр. Sacrum et Profanum. Вып. I. / Ред. сост. Н.А. Алексеенко. Севастополь, 2005. С. 201. рис. 1.

<sup>54</sup> Мусин А.Е. Археология древнерусского паломничества в Святую Землю в XII–XV вв. // Богословские труды к 150-летию Русской Духовной миссии в Иерусалиме (1847–1997). М., 1999. № 35. С. 92–110; Сравни: Он же. Археология «личного благочестия» в христианской традиции Востока и Запада // Христианская иконография Востока и Запада в памятниках материальной культуры Древней Руси и Византии. Памяти Т. Чуковой. СПб., 2006. С. 189–190.

<sup>55</sup> Уханова И.Н. Паломнические реликвии XII–XIX вв. из собрания Эрмитажа // Пилигримы. СПб, 2001; Она же. Культовые изделия из перламутра, дерева и кости XVIII —

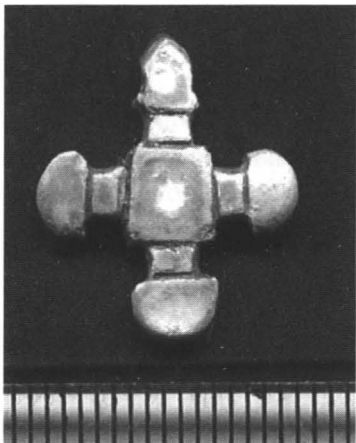


Рис. 6. Паломнический крест. Перламутр. Новгород. Троицкий раскоп (18/19–16–436). 1155–1184 гг.

пы, но внятной атрибуции они не получили<sup>56</sup>. Однако еще в 1932 г. С. Джонс раскопал в Палестине замок Атлит близ Хайфы, где в слоях конца XII в., хорошо датированных монетами соответствующего времени, была найдена целая серия подобных крестов (рис. 7). Обстоятельства и дата находки указывали на их местное производство во франкской среде<sup>57</sup>. Этот факт позволяет надежно связать подобные кресты с паломническими импортами из Святой Земли, за исключением, впрочем, находки из Старой Рязани, которая, похоже, является местной репликой<sup>58</sup>. Характерно, что подобные кресты в археологических контекстах Западной Европы неизвестны — очевидно, они изготавливались специально для выходцев с Востока.

Определенно к паломническим реликвиям эпохи крестовых походов стоит отнести и изделия из стеатита, месторождения которого в северной Сирии как раз входили в черту владений латинских государств Палестины<sup>59</sup>. Наиболее интересной является паломническая реликвия-ставротека, изготовленная из светлозеленого стеатита и найденная на Посольском раскопе в Новгороде в 2006 г. в слоях 1160–1180 гг.<sup>60</sup> (рис. 8, 1). Она имеет кивотообразную, несколько ассиметричную форму с выбранной ковчежцем

начала XIX вв. // Христиане на Востоке. Искусство мелькитов и инославных христиан. Ред. М.Б. Пиотровский. СПб., 1998. С. 60–66.

<sup>56</sup> Early Christian and Byzantine Art / Ed. Templ R. L., 1990. P. 104; Die Welt von Byzanz — Europas Östliches erbe. Glanz, Krisen und Fortleben einer tausendjährigen Kultur / Ed. L.Wamser. München, 2004. S. 314: № 557–561; Altchristliche und mittelalterliche byzantinische und italienische Bildwerke. Bearb. Oskar Wulff. V. 2. Berlin, 1911. № 1862. Tab. V.

<sup>57</sup> Johns C.N. Pilgrims Castle (Atlit), David Tower (Jerusalem) and Qalat ar-Rabad (Ajlun). Three Middle Eastern Castles from the Time of the Crusades. Vermont, 1997. S. 15–17, 119–120, 147, 149. Pl. LX., 2; Knights of the Holy Land: The Crusader Kingdom of Jerusalem. Ed. S. Rozenberg. Jerusalem, 1999. S. 119, 322. Fig. 6; Boas A.J. Crusader archaeology: the material culture of the Latin East. L.; N. Y., 1999. S. 183 (размеры 1.5–2.5×1.3–2 см), ныне хранящихся в музее Рокфеллера в Иерусалиме (№ IAA 40–862, 1024, 1078, 1182, 41–125).

<sup>58</sup> Беляев Л.А. Борисоглебский храм: новые исследования (1999–2004 гг.) // Великое княжество Рязанское. Историко-археологические исследования и материалы / Ред. А.В. Чернецов. М., 2005. С. 141. рис. 34.

<sup>59</sup> Геология и полезные ископаемые зарубежных стран. Сирия. Вып. 18. М., 1969.

<sup>60</sup> Мусин А.Е., Петров М.И. Комплекс христианских древностей с раскопа Посольский-2006 в Великом Новгороде и вопросы хронологии византийских изделий из стеатита



Рис. 7. Паломнические кресты. Замок Атлит. Палестина. Перламутр. Вторая половина XII в. (Knights of the Holy Land : The Crusader Kingdom of Jerusalem. Ed. S. Rozenberg. Jerusalem, 1999. S. 119. Fig.6)

средней частью и оглавием со стесанными гранями. Сквозной канал для подвешивания отсутствует. Очевидно, реликвия носилась в специальном чехле. На ней вырезано три выемки глубиной 2–3 мм, центральная в форме 6-конечного креста, а боковые в виде прямоугольников. В правой выемке сохранилась вставка из белого камня, который возможно отнести к карбонатно-магнезиевым породам типа мергеля<sup>61</sup>. В паломнической традиции средневековой Европы этот тип камня именовался «молоком Марии» или «молоком из пещеры Марии», т.е. являлся реликвией гробницы Богородицы в Гефсимании<sup>62</sup>. До недавнего времени был известен лишь один внеархеологический экземпляр аналогичной ставротеки, происходящий из коллекции Национального музея в Берлине<sup>63</sup> (рис. 8, 2). И. Калаврезу-

// Вестн. НовГУ им. Я. Мудрого. Сер. Гуманитарные науки. № 38. В. Новгород, 2006. С. 10–13.

<sup>61</sup> Здесь и далее приведены петрографические определения с.н.с. Центрального научно-исследовательского геолого-разведочного музея им. академика Ф.Н. Чернышева Всероссийского научно-исследовательского геологического института им. А.П. Карпинского С.В. Мамонова, которому автор выражает свою признательность.

<sup>62</sup> Summa aurea de laudibus beatissimae virginis Mariae. Т. II. Paris, 1862. Col. 707–709; Maria nel culto cattolico. V.II. Il Culto di Maria nelle divisioni particolari, nei Sadalizi e nei Congressi Mariani / Ed. P.Gabriele, M. Rochini. Roma. P. 390–393; Arrighni A. I Doni della Madonna. Torino. P. 316–319.

<sup>63</sup> Altchristliche und mittelalterliche byzantinische und italienische Bildwerke. Bearb. O. Wulff. Berlin, 1911. 2 v. Taf. V. №1859.



Рис. 8. Паломнические ставротеки из Святой Земли. Стеатит. XII в.

1 — Новгород. Посольский раскоп. 1160–1180 гг. (20×28 мм, 30/32–15–15)

2 — Коллекция Национального музея. Берлин. Германия. (Altchristliche und mittelalterliche byzantinische und italienische Bildwerke / bearb. von O.Wulff. Berlin, 1911. 2 v. Taf.V). №1859

3 — Херсонес. Государственный Эрмитаж. №х63. размеры 6,5×4 см (Залеская В.Н. Византийские стеатитовые образки и кресты эпохи Крестовых походов в собрании Государственного Эрмитажа // Искусство христианского мира. Вып.9. М., 2005. Рис.1)

Максайнер, как кажется, сопоставляла всю группу миниатюрных изделий из стеатита с ранневизантийским периодом<sup>64</sup>.

Новгородский экземпляр не только сделал возможным определить дату бытования всей группы артефактов, но и прояснил назначение прямоугольных отверстий. Близкий по форме образок был найден еще во время раскопок Херсонеса в 1893 г. (рис. 8:3), и при его публикации было высказано мнение, что подобные врезки воспроизводят «какой-либо объект паломничества в Малой Азии»: «небольшие ниши различной конфигурации и разного назначения в интерьере вырубленной в скале церкви могли послужить образцом для мастера камнереза»<sup>65</sup>. Столь же наивным представляется и мнение что подобные врезки на стеатитовом кресте из Пскова (ПГОИАХМЗ, кол. 9152 №403, ПЛ-76-III, X-330-11, №2), материал которого был неверно определен в публикации как «серый шифер», могли имитировать «надписи»<sup>66</sup>.

<sup>64</sup> Kalavrezou-Maxeiner I. Byzantine icons in steatite. Wien, 1985. Т. 1. P. 16, 95–110; Т. 2. Pl. 1.

<sup>65</sup> Залеская В.Н. Византийские стеатитовые образки и кресты эпохи Крестовых походов в собрании Гос. Эрмитажа // Искусство христианского мира. Сб. статей. Вып. 9. М., 2005. Илл. 1. С. 30; Отчет Императорской Археологической комиссии за 1893 г. СПб., 1895. С. 58.

<sup>66</sup> Колтакова Ю.В. Каменные и янтарные нательные кресты из Пскова и Изборска // Археология и история Пскова и Псковской земли. Матер. 50-го науч. семинара. Псков, 2004. С. 108, 109. рис. 2, 4.

Обращение к археологическим материалам Великого Новгорода позволило выявить сходные древности, в частности, четырехконечный каменный крест (1224–1238 гг.), найденный на усадьбе «И» Неревского раскопа<sup>67</sup>. (цвет. табл. XIX, 9:2) Он имеет в центре крестовидную выемку, украшенную частично сохранившейся внутренней оправой из камня, по внешнему облику напоминающего стеатит. Содержание оправы не сохранилось. Гораздо ближе к нашей ставроотеке и к уже упомянутому кресту из Пскова фрагмент креста, найденный на усадьбе «А» Нутного раскопа в Новгороде<sup>68</sup> (цвет. табл. XIX, 9:1). Крест, датируемый периодом 1210–1260 гг., скорее всего — 1230-и гг., несет на себе аналогичные врезанные прямоугольники и шестиконечный крест. Таких углублений было не менее 6-ти. Уникальность этого экземпляра заключается в том, что в верхней перекладине вырезанного креста сохранился заполнявший ее фрагмент дерева! Эта находка решает вопрос о характере реликвии, хранившейся в центральном крестообразном углублении палестинских ставроотек.

К импортам из Святой Земли стоит отнести и характерные кресты с округлыми концами и подчеркнутым средокрестием, обнаруженные в Новгороде в слоях конца XII в. (цвет. табл. XIX, 9:3,4,5). Прочерченный косяк крест в средокрестии, как и крестовидно повязанная проволока на одном из перламутровых крестов во Пскове (рис. 5, 5), имитировали, рискуем предположить, традиционный способ крепления древа Честного Креста в ковчезцах, как это видно, например, на рисунке академика Ф. Солнцева, запечатлевшем ставроотеку архиепископа Антония из Новгорода<sup>69</sup>. Находки подобных крестов в Тырнове (Болгария)<sup>70</sup>, Нише (Сербия)<sup>71</sup> и Новгороде<sup>72</sup> достаточно узко датировали время депозиции подобных крестов второй половиной XII — началом XIII вв. Одновременно исследования на территории самой Византии выявили массовые находки схожих артефактов

<sup>67</sup> Размеры 45×35×6 мм; полевой номер 16–1799–52; номер музейного хранения КП 34767/A78/44. См.: Мусин А.Е. Усадьба «И» Неревского раскопа. С.139, 140. рис. 2, 11.

<sup>68</sup> Реконструируемые размеры: 70×45×9 мм; полевой номер 17/16–22–33; номер музейного хранения КП 31296/A72/209. См.: Гайдуков П.Г. Славенский конец средневекового Новгорода. Нутный раскоп. М., 1992. С. 106. рис. 77, 2.

<sup>69</sup> Древности Государства Российского. М., 1849. Отд. 1. №25, 26.

<sup>70</sup> Totev K. Icones et croix de steatite de Tarnovo // Cahiers archéologiques. 1992. № 40. P. 123–138; *Он же*. Stetitove krastove ot sredovekova Balgarija // Arheologija. 1990. № 3. S. 48–58; *Totev K.* Наблюдения за някои паметници на преславската дребна каменна пластика // Плиска-Преслав. № 6. София, 1993. С. 197–201.

<sup>71</sup> *Korah V.* Истраживање остатка храма св. Пантелеймона у Нишу // Зборник радова Византолошког института. № XXXIX. Београд, 2001/2002. С. 103–146.

<sup>72</sup> Мусин А.Е. Христианская община средневекового города Северной Руси XI–XV вв. по историко-археологическим материалам Новгорода и Пскова. Автореф. докт. дис. СПб., 2002. С. 32.

в комплексах средневизантийской эпохи: такие открытия были сделаны в Стамбуле (Сарачаны)<sup>73</sup>, в ксенодохии св. Сампсона рядом с храмом св. Софии<sup>74</sup>, монастыре Алахан<sup>75</sup>, а также на территории Греции: Фивах, Магне (Тигани), Номе де Килкис и на Родосе<sup>76</sup>. Известно несколько экземпляров подобных крестов, происходящих из раскопок памятников на территории Израила и Палестины<sup>77</sup>. Независимые исследования также подтвердили факт активного распространения предметов культа из стеатита, начиная с XI в.<sup>78</sup> Ранее подобные кресты, в соответствии с мнением М. Росса, зачастую датировались концом VI в.<sup>79</sup> Основания, позволившие исследователю предложить такую хронологию, оказались давно опровергнуты<sup>80</sup>, однако дата крестов в музейных собраниях так и осталась не пересмотренной<sup>81</sup>.

Представляется, что с влиянием латинской культуры на феномен паломничества связано не столько появление ампул, сколько их исчезновение и трансформация, что происходит в начале XIII в. Предположительно, в Фессалониках (1204–1224 гг.) появляется новый тип свинцовых инсигний с изображением св. Димитрия на коне. Они известны и в Древней Руси, в частности, среди находок на Добрынинском раскопе в Новгороде в слоях, датируемых 1270-ми гг., и в Звенигороде Галицком, где на похожей реликвии изображены сразу два всадника<sup>82</sup> (рис. 10). О степени распространенности этого сюжета свидетельствуют бронзовая иконка из собра-

<sup>73</sup> *Harrison R.M.* Excavation at Sarachane in Istanbul. V. 1. The Excavation, structures, architectural decoration, Small Finds, coins, bones, and Molluscs. Princeton, 1986. № 626, 628. Fig. 427, 429.

<sup>74</sup> *Dirimtekin F.* Les fouilles faites en 1946–1947 et en 1958–1960 entre Sainte-Sophie et sainte Irène à Istanbul // *Cahiers archéologiques*. 1962. № 13. P. 161–185.

<sup>75</sup> *Gough M.* Alahan. An Early Christian Monastery in Southern Turkey. Toronto, 1985. P. 28, 29.

<sup>76</sup> *Laskaris N.G.* Monuments funéraires paleochrétiennes (et byzantins) de Grèce. Athènes, 2000. P. 63, 58, 59, 137, 195.

<sup>77</sup> *Cradle of Christianity*. Ed. Y. Israeli, D. Mevorah. Jerusalem, 2000. P. 141; *Tzaferis V.* The archeological excavation at Shepherd's field // *Liber annuus*. 1975. T. 25. P. 5–52. Pl. 7. Fig. 4.

<sup>78</sup> *Loverdou-Tsigarida K.* Minor Art // *Treasures of Mount Athos*: [exhibition, Thessaloniki, Museum of Byzantine culture, 1997]. Thessaloniki, 1997. P. 279–284.

<sup>79</sup> *Catalogue of the Byzantine and early Medieval antiquities in the Dumbarton Oaks Collection*. by Marvin C. Ross. V. 2. Washington, 1965. P. 20, 24. Tab. XXIV. № 52.12.90.

<sup>80</sup> *Art of late Rome and Byzantium in the Virginia Museum of Fine Arts* / by A. Gonosova and C. Kondoleon, L. Becker et al. Richmond, 1994. P. 113. № 39.

<sup>81</sup> *Die Welt von Byzanz — Europas Östliches erbe*. Glanz, Krisen und Fortleben einer tausendjährigen Kultur. Ed. L. Wamser. München, 2004. С. 172, 314–315; *Byzanz. Das Licht aus dem Osten. Kult und Alltag im Byzantinischen Reich vom 4 bis 15. Jahrhundert*. Katalog der Ausstellung im Erzbischoflichen Diözesanmuseum Paderborn 2001. Mainz, 2001. № 336.

<sup>82</sup> *Трояновский С.В.* Раскоп на Добрыне улице // *Новгород и Новгородская земля. История и археология*. Вып. 14. В. Новгород. 2000. С. 19, 20. рис. 4; *Hupaló V.* Early medieval



Рис. 10. Паломническая инсигния св. Димитрия Солунского (Н1999/8-7/ КП42113/ А155-247). Фессалоники. 1210-1220 гг. Новгород. Добрынин раскоп. 1270-е гг.

ния Эрмитажа и практически идентичный новгородскому артефакт из частного собрания в Нью-Йорке<sup>83</sup>. Несмотря на дискуссионность некоторых моментов атрибуции новгородской находки<sup>84</sup>, обнаружение близких по технике и стилистике изделий на территории Болгарии<sup>85</sup> указывает на распространённость этих предметов, а техника позволяет предположить влияние латинской Солуни<sup>86</sup>. «Латинские» истоки паломнической реликвии

devotional articles from Zvenigorod (Ukraine) // Abstracts book. 12<sup>th</sup> Annual Meeting European Association of Archeologists. Krakow, 2006. P. 258.

<sup>83</sup> *Залеская В.Н.* Фессалоникикие иконы-евлогии и образки эпохи латинской империи // Пилигримы. XX Междунар. конгресс византинистов. СПб., 2001. С. 78-82. рис. 1, 2; *Даркевич В.П.* Светское искусство Византии. Произведения византийского художественного ремесла в Восточной Европе. X-XIII вв. М., 1975. С. 145, 147, 148. рис. 210.

<sup>84</sup> *Степаненко В.П.* Свинцовая иконка из Новгорода и культ св. Димитрия Солунского в Византии и Болгарии конца XII — первой половины XIII вв. // Византия в контексте мировой истории. Матер. науч. конф., посвященной памяти А.В. Банк. СПб., 2004. С. 150-161; *Он же.* Свинцовая иконка с «Чудом со спасенным юношей» из Новгорода и культ св. Димитрия Солунского в Византии и Болгарии конца XII — первой половины XIII вв. // *Българските земи през средновековието (VII-XVIII вв.)*. Международна конференция в чест на 70-годишнината на проф. Александър Кузев // *Acta Musei Varnaensis III-2*. Варна, 2005. С. 245-260.

<sup>85</sup> *Тотев К.* Средновековие византийские свинцовые иконки из Северо-Восточной Болгарии (К иконографии Святого Георгия Драконоборца) // *Материалы по археологии, истории и этнографии Таврики* / Ред.-сост. А.И. Айбабин, В.Н. Зинько. Симферополь. Вып. VII. 2000. С. 362-369. *Die Welt von Byzanz — Europas Östliches erbe. Glanz, Krisen und Fortleben einer tausendjährigen Kultur* / Ed. L.Wamser. München, 2004. P. 183. № 246.

<sup>86</sup> См. аргументацию: *Мусин А.Е.* Каменная иконка с образом святого всадника из находок на Новгородском (Рюриковом) Городище 2005 г.: вопросы интерпретации // *У истоков русской государственности. К 30-летию археологического исследования Новгородского Рюрикова Городища и Новгородской областной археологической эк-*

очевидны не только из-за возможного способа ее ношения — пришивание к одежде, но и из-за технологических особенностей. Скорее всего, мы имеем дело с перенесением техники мелкого свинцового литья из Западной Европы в Восточное Средиземноморье вместе с ее носителями — ремесленниками, сопровождавшими рыцарскую аристократию в ее натиске на Восток. Для свинцовых изделий этого круга был характерен невысокий рельеф, переданный четкими замкнутыми тонкими линиями, внутреннее пространство между которыми заполнялось сетчатым орнаментом. К тому же, иконография святых воинов в восточно-христианской традиции, как показали недавние исследования, сложилась именно к XIII в. непосредственно под влиянием искусства крестоносцев<sup>87</sup>. Рискнем предположить, что ампула со святым всадником, опубликованная Б. Питтаракисом (рис. 2, 4), имеет отношение именно к солунскому святилищу и отражает закат «культуры свинцовых мирниц» Фессалоник середины — второй половины XIII в., связанный с влиянием на нее культуры Латинской империи.

В подобной стилистике и технике была выполнена и серия свинцово-оловянистых ложек с христианской символикой. Одна из них с четкой датой первой половины — середины XII в. была найдена на Троицком раскопе Новгорода в слоях боярской усадьбы (полевой номер 48–10–1772)<sup>88</sup>. На внутренней стороне находится изображение двух рыб, «державших» во рту четырехконечные кресты, и двух ликов в крещатых нимбах на внешней стороне, дополнительно украшенной продольными и поперечными полосами, покрытыми сетчатой орнаментацией; ее черенок также украшен сетчатым орнаментом. Размеры ложки 35 мм в поперечнике при длине «рабочей части» 60 мм, сохранившаяся длина черенка 46 мм (рис. 11). Подобные ложки неоднократно встречены при раскопках средневековых городов Европы и в целом датируются XII–XIV вв.: Магдебург (Германия), Лунд (Швеция), где присутствуют уже знакомые нам рыбы и символы «Небес-

---

спедиции. Историко-археологический сб. Матер. Междунар. науч. конф. «У истоков русской государственности». В. Новгород; СПб., 2007. С. 148–165.

<sup>87</sup> *Walter Ch.* The warrior saints in Byzantine art and tradition. Aldershot, 2003. *Immerzeel M.* Holy horsemen and crusader banners: equestrian saints in wall paintings in Lebanon and Syria // *Eastern Christian art*. V. 1. Leuven, 2004. P. 29–60; *Weitzmann K.* Studies in the Arts at Sinai: Essays. Princeton (N.J.), 1982. P. 354, 345. *Hélou N.* A propos d'une école syro-libanaise d'icônes au XIII siècle // *Eastern Christian art*. V. 3. Leuven, 2006. P. 53–72; *Mouriki D.* Studies in late Byzantine painting. L., 1995. P. 400–403; *Folda J.* Crusader art in the Holy Land: from the Third Crusade to the fall of Acre, 1187–1291. Cambridge, 2005. P. 338–342.

<sup>88</sup> *Мусин А.Е., Степанов А.М.* Ложка или лжица? Находка 2005 г. на Троицком XIV раскопе в европейском и византийском контексте // *Новгород и Новгородская земля. История и археология*. Вып. 21. В. Новгород, 2007. С. 107–124.

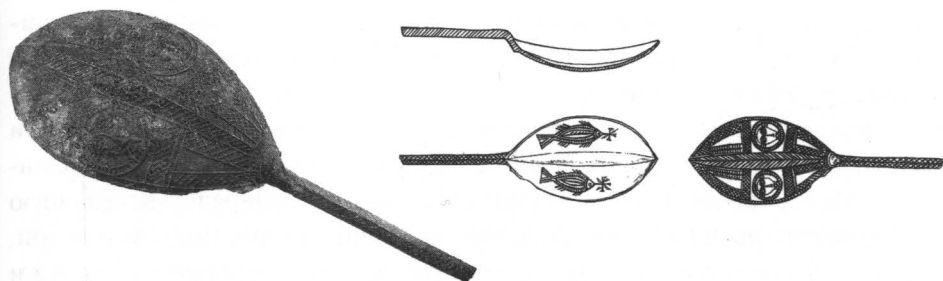


Рис. 11. Паломническая ложка. Новгород. Троицкий раскоп (48–10–1772).  
Первая половина — середина XII в. Прорись. Фотография

ного Иерусалима»<sup>89</sup>, Сан-Дени под Парижем, также с изображением рыб<sup>90</sup>, Берген (Норвегия)<sup>91</sup>, Лондон (Великобритания)<sup>92</sup>.

Эти ложки определенно не были связаны с Евхаристией, на что уже обратила внимание С. Фуглесанг<sup>93</sup>. Сегодня мы хорошо представляем себе и историю ритуальной лжицы, ставшей новшеством X–XI в.<sup>94</sup> и ее матери-

<sup>89</sup> *Holmberg R.* Två ampuller, två skedar och en bildremsa // Uppgrävt föflutet för PKbanken i Lund. En investering i archeology. *Archaeologica Lundensia. Investigqtiones de antiquitatibus urbis Lundae.* VII. Ed. A.W. Martenson. Malmö, 1976. S. 333–356. Tab. XIII. Fig. 299, 300, 301.

<sup>90</sup> *Meyer O., Wyss M., Meyer N., Coxall D.J.* Saint-Denis. *Recherches urbaines.* 1983–1985. *Bilan des Fouilles. Saint-Denis,* 1985. Fig. 72, 2. P. 101, 102, 91.

<sup>91</sup> *Herteig A.E.* *Konger havn og handels sete.* Oslo, 1969. Fig. 67.

<sup>92</sup> *Egan G.* *The Medieval Hauselhold.* *Daly Living c.1150 — c.1450.* L., 1998. Fig. 194; Ср.: *Archaeology in the City of L., 1907–1991: a guide to records of excavations by the Museum of London and its predecessors.* Ed. J. Schofield, C. Maloney. *The Archaeological Gazetteer Series.* V. 1. L., 1998; *Perkins J.B., Ward A.* *Medieval Spoon in the Guildhall Museum* // *Antiquaries J.* № XIX. L., 1939. P. 313–316.

<sup>93</sup> *Fuglesang S. H.* *A Critical Survey of Theories on Byzantine Influence in Scandinavia* // *Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaubenswechsel im Ostseeraum wahrend des 8.-14. Jahrhunderts.* Bd. 1. Stuttgart, 1997. P. 39–43; *Он же.* *Spoons* // *Dearheologiske utgravinger I Gamlebyen.* V. 8. Oslo, 1991. P. 232–239; *Ekkre R., Hylander C., Sundberg R.* *Lodosefynd Udevalla.* 1994. P. 104; *Braun J.* *Das Christliche Altgerat in seinem Sein und seiner Entwicklung.* Munchen, 1932. P. 266.

<sup>94</sup> *Taft R.F.* *Byzantine Communion Spoons: A Review of the Evidence* // *DOP.* T. 50. Washington D.C., 1996. P. 199–238; *Papaconstantinou A.* *La manne de saint Jean. A propos d'un ensemble de cuillers inscrits* // *Revue des études byzantines.* T. 59. Paris, 2001. P. 239–246; *Caseau B.* *L'abandon de la communion dans la main (4e-12e siècles)* // *Travaux et mémoires.* V. 14. Mélanges G. Dagron. Paris, 2002. P. 79–94; *Parani M., Pitarakis B., Spiesser J.-M.* *Un exemple d'unventaire d'objets liturgiques (le testament d'Eustathios Boilas (avril 1059))* // *Revue des études byzantines.* T. 61. Paris, 2003. P. 143–166; *Taft R.F.* *The Byzantine Imperial Communain Ritual* // *Ritual and art. Byzantine Essays for Christopher Walter / Ed. P.Armstrong.* L., 2006. P. 1–27.

альные формы этого времени, известные в раскопках Коринфа<sup>95</sup>, Канштайна (Германия)<sup>96</sup> и Либицы над Цидлиной<sup>97</sup>, а также благодаря находкам из-под Киева<sup>98</sup> и собранию Афинского музея<sup>99</sup>. Однако благодаря письменным памятникам нам хорошо известно, что ложки уже в V–VII вв. могли быть паломническими реликвиями. Известно, что паломники, приходившие в Эфес к гробнице св. ап. Иоанна Богослова, собирали выпадавшую здесь белесую пыльцу — манну и ели ее, смешивая с вином или водой. Известны опубликованные Ш. Дилем ложки, происходящие из Египта и изготовленные из раковин, снабженных железными ручками, с греческими надписями «Иоанн апостол», «святой Иоанн, вкушай манну», «благословение св. Иоанна», которые, в частности, есть в коллекции Лувра. Действительно, согласно одному из житий апостола латинской традиции из гробницы св. Иоанна, в канун его праздника, выходит некая «манна», которую упоминает Пасхазий Радберт (IX в.), а позднее, в XIII в., средневековая хроника, изданная R. Muntaner<sup>100</sup>. Очевидно, крестоносцы, прийдя на Восток, возродили или продолжили местную традицию. Вместе с паломниками эти ложки, изготовленные европейскими мастерами в Восточном Средиземноморье, вернулись в Европу.

Палестина не была единственной целью паломничества для Руси. Известны находки и артефакты, связанные с культом св. Иакова в Сант-Ягоде-Компостелла (Испания). В Старой Руссе на «усадьбе феодала Демьяна» была найдена «морская раковина-подвеска» (XI–9–56), датируемая второй половиной XIII в.<sup>101</sup> Несмотря на существенные утраты краев раковины, ее вид вполне определим, это — *Pecten maximus* (рис. 12, 1), которые были известны как паломнические реликвии, изначально связанные с культом гробницы св. апостола Иакова Компостельского<sup>102</sup>. Активизация палом-

<sup>95</sup> Corinth. V. XII. The minor objects. By G.R. Davidson. Princeton, 1952. Pl. 90. № 1508.

<sup>96</sup> Steinmetz W.D. Archäologie und Geschichte der karolingisch — Ottonischen burg auf dem Kanstein bei Langelsheim / Veröffentlichungen des Braunschweigischen Landesmuseums 105. Braunschweig, 2002. S. 102, 103.

<sup>97</sup> Europas Mitte um 1000. Katalog. Her. A. Wiczorek, H.M. Hinz. Stuttgart, 2000. S. 296. № 12.01.05.

<sup>98</sup> Ханенко Б.Н. и В.И. Древности Поднепровья. Эпоха славянская VI–XIII вв. Вып. 5. Киев, 1902. Табл. XII. № 252.

<sup>99</sup> Sillogi Georgioy Tselozidh. To Byzantio me th matia enos sullekth. Afina, 2001. S. 44. № 61.

<sup>100</sup> Papaconstantinou A. La manne de saint Jean. A propos d'un ensemble de cuillers inscrits // Revue des études byzantines. 2001. Т. 59. P. 239–246; Ср.: Arvanitikas G. Inscription grecques inédites // Bulletin de l'Institut égyptien. 4 série. 4. 1903. P. 485; Diehl C. Argenteries syriennes // Syria. 1930. № 11. P. 209–215.

<sup>101</sup> Медведев А.Ф. Отчет об археологических раскопках в г. Старой Руссе в 1970–1971 гг. // Архив ИА РАН. № P-1, 5126, 5126а. С. 17–24.

<sup>102</sup> Koster K. Pilgerzeichen und Pilgermuscheln von mittelalterlichen Santagostruschen // Ausgrabungen in Schleswig. Neumünster, 1983; Mittelalterliche Pilgerzeichen. München-

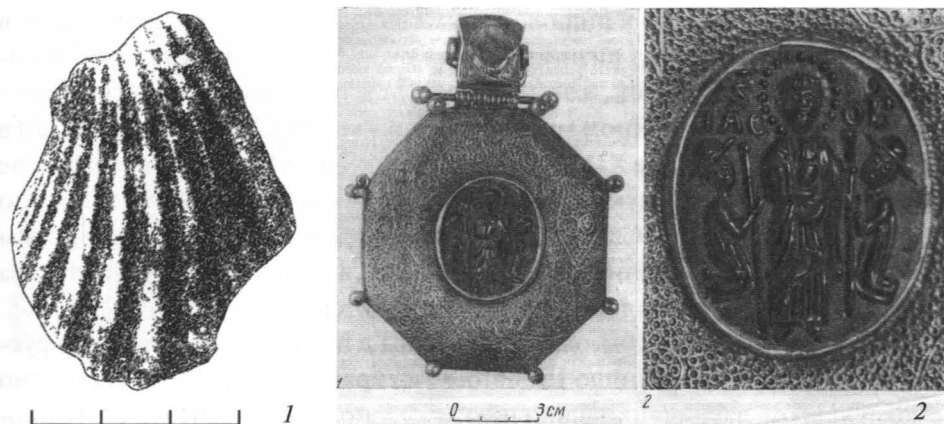


Рис. 12. Паломнические инсигнии св. Иакова в Древней Руси. XIII–XIV вв.  
 1 — Раковина *Pecten Maximus* — паломническая реликвия из Сант-Яго-де-Компостелла. Испания. Старая Русса. (XI–9–56), вторая половина XIII в.  
 2 — Резной образец. Сант-Яго-де-Компостелла. Гагат. XIV в. Скannная оправа — Новгород. XV в. Новгородский Государственный объединенный музей-заповедник

ничества и массовое распространение реликвий относится к концу XI, а особенно к концу XII–XIII вв., когда в Европе существовало до сотни официальных мест продажи таких раковин. Подобная раковина известна в Витебске (Белоруссия)<sup>103</sup>.

Необходимо отметить, что вопреки устоявшемуся мнению о разрыве всех религиозно-культурных связей Древней Руси с латинской Европой после драматических событий XIII в. в Византии и на Северо-Западе России, паломнические связи Новгорода и Компостеллы продолжались. Доказательством этого является резной образец из гагата, на котором изображен св. Иаков с соответствующей надписью (S IAC-OB) в предстоянии

Zurich. 1984; *Haasis-Berner A.* Die Pilgerzeichen des 11–14 Jahrhunderts mit einen Überblick über die europäische Pilgerzeichenforschung // *Archäologie als Sozialgeschichte Studien zu Siedlung Wirtschaft und Gesellschaft in frühgeschichtlichen Mitteleuropa.* Raden, 1999; *Spencer B.* Medieval pilgrim badges. Some general observation illustrated mainly from English Sources // *Rotterdam Papers.* 1968. № 1; *Он же.* Pilgrim Souvenir and secular badges. Medieval finds from Excavation in London. L., 1998; *From Vikings to Crusaders.* P. 355. № 487; *Danmarks Nationalmuseum.* Copenhagen, D3566; *Мусин А.Е.* Археология «личного благочестия» в христианской традиции Востока и Запада // *Христианская иконография Востока и Запада в памятниках материальной культуры Древней Руси и Византии.* СПб., 2006. С. 191–193. рис. 41. Santiago de Compostelle. 1000 ans de pèlerinage Européen. Gand, 1985. P. 71, 72; *Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura en la Peregrinatio a Compostela.* Santiago, 1993. P. 182, 183. *Vivre au Moyen Age. Archéologie du quotidien en Normandie, XIIIe–XVe siècles.* Caen, 2002. P. 240–245, 297–300. № 258–267.

<sup>103</sup> *Бубенько Т.С.* Средневековый Витебск. Посад — Нижний Замок (X–первая половина XIV вв.). Витебск, 2004. С. 141. Рис.100, 16.

фигур двух паломников в широкополых шляпах с дорожными посохами в руках, происходящий из ризницы Знаменского собора в Великом Новгороде (рис. 12, 2). Образок, который хранится ныне в Новгородском объединенном государственном музее-заповеднике (№ 632), был изготовлен в Галисии не ранее рубежа XIV–XV вв., и в конце XV–XVI вв. уже в Новгороде приобрел восьмиугольную сканную оправу с позолотой, украшенную по углам жемчужинами<sup>104</sup>. Связь образка св. апостола Иакова со Знаменским собором, главный праздник которого отмечался на день памяти мч. Иакова Перского (27 ноября/10 декабря), представляется не случайной.

Впрочем, находка еще одной раковины в предполагаемом древнерусском Изяславле — городище Шепетовка (Украина) (рис. 13, 3) совместно с комплексом латинских реликвий первой половины XIII в., опубликованных А.А. Песковой<sup>105</sup>, не исключает того, что часть раковин св. Иакова могла попасть на Русь через Палестину. Отсюда происходит металлический цилиндр (20×15 мм) с мощами вмч. Стефана и частицей Древа Господня, что удостоверяется латинской надписью «+BEATUS STEFANUS LIGNUM DN REL[IQUIAE]» (рис. 13, 2). В связи с тем, что эта форма реликвариев была характерна для Константинополя, стоит предположить, что цилиндр был изготовлен во времена Латинской империи после 1204 г. и соответственно после этого времени и попал на Русь<sup>106</sup>. Здесь же найдена и единственная известная на Руси нашивная бляшка с изображением явления ангела женам мироносицам на фоне ротонды Гроба Господня и надписью «SEPULCRUM DOMINI» (размеры 6×7 см), являвшаяся паломнической инсигнией из Иерусалима (рис. 13, 3)<sup>107</sup>.

В настоящее время еще одна категория новгородских находок может быть отнесена к кругу «паломнической культуры». На усадьбе «Б» Неревского раскопа в Новгороде в слоях 1170–1180 гг. были обнаружены две билонные иконки с полукруглым навершием, являющие неизвестных святителей (размеры 17×30 мм, 17×25 мм; 17–20–1008)<sup>108</sup> (цвет. табл. XX, 14:1, 2). Уже тогда было высказано предположение, что они являлись накладками на какие-то предметы. Еще одна подобная иконка схожих размеров с изображением неизвестного святого из свинцово-оловянистого сплава

<sup>104</sup> Даркевич В.П. Произведения западного художественного ремесла в Восточной Европе (X–XIV вв.) // САИ. Е1–57. М., 1966. С. 49–50. № 93; *Он же*. Аргонавты средневековья. М., 1976. С. 105–109; Бочаров Г.Н. Торевтика Великого Новгорода XII–XV вв. // Древнерусское искусство. Художественная культура Новгорода. М., 1968. С. 300–301, 303.

<sup>105</sup> Пескова А.А. Паломнические реликвии Святой Земли в древнерусском городе // Пилигримы. Историко-культурная роль паломничества. СПб., 2001. С. 113–126.

<sup>106</sup> Там же. Илл. 1. С. 114.

<sup>107</sup> Там же. Илл. 3. С. 119.

<sup>108</sup> Седова М.В. Ювелирные изделия. С. 62, 63. рис. 20: 5, 6; 21.

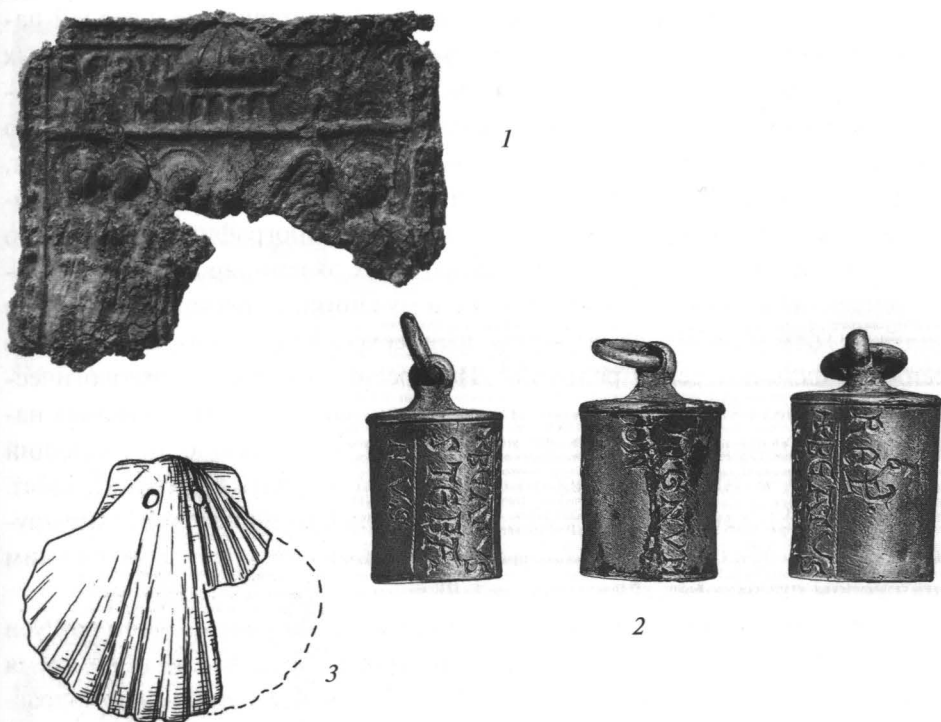


Рис. 13. Паломнические древности латинской традиции из древнерусского Изяславля XIII в. Городище Шепетовка, Хмельницкая обл. Украина. Раскопки М.К. Каргера (*Пескова А.А.* Паломнические реликвии Святой Земли в древнерусском городе // Пилигримы. Историко-культурная роль паломничества. СПб., 2001. Рис.1, 3, 7. С. 114, 119, 124).  
 1 — Паломническая инсигния от Гроба Господня. XII–XIII в. Находка 1963 г. Размеры 6×7 см.  
 2 — Цилиндр — реликварий мощей свт.Стефана и частицы Креста Господня. Находка 1958 г. Размеры. 20×15 мм.  
 3 — Раковина *Pecten Maximus*. Прорись

была найдена на усадьбе «Е» Федоровского раскопа в Новгороде и по стратиграфии может быть датирована серединой 30-х гг. XII — началом XIII вв. (10/115–16–356/42/) (цвет. табл. XX, 14:3). Следует отметить, что в верхней части находки находится бесформенный наплыв, что может свидетельствовать о том, что иконка являлась литейным браком и производилась на месте. В 2007 г. в Новгороде на Никольском раскопе были найдены еще две подобные иконки, являющиеся, как совершенно очевидно, производственным браком<sup>109</sup> (цвет. табл. XX, 14:4, 5).

Несмотря на продолжающуюся дискуссию о функциональном назна-

<sup>109</sup> Автор статьи выражает свою признательность автору археологических исследований научному сотруднику НГОМЗ М.И. Петрову за возможность изучить и опубликовать эти уникальные находки.

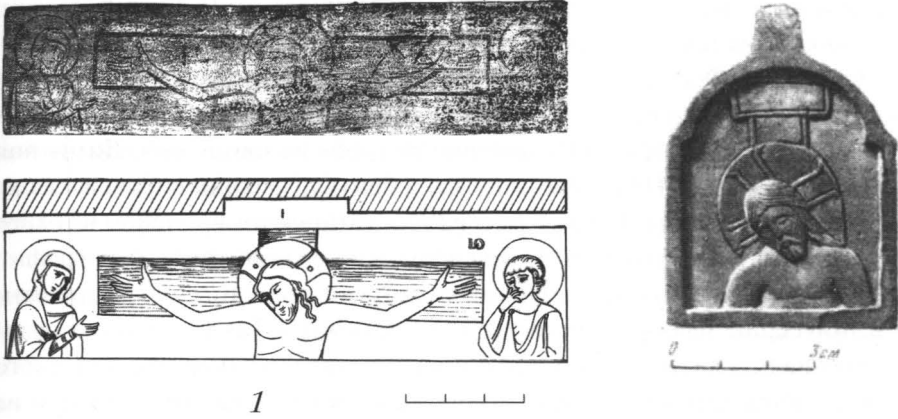
чении этих иконок, мы считаем возможным сопоставить их с серией паломнических инсигний св. Николая (Бари, Италия), обычно датируемых XIII в. Нам известно два киотных образца подобной формы и чуть больших размеров (3×4 см) — из Лунда и Археологического Музея в Гроссето (Италия), один из которых имеет соответствующую надпись «SN»<sup>110</sup> (цвет. табл. XX, 14:6, 7). Несмотря на отсутствие надписей на новгородских образцах и даже на определенную вариативность иконографии, передающую различие чинов святости (среди новгородских экземпляров есть не только неидентифицируемые святители, но и мученики с крестом в руках), мы считаем возможным рассматривать древнерусские образцы как местные реплики паломнических реликвий. Интересно, что среди археологических материалов Новгорода существует ременный набор из 7 поясных накладок (НГОМЗ КП 190603/2–4; 200203/8–11), к сожалению, не имеющий точной даты, который определенно имитирует подобные инсигнии (цвет. табл. XX, 14:8). Таким образом, существует целый пласт изделий, имитирующих паломническую культуру, однако, не связанных напрямую с самим процессом паломничества.

Очевидно, то же следует сказать и в связи с распространением на Руси иконографического сюжета «Христос во гробе». Еще в 1969 г. во время археологических раскопок в Старой Руссе был найден уникальный фрагмент сохранившегося в насыщенном органикой культурном слое первой половины XIII в. деревянного креста с образом Распятия с предстоящими, прочерченными графьей (14×3,5 см СР69-IX-12-30)<sup>111</sup> (рис. 15, 1). Стилистическая и иконографическая аналогии старорусскому шедевру представлена стеатитовой иконкой из раскопок в Новгороде на Неревском раскопе (47×34×7 мм; 18/17–19–1558) в слоях 1161–1197 гг.<sup>112</sup>, оставленных усадьбой, на которой проживало связанное с Византией духовенство (рис. 15, 2). Ближайшая аналогия новгородскому экземпляру была найдена в 1894 г.

<sup>110</sup> *Wentkovska Verzi A.* Alcune insegne di pellegrinaggio dall'area grossetana // *Archeologia medievale*. 2000. № 27. P. 423–432; San Nicola. Splendori d'arte d'Oriente e d'Occidente. Bari, Castelo Svevo. 7 dicembre 2006–6 maggio 2007 / Id. M. Bacci. Milano, 2006. Fig. 10. P. 27, 244, 258.

<sup>111</sup> *Медведев А.Ф.* Отчет о раскопках в городе Старой Руссе. Раскоп IX на Пушкинской ул. 1969 г. // Архив ИА РАН. № P-1, 5770, 5770А. С.19–21. Л.40, 2; *Мусин А.Е., Торопова Е.В., Торопов С.Е.* Христианские древности Старой Руссы (вопросы топографии и археологического контекста) // Новгород и Новгородская земля. История и археология. Матер. науч. конф. Вып. 16. В. Новгород, 2002. С. 174–187; *Они же.* Распятие с предстоящими из археологических находок в Старой Руссе — уникальный памятник древнерусской иконописи первой половины XIII в. // Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник 2003. М., 2004. С. 618–627.

<sup>112</sup> *Седова М.В.* Каменные иконки Древнего Новгорода // СА. 1965. №3. С. 262–266. рис. 1; *Она же.* Ювелирные изделия. С. 173, 174. Рис.74, 5; *Она же.* Паломнический комплекс. С. 90. Рис.1, 1; *Мусин А.Е.* Усадьба «И» Неревского раскопа. С. 137–151.



1

Рис. 15. Свидетельства распространения культа чудотворной Константинопольской иконы Божией Матери Одигитрия на Руси. XII–XIII вв.

1 — Икона с Распятием. Дерево. Старая Русса (СР69-IX-12–30). Первая половина — середина XIII в.

2 — Иконка «Христос во гробе». Стеатит. Новгород. Неревский раскоп (18/17–19–1558). 1161–1197 гг.

3 — Иконка «Христос во гробе». Стеатит. Княжая гора-Родень. Канев (Архипова Е.И. Нові знахідки візантійських стеатиових іконок в Україні // Студії мистецтвознавчі. Ч. 3(7): Архітектура. Образотворче та декоративно-ужиткове мистецтво. Київ, 2004. С. 13, 18. рис. 3)



на Княжей горе, под Каневом (рис. 15, 3)<sup>113</sup>. Считается, что изображение страдающего Христа получает особое распространение с началом почитания двустороннего образа Божией Матери Одигитрии в Константинополе, на обороте которого как раз присутствовало соответствующее изображение Спасителя<sup>114</sup>. Свидетельства о почитании этого образа восходят к

<sup>113</sup> Архипова Е.И. Византийские каменные иконки в личном благочестии и церковном богослужении Киевской Руси // *Идея и образ. Принципы и методы исследования искусства византийского и поствизантийского мира*. М., 2005. С. 4, 5; *Она же*. Нові знахідки візантійських стеатиових іконок в Україні // *Студії мистецтвознавчі*. Ч. 3(7): Архітектура. Образотворче та декоративно-ужиткове мистецтво. Київ, 2004. С. 7–20. Іл. 3; *Она же*. Кам'яні іконки: образ і функція. Візантійська традиція Давньої Русі // *Студії мистецтвознавчі*. Київ, 2007. Ч. 3(19): Архітектура. Образотворче та декоративно-ужиткове мистецтво. Київ, 2007. С. 7–24.

<sup>114</sup> Лидов А.М. Пространственные иконы. Чудотворное действо с Одигитрией Константинопольской // *Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А.М. Лидов*. М., 2006. С. 334, 335, 367. рис. 11; Шалина И.А. Реликвии в восточно-христианской иконографии. М., 2005. С. 221, 222; *Она же*. Чудотворная икона

концу XII в., а древнейшая копия из Археологического музея в Кастории (Греция) датируется тем же временем<sup>115</sup>. Более поздние реплики происходят с Синая, из Фессалоник и Афин<sup>116</sup>. Массовое распространение такой иконографии Христа на Балканах и в Италии, в частности, изображение «иконы в иконе» — образа «Положение во гроб» на иконе вмч. Димитрия в соименном храме в Пече, и мозаичный образ страдающего Спасителя из храма Санта-Кроче-ин-Джуразелеме в Риме датируются временем не ранее начала XIV в.<sup>117</sup> В любом случае, древнерусские экземпляры иконографии страстей Господних являются наиболее ранними из достоверно датированных в этой серии, и восходят к третьей четверти XII в. Такие находки позволяют проследить время и истоки проникновения этого иконографического мотива на Русь. Однако связь этого проникновения с паломничеством не представляется однозначной. 21 мая — 31 июля 1198 г. в Русе строится каменный монастырский храм в честь Преображения Господня<sup>118</sup>, который был расписан в 1199 г.<sup>119</sup> Именно с деятельностью иконописной артели, в состав которой мог входить и известный грек-иконописец священник Олисей, мы и предложили в свое время связать появление этой иконы в Руссе. Очевидно, имело место не паломничество, а обратный процесс — «экономическая миграция».

Подобные примеры возможно умножить. Реликвии, привезенные в Новгород Добрыней Ядрейковичем — будущем архиепископом Антонием из его паломничества в Царьград, были не просто инструментами «сообразования христианского Предания и местной литургической традиции» «по мотивам паломнических ... воспоминаний»<sup>120</sup>. «Книга Паломник» сообщает, что им были привезены на Русь «Гроб Господень», мощи св. Власия.

---

«Богоматерь Одигитрия» и ее вторичные «хождения» по Константинополю // Искусство христианского мира. Вып. 7. М., 2003. С. 51–74.

<sup>115</sup> *Mother of God. Representations of the Virgin in Byzantine Art / Ed. M.Vasilaki. Athens, 2000. P. 484, 485. № 83.*

<sup>116</sup> *Pallas D. Passion und Bestattung Christi in Byzanz. Der Ritus — das Bild. Miscellanea Byzantina Monacensia. 2. Munchen, 1965. S. 308–322.*

<sup>117</sup> *Hamann-Mac Lean R. Grundlegung zu einer Geschichte der mittelalterlichen Monumentalmalerei in Serbien und Makedonien Die Monumentalmalerei in Serbien und Makedonien: vom 11. bis zum frühen 14. Jahrhundert. Ed. R.Hamann-Mac Lean, H. Hallensleben. Giessen, 1976. S. 62–68. Taf. 6.*

<sup>118</sup> Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л. 1950. С. 43, 237.

<sup>119</sup> Там же. С. 44, 238.

<sup>120</sup> *Царевская Т.Ю. О Царьградских реликвиях Антония Новгородского // Восточно-христианские реликвии / Ред. А.М. Лидов. М., 2003. С. 398; Гордиенко Э.А. Часовня Гроба Господня в Софийском соборе // Новгородский исторический сб. № 9(19). СПб., 2003. С. 94.*

св. вмч. Феодора, камень от гроба св. ап. Иоанна Богослова<sup>121</sup>, а также часть Крестного Древа в ставропекте<sup>122</sup>. «Гроб Господень», начиная с архимандрита Макария (Миролюбова)<sup>123</sup>, преимущественно понимался исследователями как мера Гроба в виде ленты, которая, предположительно, определила как размер центрального престола Софийского собора<sup>124</sup>, так и параметры сени над «гробницей» для плащаницы, обнаруженной в западной части южного нефа, а, быть может, и форму самой «гробницы», ставшей центром «часовни Гроба Господня»<sup>125</sup>. Соглашаясь в принципе с подобной интерпретацией, я считал бы необходимым заметить, что все же мы имеем дело не с воплощениями «паломнических переживаний», а с осуществлением серьезной литургической реформы, имеющей канонические основания и иерархическую санкцию. Иными словами, появление подобных литургических устройств в Софийском соборе должно рассматриваться не столько как паломнический «импорт», сколько как «литургический» экспорт богослужебных инноваций Вселенского патриархата.

Известно, что в течение XX в. многие архитектурные новшества эпохи Средневековья рассматривались в научных работах как прямой результат паломнического благочестия. Пути паломничества были в сознании исследователей основными способами распространения романской скульптуры в Европе<sup>126</sup>. Церкви и часовни-ротонды, начиная с известных построек в Фульде (820 г.) и Неви (сер. XI в.), воспринимались в контексте их возможного «заместительного значения» (iconlike value) или как реакция на развитие паломничества, средство побуждения к нему<sup>127</sup>. Сегодня раздаются более осторожные голоса, не во всем согласные с тем, что паломники дик-

<sup>121</sup> Книга Паломник. Сказание мест святых во Царьграде Антония, архиепископа Новгородского в 1200 г. / Ред. Х.М. Лопарев // Православный Палестинский сборник. Т. XVII. Вып. III. СПб., 1899. С. 22, 25, 33.

<sup>122</sup> Описи имущества Новгородского Софийского собора XVIII–начала XIX в. / Сост. Гордиенко Э.А., Маркина Г.К. Новгород, Вып. 2. 1993. С. 46.

<sup>123</sup> Макарий (Миролюбов), архимандрит. Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. Т. II. С. 173.

<sup>124</sup> Штендер Г.М. К вопросу об архитектуре малых форм Софии Новгородской // Древнерусское искусство: Художественная культура Новгорода. М., 1968. С. 88.

<sup>125</sup> Полемику по этому поводу см.: Царевская Т.Ю. О Царьградских реликвиях Антония Новгородского. С. 398–409; Гордиенко Э.А. Часовня Гроба Господня в Софийском соборе. С. 94–130. Ср.: Штендер Г.М., Сивак С.И. Архитектура интерьера Новгородского Софийского собора и некоторые вопросы богослужения // Византиноведение. Т. 1: Литургия, архитектура и искусства Византийского мира / Ред. Акентьев К.К. СПб., 1995.

<sup>126</sup> Male E. L'art religieux du XIIe siècle en France. Paris, 1922. P. 313; Kingsley Porter A. Romanesque sculpture of the pilgrimage roads. V. I–X. Boston, 1923; P. 37–43.

<sup>127</sup> «A large number of medieval copies of the Holy Sepulcher were constructed as the result of pilgrimage», «architectural response to the ritual of pilgrimage». Смотри: Ousterhout R. Loca sancta and the Architectural Response to Pilgrimage // The Blessings of Pilgrimage / Ed R.

товали архитектурную моду. В частности, в серии работ посвященных де-амбулаторию, авторы указывают на чрезмерное доверие исследователей к «фольклорным» мотивам и в качестве контраргумента приводят огромные нефы юга Франции (например, St Sernin, Toulouse), где подобные конструкции не имели функционального значения и не стояли в связи с паломничеством. Так, в частности, галереи бенедиктинского монастыря St Pierre de Roda (Gerona) возникли, скорее всего, по соображениям престижа<sup>128</sup>. Новые исследования ставят под сомнение и некоторые выводы о связи храмовых компартиментов со святынями Палестины, которые базировалось на недостаточной изученности материала. Так называемой крипте центрального нефа романского собора в Гнезно (Польша) ныне отказано в какой-либо связи с «идеей Гроба Господня», ибо последние исследования показали, что основание кладки, ранее воспринимавшейся как основание конструкции крипты, находится на том же уровне что и основание фундамента самого нефа. Следовательно, термин «крипта» в данном случае неприменим<sup>129</sup>. Очевидно, между паломничеством и исторической культурой существовали гораздо более сложные связи.

Совершенно очевидно, что наблюдающийся в современной науке отказ от тотальных связей местной христианской культуры с паломничеством представляется оправданным. В исследованиях акцент зачастую переносится на активность ремесленников, изготавливавших реликвии на продажу и заинтересованных в расширении рынка сбыта своей продукции<sup>130</sup>. С учетом миметического характера христианской культуры вообще, наблюдения за ремесленной инициативой в деле воспроизведения паломнических древностей, позволяют уточнить наши представления о месте паломничества в иерархии ценностей средневекового общества. Активное проникно-

---

Ousterhout. *Illinois Byzantine Studies*. 1. Urbana, 1990. P. 117, 118. Впрочем, в данном случае речь идет именно о репликах храма Гроба Господня или его элементов.

<sup>128</sup> *Brenk B.* Les églises de pèlerinage et le concept de prétention // *Art, ceremonial et liturgie au Moyen Age : Actes du colloque. Lausanne-Fribourg, 24–25 mars, 14–15 avril, 12–13 mai 2000* / Dir. N. Bock, P. Kurmann, S. Romano, J.-M. Spieser. Roma, 2002. P. 125–139, особенно P. 132; *Englert K.* La fonction des «déambulatoires» dans les églises byzantines des XIIIe-XIVe siècles // *Art, ceremonial et liturgie au Moyen Age : Actes du colloque. Lausanne-Fribourg, 24–25 mars, 14–15 avril, 12–13 mai 2000* / Dir. N. Bock, P. Kurmann, S. Romano, J.-M. Spieser. Roma, 2002. P. 89–105.

<sup>129</sup> *Zachwatowicz J.* Katedra Romańska // *Katedra gnieźnieńska*. Т. 1. Poznań; Warszawa; Lublin, 1970. S. 29–30; *Janiak T.* Problematyka wczesnych faz kościoła katedralnego w Gnieźnie // *Początki architektury monumentalnej w Polsce. Materiały z sesji naukowej. Gniezno, 2004*. S. 124.

<sup>130</sup> *Ciggaar K.* Painters, paintings and pilgrims in medieval Jerusalem : some witnesses from East and West // *Eastern Christian art*. Leuven, 2005. V. 2. P. 127–138; см. также: *Jacoby Z.* The tomb of Baldwin V, King of Jerusalem (1185–1186), and the Workshop of the Temple Area // *Gesta*. 1979. V. 18. P. 3–14.

вание в средневековую материальную культуру артефактов, являвшихся паломническими реликвиями или их местными репликами, свидетельствует, прежде всего, о религиозном значении и социальном престиже паломничества, но вряд ли может дать, без дополнительной аналитической работы, надежную информацию о массовости этого явления в рамках конкретного общества и его влиянии на социальную жизнь.

Подобные выводы, как и факт находки среди древнерусских материалов паломнической инсигнии из Иерусалима, позволяют нам вновь обратиться к смыслу и происхождению знаменитых каменных иконок XIII–XV вв. с образом Гроба Господня. В своих ранних работах, посвященных каменным иконкам, А.В. Рындина высказывает мнение, что они возникли на фоне широкого распространения паломничества русских людей в Святую Землю в XII–XV вв., однако отражая местное почитание иерусалимских святынь не являлись собственно паломническими реликвиями<sup>131</sup>. Впоследствии она сопоставляет эти иконки, особенно в их многочастном варианте, с европейскими паломническими инсигниями, именует их «путными», и предполагает, что они могли сопровождать русского человека и в путешествии, и в паломничестве<sup>132</sup>. В последующих работах рассматриваемые иконки определенно считаются древнерусскими паломническими реликвиями<sup>133</sup>. Т.В. Николаева весьма осторожно подходила к связи иконок с Гробом Господним с паломничествами в Святую Землю<sup>134</sup>, словно памятуя о наблюдениях Н.В. Покровского и Д.В. Айналова о том, что топографические реалии Святой Земли обычно не находят конкретного воплощения в произведениях прикладного искусства<sup>135</sup>. Дополнительно, в этой оппозиции подходов принцип самобытности художественного произведения противостоял теории стилевых влияний и иконографических заимствований, преимущественно из романской Европы, поддержанный в свое время и В.Г. Пуцко<sup>136</sup>.

<sup>131</sup> Рындина А.В. Особенности сложения иконографии в древнерусской мелкой пластике «Гроб Господень» // Древнерусское искусство. Художественная культура Новгорода. М., 1968. С. 223–236.

<sup>132</sup> Она же. Древнерусская мелкая пластика. Новгород и Центральная Русь XIV–XV вв. М., 1976. С. 120.

<sup>133</sup> Она же. Древнерусские паломнические реликвии. Образ Небесного Иерусалима в каменных иконах XIII–XV вв. // Иерусалим в русской культуре / Ред. А. Лидов. М., 1994. С. 63–77.

<sup>134</sup> Николаева Т.В. Древнерусская мелкая пластика из камня. XI–XIV вв. // САИ. Е1–60. М., 1983. С. 20.

<sup>135</sup> Покровский Н.В. Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских. СПб., 1892. С. 396, 398, 407.

<sup>136</sup> Пуцко В.Г. Крестоносцы и западные тенденции в искусстве Руси XII — начала XIV вв. // Actes du XV Congrès international d'études byzantines. Т. 2. Athènes, 1981. P. 953–972; Он

Такое «предошущение» романских элементов в мелкой пластике Древней Руси, получило свое подтверждение в работах Л.А. Беляева<sup>137</sup>. Стало очевидно, что изучение этого явления на Руси предполагает больший историзм. Распространение этих иконок, к сожалению, не имеет археологических дат. Известно, что пик иконографии Гроба Господня на латинском Западе приходится на первую половину — середину XII в. Исходя из предложенной Л.А. Беляевым концепции восприятия европейской культуры на Руси<sup>138</sup>, вполне допустимо временное запаздывание, что и подтверждается стилистикой изображений на каменных иконках, более характерной для XIV–XV вв. Эти иконки, несомненно, можно соотнести с миром «паломнического искусства». Однако, они, будучи его порождением, не могут быть собственно «паломническими реликвиями» именно в силу их местного происхождения.

Стоит отметить и то, что культурный фон, который сопровождает появление этих вещей в русской культуре, гораздо шире мира портативных предметов. Их авторы были в курсе не только стилистической эволюции европейского искусства, но и явно были знакомы с миниатюрой и скульптурой. Так, по наблюдениям Л.А. Беляева, некоторые произведения демонстрируют знакомство их резчиков со школой миниатюристов Акры 1290-х гг.<sup>139</sup> Стоит отметить имитационный характер их работы. Этим мастерам было понятно отнюдь не все из того, что они видели. Так, персонажи на знаменитой каменной иконке из Ярославского музея (РЯМЗ №7749), традиционно интерпретируемые как «группа паломников», скорее всего, является переосмыслением одной из многофигурных иконографических сцен, воспроизводящих то ли Пилата и пришедших к нему иудеев, то ли Иова и его друзей, то ли подкуп «синодалами» стражи гроба, то ли мироно-

---

же. «Гроб Господень» в каменной пластике средневекового Новгорода // Православный Палестинский сб. Вып. 98. СПб., 1998. С. 159–184.

<sup>137</sup> Беляев Л.А. «Индекс христианского искусства» и новгородские каменные иконки // РА. 2004. № 1. С. 55–63; *Он же*. Об источниках иконографии «Гроба Господня» в новгородской пластике XIII–XV вв. // Славяноведение. 1999. № 2. С. 16–19; *Он же*. Элементы романской иконографии XII в. в древнерусских изображениях Гроба Господня // Древнерусское искусство. СПб., 2002. С. 539–553.

<sup>138</sup> *Он же*. Восточнохристианские и романские элементы в культуре домонгольской Руси // Проблемы славянской археологии. Тр. VI Международного Конгресса славянской археологии. Т. I. М., 1997. С. 307–314; *Он же*. Общеευропейские элементы в древнерусском искусстве X–XIII вв. // Из истории русской культуры. Т. I. Древняя Русь. М., 2000. С. 732–755; *Он же*. Древняя Русь в кругу средневековых цивилизаций и культур // Древнерусская культура в мировом контексте: археология и междисциплинарные исследования. М., 1999. С. 40–47.

<sup>139</sup> См: Беляев Л.А. Элементы романской иконографии XII в. в древнерусских изображениях Гроба Господня С. 539–553.

сиц покупающих ароматы<sup>140</sup>. Эта «иконографическая реторта», переосмысление и «рудиментаризация» сюжетов свидетельствуют, на наш взгляд, что проникновение иконографии Гроба Господня на Русь было явлением более элитарным, чем это допускает концепция «массового паломничества».

Было ли это движение в действительности «массовым», подобно «поклонничеству» эпохи епископа Порфирия (Успенского)? Известно, что в середине XII в. иеродиакон Кирик ставит перед архиепископом Новгородским Нифонтом (1130–1156) проблему «духовной пользы» паломничеств в Святую Землю: «идут в сторону в Иерусалим, к святым, а другим аз бороню, не велю ити, ... есть ли мне, владыка, в том грех?». Архиепиеей одобрил своего клирика: «добро твориши, да того дея идет, дабы порозну («праздно»<sup>141</sup>) ходяче ясти и пити, а то ино зло»<sup>142</sup>. Возможно, в связи с той же проблемой паломничества стоит вопрос Кирика и ответ архиепископа Нифонта о Кресте Господнем: «Где есть крест честный? Тако поведают нам: яко недошед Царьграда, егда обретен, вознеслся на небо, тако зовут место то «Божие Вознесение», а на земли осталось подножие»<sup>143</sup>. Перед нами, очевидно, какой-то отрывок неизвестной церковной легенды апокрифического характера. Архиепископ Нифонт не мог не знать о существовании таких реликвий в Царьграде, куда он путешествовал сам или только намеревался отправиться. Очевидно, сообщенный Нифонтом апокриф так же имеет своей целью противодействие паломнической «экспансии» — явление, которое уже было известно в церковной истории: в одном из своих пасхальных посланий св. Григорий Нисский (+ после 394) обличает практику паломничеств каппадокийских христиан в Святую Землю<sup>144</sup>. Совершенно очевидно, подобные запреты не остановили паломнического движения. Однако они свидетельствуют об определенных общественных противоречиях и косвенно указывают на дифференцированный подход к паломникам, практиковавшийся древнерусским духовенством, и приводивший, судя по археологическому контексту, к развитию элитарного паломничества<sup>145</sup>. В целом, вопрос о влиянии паломничества на конк-

<sup>140</sup> *Он же*. «Индекс христианского искусства». С. 58–60.

<sup>141</sup> Именно такое чтение дается в обоих Кормчих Троице-Сергиевой Лавры XVI в. — № 205, 206.

<sup>142</sup> Памятники древнерусского канонического права (Памятники XI–XV в.). Ч. 1. // Русская историческая библиотека. Т. 6. СПб., 1880. Ст. 27.

<sup>143</sup> Там же.

<sup>144</sup> *Maraval P.* Une querelle sur les pèlerinages autour d'un texte patristique : Grégoire de Nysse, Lettre 2 // *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*. V. 66. Paris, 1986. P. 131–146; *Mitchell S.* Anatolia. Land, men, and gods in Asia Minor. V. II. The rise of Church. Oxford, 1995. P. 70.

<sup>145</sup> Интересно сравнить наблюдения Ж.П. Арриньона за эволюцией термина «паломник» в разных редакциях Устава князя Владимира Святого, которые позволили ему

ретное общество не может быть решен исключительно на основе данных материальной культуры.

В этой связи стоит обратить внимание на феномен регионального паломничества в Древней Руси. Исследователи уже обращали внимание на становление в средневизантийскую эпоху нового типа паломничества — паломничества к Богородичной иконе<sup>146</sup>. Несмотря на некоторую недоказанность выдвинутой гипотезы — мощи, в частности, всегда оставались более притягательной целью паломничества, а окончательно «иконное» паломничество фиксируется источниками XIII–XIV вв.<sup>147</sup>, — эти наблюдения получают, как кажется, неожиданное подтверждение в древнерусских материалах XII в. Речь идет об иконках с образом Успения Божией Матери, которых к настоящему времени известно около 20 (рис. 16, 1). Это достаточно распространенный тип предметов личного благочестия, связанный своим происхождением с религиозной жизнью Северо-Восточной Руси<sup>148</sup>. Большинство иконок найдено именно здесь: в Суздале, на Пирровом городище, Ярополче-Залесском, в Старой Рязани, на Белом озере и т.д. В своей иконографии восходят к византийской актовой печати (рис. 16, 2)<sup>149</sup>. Обобщающие работы по этим образкам принадлежат М.В. Седовой, и они могут рассматриваться как паломнические реликвии, связанные с Успенским собором во Владимире — центром почитания Владимирской иконы Божией Матери. Однако несколько иконок найдены за пределами Ростовской епархии: в Галиче, в Киеве и Новгороде-Северском. Целая серия иконок в составе ожерелий встречена на территории Новгородской земли в погребениях второй половины XII в. (Которск-III, № 8; Раглицы,

---

сделать вывод о том, что паломники не представляли на Руси значимой социальной категории, а позднее вообще исчезли из сферы канонического права (*Arrignon J.-P. Le pèlerinage dans la Russie pré-mongole // Les saints et leur sanctuaire a Byzance : textes, images et monuments / Ed. C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan, J.-P. Sodini. Paris, 1993. P. 173–179*), с исследованием А.В. Назаренко, который полагает, что такое понижение статуса паломника вызвано лишь лингвистической проблемой, превратившей «паломаря» в «паномаря» (*Назаренко А.В. Древняя Русь на международных путях. С. 621–626*).

<sup>146</sup> *Weyl Carr A. Icons and the object of pilgrimage in middle Byzantine Constantinople // DOP. V. 56 (2002). Washington D.C., 2003. P. 75–92*

<sup>147</sup> Там же P. 91, 92; *Richard J. Un but de pèlerinage: Notre-Dame de Nicosie // Mosaic: Festschrift for A.H.S. Megaw / Ed. by J. Herrin, M. Mullett, C. Otten-Froux. L., 2001. P. 135–138.*

<sup>148</sup> *Седова М.В. Сложение местной иконографии медного литья во Владимиро-Суздальской земле // Древности славян и Руси. М., 1988. С. 272–279; Она же. О двух типах привесок-иконок Северо-Восточной Руси // Культура средневековой Руси. Л., 1974. С. 191–194.*

<sup>149</sup> *Янин В.Л., Гайдуков П.Г. Актовые печати Древней Руси. X–XV вв. Т. III. Печати, зарегистрированные в 1970–1996 гг. М., 1998. С. 61, 62.*

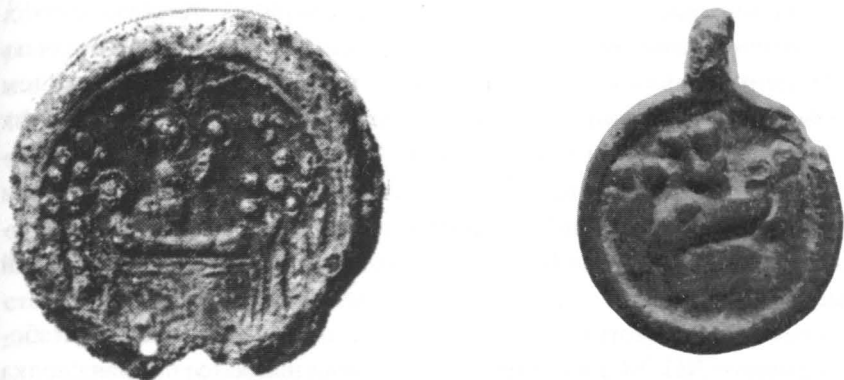


Рис. 16. Свидетельства распространения Богородичного культа Владимиро-Суздальской Руси. XII в.

1 — Печать с образом Успения — подражание византийскому моливдовулу (Янин В.Л., Гайдуков П.Г. Актовые печати Древней Руси. X–XV вв. Т. III. Печати, зарегистрированные в 1970–1996 гг. М., 1998. С. 273. №343–2)

2 — Иконка-привеска с образом Успения — подражание византийскому моливдовулу (Седова М.В. Сложение местной иконографии медного литья во Владимиро-Суздальской земле // Древности славян и Руси. М. 1988. С. 273. Рис.1, б)

№ 26)<sup>150</sup>. Очевидно, распространению этих образков в Новгородской земле способствовали активные социально-политические контакты Новгорода и владимирских князей этого времени.

Естественно, утверждение о «паломническом» характере этих артефактов является лишь гипотезой. М.В. Седова установила, что часть привесок изготовлена путем многочисленных повторных отливок с оригинала. К тому же, для Древней Руси известна тесная связь между конкретной святыней и фамильным кланом ее хранителей. В событиях пленения Богородичной иконы в женском монастыре Вышгорода князем Андреем Боголюбским в 1156 г. важно, что вместе с иконой князь забирает во Владимир «клирошан вышгородских» попа Микулу и его зятя диакона Нестера с их попадьями<sup>151</sup>. Очевидно, что можно было лишить Вышгород иконы, но нельзя было лишить род права на их святыню. Точно также образ св. Николая Заразского находился вплоть до XVII в. в распоряжении многих поколений

<sup>150</sup> Мусин А.Е. Христианизация Новгородской земли в IX–XIV вв. Погребальный обряд и христианские древности // Тр. ИИМК РАН. Т. V. СПб., 2002. С.187, 188. рис. 114, 115; Кузьмин С.Л. Которский погост — локальный центр конца I–начала II тыс. н.э. в верховьях Плюссы // Материалы по археологии Новгородской земли. М., 1991. С. 153–168; Верхорубова Т.Л. Отчет о проведении археологических работ в Батецком районе Новгородской обл. отрядом Новгородского музея в 1983 г. // Архив ИА. Р. 1. № 9817.

<sup>151</sup> Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. С. 467.

одного священнического рода, восходящего к Евстафию Корсунскому<sup>152</sup>. Возможно, именно с активностью такого владетельного клана и могла быть связана степень распространенности литых реплик чтимой иконы, тем более, что состав ожерелий (луницы, бусы) в новгородских погребениях вполне сопоставим с модой этого времени, характерной для Владимиро-Суздальской Руси. В данном случае для нас оказывается принципиальным то, что русские материалы оказываются ключевыми для понимания процесса становления почитания Богородичных икон в странах византийской культуры.

Сходные выводы могут быть сделаны и в отношении «борисоглебских» энколпионов XII–XIII вв. В настоящее время наиболее полная сводка таких крестов принадлежит А.А. Песковой<sup>153</sup>. М.Х. Алешковский датировал их 1072–1150 гг.<sup>154</sup> Г.Ф. Корзухина, относила их появление к рубежу XI–XII вв.<sup>155</sup> Е.А. Моршакова предложила отнести эти энколпионы ко второй половине XII — первой половине XIII вв.<sup>156</sup> По мнению А.А. Песковой, такие энколпионы появляются на рубеже XI–XII вв. и бытуют приблизительно до середины XIII в.<sup>157</sup> По нашим наблюдениям за географией их распространения, более 20 крестов этого типа относятся к Киеву и ближайшим к нему регионам, 5 происходят из Юго-Западной Руси, 1 из Кракова<sup>158</sup>, 3 — с территории Белоруссии, и лишь 5 относятся к территории Северо-Восточной и Северо-Западной Руси. В Новгороде известны 3 экземпляра таких крестов: на Тихвинском раскопе энколпион был найден в слоях начала XIII в.<sup>159</sup>, створка энколпиона с изображением св. Бориса, найденная на Троицком VII раскопе (6–753) также относится к XIII в., а энколпион, найденный на усадьбе «Д» Федоровского раскопа (10/115–16–344/17/), происходит из сруба 1135 г. и может быть датирован серединой 1130-х гг. —

<sup>152</sup> Повести о Николе Зарайском // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 7. Л., 1949. С. 257–406.

<sup>153</sup> Корзухина Г.Ф., Пескова А.А. Древнерусские энколпионы. Нагрудные кресты-реликварии X–XIII вв. // Труды ИИМК. Т. VII. СПб., 2003.

<sup>154</sup> Алешковский М.Х. Русские глеборисовские энколпионы 1072–1150 гг. // Древнерусское искусство. М., 1972. С. 104–125.

<sup>155</sup> Корзухина Г.Ф. О памятниках «корсунского дела» на Руси // ВВ. 1958. № 14. С. 133; Она же. Памятники домонгольского медного литья // Архив ИИМК РАН. Ф.77. Д. 17. Л. 35–36, 84.

<sup>156</sup> Моршакова Е.А. Реликвии русских святых // Христианские реликвии в Московском Кремле. М., 2000. С. 198–200. № 52; См. также: Алексеев Л.В. Мелкое художественное литье из некоторых западнорусских земель (кресты и иконки Белоруссии) // СА. 1974. № 3.

<sup>157</sup> Корзухина Г.Ф., Пескова А.А. Древнерусские энколпионы. С. 87.

<sup>158</sup> Grodek-Kciuk E. Enkolpiony znalezione na terenie Polski. Proba klasyfikacji i datowania materialow // Przegląd Archeologiczny. V. 36. 1989. P. 105. №. 16.

<sup>159</sup> Седова М.В. Ювелирные изделия... С. 57, 58. рис. 17,3.

концом 1150-х гг. и является в настоящий момент древнейшим. Несмотря на то, что он признан наиболее близким к прототипу, воплощенному в створке креста из собрания Государственного Русского музея (№ ДР/М-1567)<sup>160</sup>, этот экземпляр оказывается слегка модифицированной, возможно новгородской репликой привезенного из Киева образца<sup>161</sup>. Несмотря на существенное уточнение хронологии борисоглебских реликвий, мы вновь оказываемся бессильны подтвердить паломнический характер этого предмета, и можем лишь свидетельствовать о географии культа. В целом представляется, что подобные энколпионы все же характерны, прежде всего, для Южной Руси<sup>162</sup>.

Артефакты борисоглебского культа домонгольского времени свидетельствуют в пользу того, что его важным составляющим были не только мощи святых братьев, но и иконы первых русских святых, которых, по нашему предположению, было не менее четырех, причем не все из них могли быть связаны с Вышгородом. Это вновь обращает нас в темы значения иконы для паломничества и локальных культов средневизантийской эпохи. В настоящее время мы высказали предварительные наблюдения за хронологией этих образов. Наиболее ранним датированным изводом (I) становится поясное изображение святых братьев в княжеских облачениях как мучеников с крестами в руках на печатях Ярополка Изяславича (1077–1086)<sup>163</sup>. Очевидно, он отражает иконографию становления культа еще во времена Ярослава Мудрого и связан с иконой вышгородского храма, подтвержденную в 1072 г. Мечи, которые станут характерным атрибутом их иконы в последствии, на печатях не зафиксированы.

Этот извод постепенно вытесняет новый иконографический тип (II), представленный на энколпионах и иконках-складнях<sup>164</sup>, где Борис и Глеб держат в руках предметы, определяемые исследователями по-разному: то как храмы, то как мученические венцы. Этот тип представляется возможным связать с событиями 1115 г. Помимо этой иконографии параллельно существовало несколько изводов. Еще один тип (III) представлен парным изображением святых братьев в княжеских одеждах, с мечами и мученическими крестами в руках. Он запечатлен на княжеских моливдовулах, на-

<sup>160</sup> Корзухина Г.Ф., Пескова А.А. Древнерусские энколпионы. С. 93. Таб. 40, 54.

<sup>161</sup> Там же. С. 87.

<sup>162</sup> Лесючевский В.И. Вышгородский культ Бориса и Глеба в памятниках искусства // СА. 1946. Т. VIII. С. 225–247.

<sup>163</sup> Гайдуков П.Г., Янин В.Л. Древнерусские вислые печати, зарегистрированные в 2006 г. // Новгород и новгородская земля. История и археология. Вып. 21. В. Новгород, 2007. С. 141–144. Таб. 1, 3, 4; 2, 5, 6. Ср: печать Мстислава Давидовича (1228–1230 гг.); *Они же*. Актовые печати Древней Руси X–XV вв. Т. III. М., 1998. № 217а.

<sup>164</sup> Ханенко Б.И. и В.Н. Древности русские. Кресты и образки. Вып. II. Киев, 1900. № 316.

чиная с середины XII в.<sup>165</sup>, в каменной пластике и в медном литье<sup>166</sup>, и воплотился в станковой живописи XIV–XV вв.<sup>167</sup>

Другой тип (IV), который возникает не позднее первой половины XIII в., связан с изображением свв. Бориса и Глеба, предстоящих кресту как символу Христа. Он представлен на иконках-привесках и амулетах-змеевиках (Новгород, Киев, Владимир)<sup>168</sup>, и, возможно, инспирирован иконографией святых бессребреников и целебными аспектами вышгородского культа. Накладка с «огневым золочением», найденная на Рюриковом Городище, парадоксальным образом совмещает оба вышеупомянутых иконографических типа (V)<sup>169</sup>. «Конная» иконография святых братьев (VI) не может восходить ко времени ранее середины-второй половины XIII в. и представляется непосредственно вдохновленной искусством крестносцев<sup>170</sup>.

Таким образом, нам удалось не только свести воедино практически весь известный к настоящему времени на территории Древней Руси корпус паломнических реликвий, но и наметить его хронологию, позволяющую интерполировать полученные данные на Средиземноморский регион и уточнить наши знания об археологии пилигримажа. Данные археологии подтверждают активность паломничества в эпоху крестовых походов, и демонстрирует нам мир без «религиозных границ». Определенно именно в это время складывается традиционная форма паломнических реликвий Святой

<sup>165</sup> Янин В.Л. Актовые печати Древней Руси X–XV вв. Т. I. М., 1970. № 156, 182, 207. Атрибуция печатей подобной иконографии князю Глебу Святославичу (середина XI в.) представляется произвольной. См.: Янин В.Л., Гайдуков П.Г. Актовые печати Древней Руси X–XV вв. Т. III. С. 60. № 333а–2.

<sup>166</sup> Николаева Т.В. Древнерусская мелкая пластика из камня. № 30. Таб. 5, 1; Пуцко В.Г. Подвесны бронзавы абразок з Копысі // Мастацтва. № 2. Минск, 1994. С. 69–73.

<sup>167</sup> Смирнова Э.С. Отражение литературных произведений о Борисе и Глебе в древнерусской станковой живописи // Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР. 1958. Т. 15. С. 312–320; Она же. Живопись Великого Новгорода. Середина XIII века — начало XV вв. Центры художественной культуры средневековой Руси. М., 1976. С. 178–180. Черноубов Н.Н. Икона «Борис и Глеб» в Киевском музее Русского искусства // Древнерусское искусство XV — начала XVI вв. М., 1963. С. 285–290;.

<sup>168</sup> Николаева Т.В., Чернецов А.В. Древнерусские амулеты-змеевики. М., 1991. С. 80, 81. Таб. XVII, 3.

<sup>169</sup> Пескова А.А. Пластина с изображением святых воинов из раскопок на Рюриковом Городище // Носов Е.Н., Горюнова В.М., Плохов А.В. Городище под Новгородом и поселения Северного Приильменя (Новые материалы и исследования) // Тр. ИИМК РАН. Т. XVIII. СПб., 2005. С. 394–399. Таб. III, 3. рис. 1, 1.

<sup>170</sup> Древнерусское искусство X–начала XV вв. // Гос. Третьяковская Галерея. Каталог. Т. I. М., 1995. С. 97–99; Смирнова Э.С. Живопись Великого Новгорода. С. 220. См. выше: примечание 87.

Земли, где в единой оправе объединяются крест, камешки со святых мест и ампулы с водой из Иордана и маслом от гроба Господня, сохранившаяся вплоть до настоящего времени. Археологические находки позволяют сделать вывод о высокой степени консервативности материальной культуры паломничества, сформировавшейся в эпоху крестоносцев. Одновременно активность этих контактов определила степень воздействия латинской культуры XII–XIII вв. на сложение восточно-христианской иконографии. Однако появление в Фессалониках свинцовых ампул, связанных с культом св. вмч. Димитрия Солунского, очевидно, в конце XI в., было конвергентным явлением, опиравшимся на предшествующую традицию.

Вместе с тем, нам удалось показать сложность и неоднозначность влияния паломнической культуры на местную духовную жизнь. Факт производства ампул типа «Акра» в Коринфе, подражание паломническим инсигниям св. Николая, перламутровый крест-подражание из Старой Рязани, копирование образцов чудотворных Константинопольских икон — все это позволяют по-новому взглянуть на развитие искусства «паломнического круга». Во имя сохранения историзма исследований, здесь необходимо различать собственно паломнические реликвии, их местные реплики, а также «религиозный импорт», попадавший на исследуемые территории в результате церковных и культурных контактов, не связанных с паломничеством. Необходимо учитывать и «экономический фактор», который способствовал распространению предметов паломнической культуры вне связи с самим паломничеством. Это касается и каменных иконок с изображением Гроба Господня: их связь с паломничествами русских людей в Святую Землю представляется весьма условной. Не будучи паломническими реликвиями, они, строго говоря, не составляют даже background паломничества, являясь лишь отвлеченными и весьма далекими от живого приобщения к святыням Палестины реминисценциями. В то же время имеющиеся археологические материалы не позволяют говорить о массовости древнерусского паломничества, представление о котором понемногу утверждается в научной литературе. Латинское по происхождению название этого явления как раз может служить свидетельством его исключительности и элитарности, о чем говорит археологический контекст паломнических артефактов. Обращение к изучению вопроса о внутри-русском паломничестве домонгольского времени также ставит перед исследователем множество проблем, в частности уже знакомую нам проблему дифференциации собственно паломнических реликвий от местных реплик. Однако знакомство с древнерусскими материалами позволяет уточнить ту важную роль, которую в средневизантийскую эпоху начала играть икона как цель и смысл паломничества. Одновременно под сомнение ставится распространенный в науке тезис о деперсонализации паломнических реликвий в средневизантийский период. Изучение паломнической культуры Древней Руси не

только обогащает наши знания о духовном развитии отечества, но и оказывается необходимым для правильного понимания этого феномена и его хронологии в Европе и Византии. Древняя Русь в очередной раз оказывается хранилищем исторической памяти христианской цивилизации, которая в силу ряда причин в других регионах оказалась утрачена.

### **Pilgrimage in Old Rus: Historical Concepts and Archeological Facts**

*A. Ye. Mussin (Institute on the History of the Material Culture,  
Russian Academy of Sciences, St Petersburg)*

The amount of scientific research on pilgrimage in Late Antiquity and the Middle Ages has grown during the last 50 years. Pilgrimage had always been linked to specific persons, and the study of pilgrimage as part of the Christian culture proved to be one of the most "anthropologized" areas.

The article is the first publication of the *entire corpus of the pilgrimage artifacts* found throughout the territory of Old Rus. The article presents a review of the most important publications on the history of pilgrimage (J. Eade, J. Elsner, J. Folda, C. Foss, D. Frankfurter, C. Mango, P. Maraval, R. Ousterhout, I. Rutherford, M.J. Sallnow, D. Syon, A.-M. Talbot, G. Vikan and others), it identifies the main research approaches, among which integrated and regional approach should be noted especially; the principle of rejecting modernization; regard for the psychology of pilgrimage; the search for the correlation between written sources and material culture. In Russia, L.A. Beliaev was the first to research the anthropology of pilgrimage. He connected this process to the penetration of Romanesque/Gothic influence into Early Rus. It is necessary to assess the importance of the Old Rus corpus of pilgrimage relics for their study as a phenomenon of the Christian world, to give a clear definition to the "pilgrim relics" themselves in the system of local culture; to raise the question of studying pilgrimage in Rus.

Pilgrimages to Palestine are believed to have ceased after the 7<sup>th</sup> c., when ceramic ampoules ceased to be produced; production was started again in the time of the Crusades due to pilgrimages to the Holy Sepulcher. The lead ampoules in question date to 1150–1180 (fig. 2). At the same time, 5 ampoules from Novgorod and Torzhok, dating to the end of the 11<sup>th</sup> — beginning of the 13<sup>th</sup> cc. (Pl. XIX, 4), were definitely produced in Thessalonike and bear the image of Christ and St Demetrios of Thessalonike. Contrary to earlier assumptions, these ampoules are not related to those from the Holy Land in either shape or dating. There is only one 1260–1270 ampoule known in Novgorod that is similar to the ampoules from Acre (Pl. XIX, 4:5). Later on, the cult of St Demetrios would indeed change under the influence of Latin culture, and in the 13<sup>th</sup> c. pilgrimage insignia with an equestrian warrior (such insignia are in the collection of the Metropolitan Museum in New York) would appear in Novgorod (fig. 10).

There are other Old Rus artifacts that testify to pilgrimages to Palestine, first of all mother-of-pearl crosses from the second half of the 12<sup>th</sup>–middle of the 13<sup>th</sup> cc. (figs. 5; 6) from Novgorod (4), Pskov (2), Smolensk (2), Zvenigorod, Kiev, Staraya Ryazan, Chernigov and Khmel'nitski oblast, and also from Chersonese (4). The workshop that produced them was discovered (C.N. Johns, 1932) at the Castle of the Pilgrims (Atlit near Haifa) (fig. 7). The crosses were evidently manufactured in Frankish environment for Orthodox pilgrims; so far, no similar crosses have been encountered among the archeological materials of Western Europe.

Steatite crosses and artifacts are also among the pilgrim-imported items from the Holy Land; in the 12<sup>th</sup> c. the steatite mines in Northern Syria were under Latin control. The crosses from Novgorod, with round branches and a slanting cross in the crossing (Pl. XIX, 9:3, 4, 5) reliably date this type to the second half of the 12<sup>th</sup> c., and allow to move away from the dates of the 6<sup>th</sup>–7<sup>th</sup> cc. which goes back to M. C. Ross (1965). The unique 1160–1180 steatite staurotheke from Novgorod (fig. 8: I) provides a reliable chronology, it makes clear the purpose of such objects as pilgrim reliquaries and points to the 12<sup>th</sup> c. as the time when the contemporary tradition of pilgrim “souvenirs” was formed. The insets in the reliquary from Novgorod are of wood (a correlate of the True Cross) and limestone (Pl. XIX, 9: I). The lead-tin spoon from Novgorod, decorated with Christian symbols and dating to the second half — middle of the 12<sup>th</sup> c. (fig. 11), could also have come from the Holy Land, — similar items were found in Europe (London, Lund, Magdeburg, Bergen, Saint-Denis). It should be regarded, by analogy with the tradition of Late Classical Antiquity, as a pilgrimage souvenir, since it is not connected to the Eucharist.

Pilgrimages in Old Rus were not limited to Thessalonike and Palestine. *Pecten Maximus* shells and icons of the 13<sup>th</sup>–14<sup>th</sup> cc., related to the cult of St James (Santiago de Compostela) have been found in Novgorod, in the Ukraine, in Vitebsk and in Staraya Russa (fig. 12), although they may have come to Rus via Palestine, as indicated by the assemblage of pilgrim antiquities from Shepetovka (Ukraine) (fig. 13). Archeology also allows to speak of pilgrimages to Bari in Italy to the relics of St Nicholas: the characteristic plates found in Novgorod in strata of the second half of the 12<sup>th</sup>–13<sup>th</sup> cc. (Pl. XX, 14) should be regarded as local copies of the pilgrim buckles from Bari (in some cases the craftsmen misrepresented the iconography).

One of the important conclusions of the present study is that imitation pilgrimage relics were quite popular. It is necessary to distinguish pilgrimage artifacts, copies thereof, and the items that were brought by other types of migrants (traders, artisans, clerics). It is difficult to interpret the Christ in the Sepulcher image as a result of pilgrimages, since the composition was on the reverse side of the miracle-working Hodegetria icon in Constantinople. In Novgorod, the small steatite icon (from a house of the clergy, perhaps of Greek origin) with the image in question dates to 1161–1197; at Staraya Russa, a wooden icon of the Crucifixion done in the same manner was discovered in strata of the first half of the 13<sup>th</sup> c. (the icon could be related to the activity of an icon-painting workshop in the 1190s).

Pilgrimage relics provide a reliable chronology and important details for the history of pilgrimage and local cults, for instance, the worship of St Demetrios in Thessalonike. However, the manufacturing of “Acre”-type ampoules in Corinth, the imitations of pilgrim insignia of St Nicholas, the mother-of-pearl imitation cross from Staraya Ryazan, the copies of miraculous icons from Constantinople allow to view the development of art of

the "pilgrim circle" in a new way. Modern researchers are already abandoning the artificial connection between new architectural and artistic forms and the pilgrimage movement (Z. Jacoby, T. Janiak), which used to be a common notion in the fundamental works of the 20<sup>th</sup> c. (E. Male, A. Kingsley Porter), and noting the dynamics of orders to craftsmen (B. Brenk, K. Ciggaar).

All of the above allowed to reconsider both the genesis and the meaning of the Old Rus stone icons showing the Holy Sepulcher /Myrrophores. Research by A.V. Ryndina, T.V. Nikolaeva and V.G. Putsko demonstrated the Romanesque features of the entire corpus, and L.A. Beliaev brought to light the "laboratory" of the medieval master, whose work was oriented towards Latin book culture as well as pilgrim insignia. One can assert that the stone icons testify to the social prestige of pilgrimage rather than to the existence of pilgrimage as a social movement. The existing archeological material does not allow to speak of any mass pilgrimages from Old Rus, which pilgrimages may be implied in scientific literature, yet the Latin root in the term for the phenomenon is in itself evidence of its uniqueness. There are examples of direct prohibition of pilgrimages in church literature (Novgorod, 1130–1156), which used the apocrypha of the Ascension of the Holy Cross. That is why pilgrimage in Old Rus should not be interpreted as an earlier counterpart of the pilgrimages to Palestine undertaken by the Russian peasantry in the 19<sup>th</sup> c.

A quite promising area of study, though, is 12<sup>th</sup>–13<sup>th</sup> cc. pilgrimages to holy sites in Rus itself; they show the evolution of a new type of pilgrimage, that of the Middle Byzantine period, focused on icons (A. Weyl Carr). Research and mapping of pendant icons of the Assumption (fig. 16:2) and Boris and Gleb encolpions revealed two local zones of Old Rus cults of the 12<sup>th</sup>–13<sup>th</sup> cc., with centers in Northern and Southern Rus. Six iconographic types of Boris and Gleb images have been identified, for which a chronological outline is given; the icon is shown as an important factor in the evolution of a new type of pilgrimage. The study questions the widespread notion of depersonification of pilgrimage relics in the Middle Byzantine period.

The reliably dated and well-preserved material for the study of the phenomenon of the Christian pilgrimage in 1000–1400, the time of the evolution of a new type of pilgrimage relics, shows us the 10<sup>th</sup>–14<sup>th</sup> cc. without "confessional boundaries".

## Каменные иконки Южной Руси: утраты и приобретения

*Е.И. Архипова*

*Институт археологии Национальной академии наук Украины, Киев*

Значительное количество известных сегодня науке каменных иконок, найденных в Киеве, на городище Князя Гора и других пунктах Поднепровья, оказалось в собраниях украинских коллекционеров в XIX — начале XX в. Часть их была опубликована, а некоторые известны только по описаниям. В их число входят иконки из раскопок И.А. Хойновского, Н.П. Чернева, Н.Ф. Беляшевского и других, перешедшие со временем в коллекцию Б.И. и В.Н. Ханенко<sup>1</sup>, из коллекции В.В. Тарновского, погибшей во время Великой Отечественной войны, Церковно-археологического музея при Киевской Духовной академии<sup>2</sup>. Сегодня, когда место хранения многих иконок остается неизвестным, эти публикации являются единственным источником информации. Сведения о них, в том числе и об упомянутых в литературе, но не сохранившихся и не опубликованных, вошли в Свод произведений древнерусской мелкой пластики, изданном Т.В. Николаевой в 1983 г., который до сих пор остается самой полной подборкой иконок южнорусского происхождения<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Ханенко Б.И. и В.И. Собрание. Киев, 1900. Табл. XXVII; *Они же*. Древности Приднепровья. Вып. 5. Киев, 1902. Табл. XXXVII; *Они же*. Древности Приднепровья. Вып. 6. Киев, 1907. Табл. XXXVIII; Хойновский И.А. Краткие археологические сведения о предках славян и Руси. Вып. 1. Киев, 1896. С. 182, 184. № 1022, 1036.

<sup>2</sup> *Он же*. Раскопки около великокняжеского двора древнего града Киева в 1892 г. Киев, 1893. С. 34, 35. Табл. XIX, 80; Там же. Краткие археологические сведения о предках славян и Руси. Вып. 1. Киев, 1896. С. 182; Каталог украинских древностей коллекции В.В. Тарновского. Киев, 1898. С. 7. № 31; Петров Н.И. Указатель Церковно-археологического музея при Киевской Духовной академии. Киев, 1897. С. 150. № 4375, 4389; Чернев Н.П. Каменные и глиняные иконки княжеской эпохи // Киевская старина. Т. LXVI. Киев, 1899. С. 93, 94. № 4, 5, 7.

<sup>3</sup> Николаева Т.В. Древнерусская мелкая пластика из камня. XI–XV вв. // САИ. Вып. Е1–60. М., 1983. С. 48–54, 62. Табл. 2–10.

Однако за время, прошедшее после выхода книги Т.В. Николаевой, корпус иконок из Южной Руси пополнился не только новыми археологическими находками. В музеях Киева были выявлены неизданные образки из старых коллекций. В их числе иконка с поясным изображением св. Георгия из с. Триполье<sup>4</sup>, а также три каменных образка из Музея истории города Киева, поступившие туда в 1982 г. из Киевского музея русского искусства<sup>5</sup>. В Музей русского искусства они, вместе с другими иконками (всего 22 каменных образка, каменная печать и литик), были переданы в 1936 г. из коллекции Б.И. и В.Н. Ханенко (Акт от 23.04.1936 г.)<sup>6</sup>. Среди них были такие хорошо известные по публикациям в «Древностях...», как образок со св. Георгием на зелено-красной яшме, сланцевая иконка Распятия и стеатитовая с Иоанном Богословом с Княжей Горы. А также стеатитовые иконки со Спасом Эммануилом, Неверием апостола Фомы из Киева, двухсторонняя каменная иконка со св. Николой и двумя святыми, каменная иконки с поясными изображениями Христа и св. Николы<sup>7</sup>, а также несколько неопубликованных иконок. К сожалению, сейчас в Музее русского искусства этих иконок уже нет. Они были утрачены во время Великой Отечественной войны, когда музеем, открытым для посещения, распоряжалось командование немецкой армии.

В Национальном музее истории Украины хранится не вошедшая в Свод Т.В. Николаевой стеатитовая иконка с Княжей Горы с изображением Христа во гробе (раскопки 1898 г.), ранее находившаяся в музее университета св. Владимира. Она экспонировалась в 1899 г. на выставке XI Археологического съезда, но потом надолго исчезла из поля зрения исследователей<sup>8</sup>. Т.В. Николаева упоминает найденную в Киеве (в старом городе) прямоугольную каменную иконку<sup>9</sup> с изображением двух святых (архидиа-

<sup>4</sup> Пекарская Л.В. Каменная иконка из Триполья // Памятники культуры. Новые открытия. 1988 г. М., 1989. С. 304–307.

<sup>5</sup> В Музей также поступили стеатитовый образок с изображением креста (Ханенко Б.Н. и В.И. Древности Приднепровья. Вып. 6. Табл. XXXVIII, 1318) и двухсторонняя иконка из с. Конончи Черкасской обл. с изображением святого и креста (Они же. Собрание... Табл. XXVII, 309; Пекарская Л.В., Пуцко В.Г. Византийская мелкая пластика из археологических находок на Украине // Южная Русь и Византия. Киев, 1991. С. 132–134. Фото 1–3).

<sup>6</sup> На один образок «з черного камня овальной формы з рельефним зображенням архангела (Візантія XI–XII ст., 2,9×2,3 см)» есть Акт ущерба (№ 2 от 27.01.1951 г.). Благодарю А.А. Крамареву и Э.Т. Карпачеву за предоставленные материалы.

<sup>7</sup> Ханенко Б.Н. и В.И. Древности Приднепровья. Вып. 5. 1902. Табл. XXXVII, 304, 1301–1303; Они же. Древности Приднепровья. Вып. 6. Табл. XXXVIII, 1319, 1324, 1325, 1327.

<sup>8</sup> Архипова Е. Нові знахідки візантійських стеатитових іконок в Україні // Студії мистецтвознавчі. Ч. 3 (7): Архітектура. Образотворче та декоративно-ужиткове мистецтво. Київ, 2004. С. 13–15. Лл. 3.

<sup>9</sup> Инв. № в 4113 (1007).

кона и святителя), также экспонировавшуюся в 1899 г. на выставке XI Археологического съезда в Киеве. По недоразумению она называет ее дважды: один раз как глиняную иконку из университетского музея, а другой — как каменную иконку с изображением Стефана и Василия, также из музея университета св. Владимира<sup>10</sup>. Воспроизведение этой иконки появилось только через сто лет после находки<sup>11</sup>.

Иконка каменная, ее размеры 4,05×4,65×0,65 см, поверхность хорошо полирована. Оформляющая ее узкая рамка закруглена к фону. Рельеф изображения невысокий, складки и детали костюма доработаны тонкой графичной резьбой. Иконка сильно потерта, особенно пострадал рельеф ликов (цвет. табл. XVII, 1). Святые изображены стоящими рядом, один из них (слева) держит в руке кадило, что дает основание видеть в нем архидиакона Стефана. Омофор, украшенный косыми крестами, и благословляющий жест руки другого святого (справа) позволяют думать, что это св. Николай. Т.В. Николаева, ссылаясь на университетский каталог, называет его Василием<sup>12</sup>. В.Г. Пуцко атрибутировал святого справа как Николая, но, следуя описанию каталога выставки 1899 г., где она отнесена к глиняным образкам<sup>13</sup>, включил ее в группу киевских керамических иконок начала XIII в<sup>14</sup>. В. Жишкович датирует иконку XII в<sup>15</sup>. Несколько укороченные пропорции, монументальная трактовка фигур, рельефные с закругленными краями нимбы и тонкая графичная разделка складок подтверждают правильность предложенных датировок и дают основание датировать иконку концом XII — началом XIII вв.

Глиняными ошибочно считали также фрагменты двух иконок с изображением св. Николая<sup>16</sup> и благословляющей руки святого<sup>17</sup> (цвет. табл. XVII, 2), происходящие с Княжей Горы. Не имея возможности изучить их в натуре, эту ошибку повторили Т.В. Николаева и В.Г. Пуцко. Поскольку в «Древностях...»<sup>18</sup> оба фрагмента изображены как части одной иконки, они также рассматривают их вместе<sup>19</sup>. В действительности же, это фрагменты

<sup>10</sup> Николаева Т.В. Древнерусская мелкая пластика из камня. С. 51, 62.

<sup>11</sup> Жишкович В. Пластика Руси-України. X — перша половина XIV ст. Львів, 1999. С. 190; Национальний музей історії України. Фотоальбом. Київ, 2001. С. 38.

<sup>12</sup> Николаева Т.В. Древнерусская мелкая пластика из камня. С. 62.

<sup>13</sup> Каталог выставки XI-го Археологического съезда в Киеве. С. 16. № 210.

<sup>14</sup> Пуцко В.Г. Візантійсько-київські керамічні ікони XIII ст. С. 152. рис. 1, 9.

<sup>15</sup> Жишкович В. Пластика Руси-України. С. 190.

<sup>16</sup> Шифр в 25/1822. Сейчас петля отбита и утрачена.

<sup>17</sup> Обломок хранится среди беспаспортных материалов; шифр вл 1858 (56882). Благодаря зав. сектором отдела археологических фондов НМИУ Ю. Безкоровайную, обратившую мое внимание на публикуемые в статье фрагменты каменных иконок.

<sup>18</sup> Ханенко Б.Н. и В.И. Собрание..., 1900. С. 17, 18. Табл. XXVII, 306.

<sup>19</sup> Николаева Т.В. Древнерусская мелкая пластика из камня. С. 53, № 24. Табл. 4, 2; Пуц-

двух разных каменных (сланцевых?) иконок. У Н.П. Чернева, в коллекции которого первоначально находилась иконка со св. Николаем<sup>20</sup>, она изображена без нижнего фрагмента; их объединили (вероятно, потому что обе иконки вырезаны на камне одной породы) уже после поступления в собрание Ханенко. Камень иконок, однако, разного цвета: образок со св. Николаем коричневатый, а фрагмент с рукой святого — темно-серый, почти черный. Различна толщина пластин — 0,95 и 0,7 см (соответственно). Манера резьбы и высота рельефа также отличаются. На фрагменте с рукой рельеф фигуры святого выше, чем рельеф плеч у св. Николая, а сами фигуры по-разному размещены относительно рамок. Если мысленно продолжить линию плеч св. Николая, то его локти должны вплотную соприкоснуться с рамкой, а рука святого на нижнем фрагменте значительно удалена от нее. Кроме того, размеры фрагмента (2,3×2,5 см) указывают, что он происходит от более крупной иконки, чем иконка со св. Николаем (3,7×3,6 см). Судя по расположению благословляющей руки, линия разлома проходит приблизительно посередине и, следовательно, ширина этой иконки была около 4,6 см, а ширина образка с Николаем — 3,7 см. Несмотря на небольшие размеры фрагмента, характерный жест руки святого с четкой вертикалью указательного и среднего пальцев, выразительный, довольно высокий рельеф и декоративная трактовка складок дают основание датировать иконку, от которой он происходит, не ранее второй половины XII — первой половины XIII вв.

Иконку со св. Николаем, исходя из ее стилистического сходства с глиняной иконкой с изображением Распятия с Княжей Горы, одно время датировали XI в<sup>21</sup>. Сейчас В.Г. Пуцко пересмотрел эту дату в пользу раннего XIII в. Называя стиль киевских керамических иконок «архаическим», он связывал его с процессами, происходящими в византийской каменной пластике начала XIII в., многие произведения которой были ориентированы на образцы XI в<sup>22</sup>. Предложенная им датировка не вызывает возражений. Однако его утверждение, что провинциальный мастер (каким, без сомнения, является резчик этой группы иконок) ориентировался именно на образцы XI в., ничем не обосновано. Непропорциональность фигур, большие носы и круглые, широко открытые глаза, трактовка волос параллельными линиями, схематизм складок говорят, скорее, об утрате традиций классического

ко В.Г. Візантійсько-київські керамічні ікони XIII ст. С. 150. рис. 1, 3.

<sup>20</sup> Чернев Н.П. Каменные и глиняные иконки княжеской эпохи. С. 94. № 6.

<sup>21</sup> Николаева Т.В. Древнерусская мелкая пластика из камня. С. 53; Пуцко В.Г. Киевская скульптура XI в. // *Vyzantinoslavica*. 1982. Т. XLIII. С. 59; Он же. Русская путевая икона XI в. // Памятники культуры. Новые открытия. 1981 г. Л., 1983. С. 204, 205; Он же. Киевская сюжетная пластика малых форм (XI-XIII вв.) // Сборник посвящен на Бошко Бабиќ. Прилеп, 1986. С. 171)

<sup>22</sup> Он же. Візантійсько-київські керамічні ікони XIII ст. С. 150.

византийского искусства XI в., чем об их возрождении. Общее снижение профессионального уровня резьбы каменных икон исследователи относят к концу XII в. (до завоевания Константинополя в 1204 г.), связывая его с уменьшением спроса византийской аристократии на каменные (стеатитовые) иконки и возросшей потребностью в монастырях<sup>23</sup>. Судя по тому, что значительная часть каменных и керамических иконок, найденных на территории Киевской Руси, относится к XII — первой половине XIII вв., местные мастера так же освоили этот вид резьбы только к XII в.

Не опубликован и фрагмент (2,6×2,1×0,95 см) нижнего левого угла прямоугольной иконки из темно-серого сланца<sup>24</sup>, найденный на городище Девичья Гора у с. Сахновка, Черкасской обл. От погрудного изображения фигуры святого, размещенном в углубленном ковчеге, сохранилась лишь часть плеча и правой руки, согнутой в локте и поднятой вверх, вероятно, для благословения. Объемные складки одежды моделированы мягко ложающимися врезными линиями. Рельеф изображения высокий и выразительный. Рамка плоская, разной ширины (от 0,2 до 0,4 см) — сбоку уже, снизу — шире (цвет. табл. XVII, 3). Как и на фрагменте иконки с Княжей Горы, фигура святого не соприкасается с рамкой. Глубокий ковчег, свободное размещение фигуры и линейная трактовка складок, сближают данный образец с другими каменными иконками с Княжей Горы, датируемыми XII — первой половиной XIII вв. (двухсторонний образец со св. Николаем и двумя святыми мучениками, иконки с погрудными изображениями св. Николая и Иисуса Христа<sup>25</sup>). Этим же временем может быть датирован похожий фрагмент (2,35×2,3×0,8–0,7 см) левого нижнего угла иконки из серо-зеленоватого сланца с широкой плоской прямоугольной рамкой и изображением правого плеча святого и согнутой перед грудью руки (цвет. табл. XVII, 4). Место находки его неизвестно<sup>26</sup>.

Из Киева происходит фрагмент (2,1×1,8×0,65–0,5 см) края иконки из стеатита светло-зеленого цвета (рис. 5), найденный на Трехсвятительской улице<sup>27</sup>. Сохранилась узкая, скошенная внутрь рамка, прилегающий к ней валик, украшенный врезными косыми линиями, и частично сбитый рельеф какого-то изображения, возможно, складок одежды, в углублениях которых сохранились остатки позолоты. Вид камня (стеатит), позолота, форма рамки указывают на византийское происхождение этого образца. На стеатитовых иконках валиками, орнаментированными подобным образом, обычно изображали колонки арок, оформляющие композиции со сцена-

<sup>23</sup> Тотев К. Стеатитовая икона «Неверие Фомы» из Красена // *Byzantinoslavica*. Т. LI. Prague, 1990. С. 220, 221.

<sup>24</sup> в-3488/354; с. 58071; с. 20991; 7881.

<sup>25</sup> Николаева Т.В. Древнерусская мелкая пластика из камня. С. 49, 54. Табл. 2, 1, 2; 4, 6.

<sup>26</sup> НМИУ, вл 1859.

<sup>27</sup> НМИУ, вл 1860 (25032).

ми евангельских праздников или фигурами святых. Наиболее популярным этот прием был в XI-XII вв. На это же время указывают скошенный профиль узкой рамки и небольшая толщина пластины. Размер фрагмента и расположение складок (?) позволяют предположить, что это фрагмент довольно крупной пластины с изображением одной или двух евангельских сцен, например, Успения Богородицы. Подобный фрагмент иконки XII в. некогда хранился в коллекции Сигридакиса<sup>28</sup>.

Фрагмент (3,1×2,85×0,5–0,25 см) нижнего правого угла пластины из стеатита серо-черного цвета с изображением ноги и щита святого воина<sup>29</sup>, несомненно, происходит от византийской иконки. Сохранилась нижняя часть подтреугольного щита, левой ноги в поножи и складки длинного по шиколотки плаща. Узкая скошенная рамка имеет многочисленные сколы (цв. табл. XVIII, б). Рельеф изображения невысокий, камень тщательно отполирован. С тыльной стороны поверхность коричневого цвета, неровная. Очевидно, иконка имела оклад. В Музее фрагмент хранится вместе с фрагментами обработанных костей, найденных В.В. Хвойкой на городище у с. Конончи Каневского р-на, Черкасской обл. История исследования этого городища такая же, как и городища на Княжей Горе. Значительная часть предметов с него поступала от местных крестьян-кладоискателей<sup>30</sup>. Однако отношение иконки к этой коллекции не является бесспорным, так как она не входит в число тех 18 фрагментов, которые записаны под этим шифром. Хотя, судя по старому музейному номеру, она поступила в Музей вместе с другими материалами не позднее 1920–1930-х гг.

Судя по форме и расположению поножей и щита, данный фрагмент происходит от иконки, на которой святой воин изображен стоящим анфас с мечом или копьем в правой руке. Левой рукой он опирается на щит, стоящий у левой ноги. Изображения святых воинов в таком иконографическом типе были популярны в византийском искусстве в конце XI-XII вв. Аналогиями киевскому образу является несколько стеатитовых иконок, на которых изображены один, два или три святых воина с щитами такой же миндалевидной формы и такими же поножами. Это очень похожий на киевский, фрагмент нижней части иконки из Лувра, икона со св. Георгием из Ватопедского монастыря на Афоне, иконы со св. Димитрием (или Георгием) и тремя святыми Феодором, Георгием и Димитрием из Херсонесского заповедника, датируемые XI-XII вв.<sup>31</sup> Чаще всего воинов на них

<sup>28</sup> Kalavrezou-Maxeiner I. Byzantine icons in Steatite. Byzantina Vindobonensia. Bd. XV/1, 2. Wien, 1985. P. 166. Pl. 42, 72.

<sup>29</sup> НМИУ, в-619 (57876).

<sup>30</sup> Без имени. Случайные находки. Археологическая летопись // Киевская старина. Т. LXVI. Киев, 1899. С. 38, 39.

<sup>31</sup> Kalavrezou-Maxeiner I. Byzantine icons in Steatite. Pl. 6, 9; 8; 13, 21; Николаева Т.В. Древнерусская мелкая пластика из камня. Табл. 9, 1.

изображают под аркой и с благословляющим Христом в облаке над ними. Этот сюжет, обосновывающий идею божественного происхождения царской власти, стал популярен в искусстве XII в. Не менее часто святых воинов изображают без Христа, как святых-покровителей владельца иконы. Это иконки XI–XII вв. со св. Димитрием (Георгием) из Херсонеса<sup>32</sup> и со св. Георгием из Тырнова<sup>33</sup>.

По пропорциям киевский фрагмент ближе всего иконке из Херсонеса (цвет. табл. XVIII, 7). Высота иконки, от которой он происходит, также могла быть между 8 и 10 см. Хотя нижняя часть херсонесской иконки отбита, их объединяет одинаковая форма поножей, складок и длины плаща, форма рамки, манера резьбы, толщина пластины и даже цвет камня. Такое сходство дает основание предполагать один и тот же источник происхождения этих произведений. Как и иконка из Херсонеса, она может быть датирована XI–XII вв. и отнесена к столичным памятникам.

В Археологическом музее Переяслав-Хмельницкого хранится фрагмент (3,4×3,1×1,1 см) стеатитовой иконки, найденной в 1948 г. в Киеве в Михайловском монастыре<sup>34</sup>. Образок коричневатого-оливкового цвета. Судя по форме фрагмента, это была небольшая прямоугольная пластина с закругленным верхом. Изображение оформляет широкая (0,5 см) гладкая прямоугольная рамка. На углубленном фоне сохранилось изображение средней части фигуры воина и древко копья, которое он держит правой рукой, согнутой в локте и поднятой вверх. Святой одет в кольчугу, короткую тунику и плащ (цвет. табл. XVIII, 8). Изображение выполнено в высоком (до 0,8 см) тонко моделированном рельефе. По подолу тунику украшает широкая кайма с сетчатым гравированным орнаментом между двух рельефных полос.

Судя по полевому шифру — «Мих/48, № 1590 или 1599 (?)», иконка происходит из раскопок Михайловского Златоверхого монастыря в Киеве, проводившихся Киевской археологической экспедицией под руководством М.К. Каргера в 1948 г. В этом году исследования велись на территории Десятинной церкви (южная часть усадьбы Исторического музея) и Михайловского Златоверхого (участок к юго-востоку от Трапезной церкви, примыкавший к месту раскопок 1938 г.). Материалы раскопок 1948 г. были увезены М.К. Каргером в Ленинград. Дневники раскопок хранятся в Институте истории материальной культуры РАН в Санкт-Петербурге<sup>35</sup>, инвентарная опись находок на территории Десятинной церкви, в которую

<sup>32</sup> Там же.

<sup>33</sup> *Тотев К.* Стеатитови икони от Търновоград // *Годишник на музеите от Северна България.* Кн. XIX. Велико Търново, 1993. Табл. 2.

<sup>34</sup> Инв. № А-278.

<sup>35</sup> Архив. Ф. 35. Оп. 1. Д. 101. Дневник М.В. Малевской. С. 1, 2, 14, 18.

включены некоторые предметы из раскопок в Михайловском монастыре — в Институте археологии НАН Украины<sup>36</sup>. Данные о находке иконки отыскать пока не удалось. В Переяслав-Хмельницкий иконка поступила из Института истории материальной культуры вместе с материалами из раскопок, проводимых М.К. Каргером в 1952–1953 гг. в Переяславе Южном<sup>37</sup>.

Незначительные размеры иконки затрудняют поиск аналогий. Иконография мало что дает для датировки: единоличные изображения святых воинов, стоящих, опершись на копьё — одни из наиболее популярных в византийском искусстве (такой хват копья восходит еще к античности). Однако по ряду признаков (цвет камня, широкая плоская рамка и толщина пластины свыше 1 см) иконка принадлежит тому же хронологическому горизонту, что и образок со св. Георгием из с. Триполья Киевской обл., датированный концом XII — началом XIII вв.<sup>38</sup> Иконки с изображениями святых воинов пользовались большой популярностью у верующих как в Византии, так и в странах ее культурного влияния.

Нет никаких данных в литературе и о фрагменте каменной иконки с изображением сцены «Неверие Фомы», найденном Н.Е. Ефимовым во время раскопок Десятинной церкви в 1824 г. Иконка воспроизведена в натуральную величину на рисунке 1826 г. (№ 13), хранящемся в Государственном историко-культурном заповеднике «Московский Кремль»<sup>39</sup>. Ее ширина 4,9 см, верх и низ отбиты. От композиции сохранились изображение Христа по пояс и голова святого Фомы в нимбе. Иисус изображен стоящим у левого края иконы, повернув голову к святому. Правая, согнутая в локте, рука поднята в жесте благословения, левая прижата к груди. Она сохранилась фрагментарно, но, судя по расположению указательного пальца, он указывает на рану. Лицо святого Фомы, обращено к Христу и находится на уровне его груди. Над нимбом святого сохранились три строчки врезной греческой надписи — ΟΑΓΙΩΣ—ΘΟ[Μ?] (цвет. табл. XVIII, 9). Хитон Христа — с квадратным вырезом, гиматий собран на груди мягкими складками, оголив правую руку по локоть. Фигура Христа имеет хорошие пропорции, рельеф изображения тонко моделирован и детализирован. Без сомнения, это работа профессионального византийского резчика, воспитанного на традициях античного искусства. Ее стиль и композиция такие же, как на стеатитовой с позолотой иконке со сценой Уверения апостола Фомы со славянской двустрочной надписью, найденной на Княжей Горе

<sup>36</sup> Каргер, 1948/18.

<sup>37</sup> Благодарю зав. сектором археологии Г.Н. Бузян и научного сотрудника Института истории материальной культуры Академии наук России Д. Ёлшина за помощь в работе.

<sup>38</sup> Пекарская Л.В. Каменная иконка из Триполья. С. 304–307.

<sup>39</sup> КП 44809, гр-2906.

и хранящейся сейчас в Национальном музее в Варшаве<sup>40</sup>. Т.В. Николаева датировала икону первой половиной XII в., а надпись — началом XIII вв.<sup>41</sup> Примечательно, что именно этот вариант сюжета воспроизводит местный мастер и на штампованной керамической иконке, найденной в Переяславе-Хмельницком в начале XX в.<sup>42</sup>

Из Киева происходит еще один стеатитовый образок с таким же сюжетом, но несколько иным решением этой сцены. Иисус здесь изображен в тот момент, когда он, приоткрыв полы гиматия, показывает склоненному над ним апостолу раны на своей груди. Иконку датируют концом XII — началом XIII вв.<sup>43</sup> Кроме названных, известна только одна подобная стеатитовая иконка, происходящая из пещерного монастыря близ с. Красен в Болгарии, датируемая второй половиной XII — началом XIII вв. Сцена на ней размещена на фоне закрытых дверей, а апостол показан уже уверовавшим в воскресение спасителя человечества, в момент, когда он, положив руку на грудь, восклицает: «Господь мой, Бог мой!»<sup>44</sup>.

Сюжет «Уверение апостола Фомы» относится к событиям, подтверждающим реальность Воскресения Христа, которое специально поминается в церкви после Пасхальной недели. Оно довольно поздно, не ранее X в., было причислено к Великим праздникам. Ранние его изображения известны на рельефах из слоновой кости, миниатюрах и монументальных росписях<sup>45</sup>, а также на таком массовом материале как кадила, которые паломники привозили из Святой Земли<sup>46</sup>. Появление в Поднепровье приблизительно в одно и то же время нескольких стеатитовых образков с сюжетом «Уверения Фомы» также можно связать с паломническими реликвиями, приносимыми русскими людьми из «хожений» до святых мест.

Дальнейшая работа по изучению археологических фондов музеев Украины, без сомнения, явится важным звеном в деле изучения миниатюрной скульптуры Древней Руси.

<sup>40</sup> Археологическая летопись южной России. Т. 1. Киев. 1899. С. 106, 107. рис. 1; *Kruk M.P., Sulikowska-Cąska A., Wołoszyn M.* Sacralia Ruthenica. Early Ruthenian and Related Metal and Stone Items the National Museum in Cracow and National Museum in Warsaw. Warsaw, 2006. S. 89. II, 77.

<sup>41</sup> *Николаева Т.В.* Древнерусская мелкая пластика из камня. С. 51.

<sup>42</sup> *Пуцко В.Г.* Киевская скульптура XI в. С. 72–78.

<sup>43</sup> *Ханенко Б.Н. и В.И.* Древности Приднепровья. Вып. 6. Табл. XXXVIII, 1327; *Николаева Т.В.* Древнерусская мелкая пластика из камня. С. 57. Табл. 6, 3; *Пуцко В.Г.* Киевская сюжетная пластика малых форм. С. 175.

<sup>44</sup> *Тотев К.* Стеатитовая икона... С. 216–221.

<sup>45</sup> Там же. С. 218.

<sup>46</sup> *Залесская В.Н.* К вопросу о датировке некоторых групп сирийских культовых предметов // Палестинский сборник. Вып. 23(86): Византия и Восток. Л., 1971. С. 89.

## Stone Icons of Southern Rus: Lost and Found

*Ye.I. Arkhipova (Institute of Archaeology, Ukrainian Academy of Sciences, Kiev)*

Ukrainian museums store many famous stone icons found in Kiev, at Knyazha Gora and other sites in the Dnieper region in the 19<sup>th</sup> — beginning of the 20<sup>th</sup> cc. Only part of the finds has been published, others are known from descriptions. Among those are the artifacts excavated by I.A. Khoinovsky, N.P. Chernev, N.F. Beliashevsky and others, which became part of the collection of B.I. and V.N. Khanenko; articles from the collection of V.V. Tarnovsky which was lost during The Great Patriotic War; from the Church Archeological Museum of the Kiev Ecclesiastical Academy; from the museum of St Vladimir University, and others. The location of many artifacts is unknown (the date sources for those — publications of the end of the 19<sup>th</sup> — beginning of the 20<sup>th</sup> cc. — are listed in the compilation by T.V. Nikolaeva).

The article presents the results of research in museums which allowed publication of some artifacts for the first time, to clarify the descriptions, attribution and dates for many of stone icons, and to suggest analogies. During the last 40 years, small stone icons from the old collections were found in Kiev museums that were not included in the list by Nikolaeva. Among those are: an icon with a waist-length image of St George from Tripolye; three stone icons from the Museum of History of Kiev (transferred in 1982 from the Kiev Museum of Russian Art); a steatite icon with an image of the cross; a two-sided icon from Kononchi in Cherkassy oblast, with an image of a saint and a cross. In 1936, 22 stone icons, a stone stamp and a glass paste icon were given from the B.I. and V.N. Khanenko collection to the city museum, among them were well-known published artifacts: the red-green jasper icon of St George, the slate icon of the Crucifixion and the steatite one of John the Evangelist from Knyazha Gora; steatite icons of the Emmanuel and the Doubting Thomas, from Kiev, two-sided stone icon of St Nikolas and two saints; stone icons with waist-length images of Christ and St Nicholas; several unpublished icons. At present these objects are no longer in the Museum of Russian Art, they were lost during the Great Patriotic War.

The list by T. V. Nikolaeva did not include the steatite icon of the Christ in the Sepulcher, from Knyazha Gora (the 1898 excavations) from the museum of the Saint Vladimir University, which is now in the National Museum of the History of Ukraine together with a rectangular stone icon (Pl. XVII, 1) with an image of an archdeacon and a sanctifier, which was found in the old city of Kiev (NMHU, инв. № в 4113 (1007), no earlier than the end of the 12<sup>th</sup> — first half of the 13<sup>th</sup> cc.). T. V. Nikolaeva first listed it as clay, then as stone icon of Stephen and Basil. The fragments of two icons from Knyazha Gora with an image of St Nicholas and the blessing hand of the saint erroneously referred to as clay (and belonging to one icon) (Pl. XVII, 2) (now in NMHU, инв. № в 25/1822 and undocumented materials; № вД 1858 (56882)). The date of the fragments is not earlier than the second half of the 12<sup>th</sup> — first half of the 13<sup>th</sup> cc (the first fragment was previously dated to the 11<sup>th</sup> c.).

The national Museum of History of Ukraine stores an unpublished fragment of the lower left corner of a rectangular slate icon of a saint (12<sup>th</sup> — first half of the 13<sup>th</sup> cc.) found at Devichia Gora fortified settlement near Sakhnovka village, Cherkassy oblast (№ в-3488/354; c. 58071; c. 20991; 7881) (Pl. XVII, 3). A similar fragment of an icon (Pl. XVII, 4) made of grey-greenish slate (?) can also be dated to that time (NMHU, № вД 1859,

place of discovery unknown). The fragment of the edge of a large light-green steatite icon, probably Byzantine of the 11<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> cc., depicting one or two scenes from the Gospel (The Assumption of the Virgin ?) (Pl. XVIII, 5) was found in Kiev on Trekhsvyatitelskaya street (traces of gilding preserved; NMHU, № вл 1860 (25032)). The fragment of the lower right corner of a grey-black steatite plate (Pl. XVIII, 6) depicting a leg and shield of a warrior saint belonged to a Byzantine icon (Constantinople, end of the 11<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> cc.?) (NMHU, № В-619 (с. 57876); the Kiev fragment is similar to the icon from Chersonese (Pl. XVIII, 7).

Another fragment of a rectangular steatite pectoral (?) icon of the end of the 12<sup>th</sup> — beginning of the 13<sup>th</sup> cc. was found in 1948 during excavations at Mikhailovsky Monastery (Kiev) and is stored in the Archaeological Museum of Pereyaslav-Khmel'nitsky (Inv. № А-278). The icon is rounded at the top; it depicts a warrior saint with a spear, wearing a ring-mail, a short tunic and a cloak (Pl. XVIII, 8). Publications give no data about the fragment of the Doubting Thomas icon which was found by N.Ye. Yefimov during the 1824 excavations at the Tithe (Desyatinnaya) church (Pl. XVIII, 9) (the fragment is now in the Moscow Kremlin Museum, КП 44809, рр-2906). The carving style is in the metropolitan Byzantine tradition of the 12 c. and indicates a professional Byzantine carver, raised in the Classical tradition. In the B.I. and V.N. Khanenko collection there was another steatite icon from Kiev, dated to the second half of the 12<sup>th</sup> — beginning of the 13<sup>th</sup> cc., on which the Doubting Thomas is depicted in a somewhat different manner, for which there are several interesting Byzantine and Rus counterparts. The fact that several steatite icons of the Doubting Thomas appeared in the Dnieper region during a short period of time could be correlated with pilgrimages to the Holy Land and the relics that were brought to Rus by pilgrims.



## Традиции изображения святых на византийских крестах-реликвариях

А.А. Пескова

*Институт истории материальной культуры, Санкт-Петербург*

Византийские в широком понимании этого термина кресты-реликварии, представляющие собой большую, но нечетко дифференцированную группу, до сих пор иногда именовались сирийскими, сиро-палестинскими, ближневосточными или просто крестами Святой земли. Впервые они оказались собраны под одной обложкой и обозначены как византийские в недавно вышедшем из печати каталоге бронзовых крестов-реликвариев, подготовленном Бриджит Питаракис<sup>1</sup>. Новое название отражает не только научную позицию автора каталога, но и наметившуюся среди исследователей последних десятилетий тенденцию к пересмотру взглядов на происхождение и развитие этой категории древностей. В этой связи необходимо коротко коснуться состояния изученности данного типа крестов.

Идея сиро-палестинского происхождения традиции изготовления меднолитых крестов-реликвариев для паломников в Святой Земле возникла еще более ста лет назад, на начальном этапе их изучения, и была поддержана многими исследователями, касавшимися этого вопроса<sup>2</sup>. Зарождение традиции, а в некоторых случаях и основной период бытования,

<sup>1</sup> *Pitarakis B.* Les croix-reliquaires pectorales Byzantines en bronze // Bibliothèque des cahiers archéologiques. Т. XVI. Paris, 2006.

<sup>2</sup> *Dalton O.M.* Catalogue of Early Christian Antiquities and Objects from the Christian East in the Department of British and Medieval Antiquities and Ethnography of the British Museum. L., 1901; *Strzygowski J.* Koptische Kunst. Catalogue gen. du Musée du Caire. Vienne, 1904; *Bock W.L.* Lettre au prince François du Lichtenstein au sujet d'une croix reliquaire byzantine. St. Petersburg, 1906; *Rosenberg M.* Geschichte der Goldschmiedekunst auf technischer Grundlage. Abteilung: Niello. Darmstadt, 1907 *Wulff O.* Altchristliche und Mittelalterliche Byzantinische und Italienische Bildwerke. Bd I. Berlin, 1909; *Кондаков Н.П.* Иконография Богоматери. Т. I–II. СПб., 1914–1915; *Милятев К.* Палестински кръстове в България // Годишник на Народния музей за 1921 год. София, 1922; *King E.S.* The date and provenance of a bronze reliquary cross in the museo Cristiano Vaticano // *Atti della Pontificia Accademia Romana di archeologia*, Sr. III. Memorie. V. II. Roma, 1928. Развернутое обоснование этой идеи представлено в статье Э. Кинга 1928 г.

исследователи относили к VI–VII вв., что не исключало и более широкие рамки использования этих святынь — вплоть до XII в. Долгое время идея сиро-палестинского происхождения таких крестов оставалась ведущей, тем более что до второй половины XX в. специальные исследования в этой области не проводились. Она отвечала представлениям и тех исследователей, которые видели в этих крестах паломнические реликварии для любой реликвии, вывозимой из Святой земли, и тех, кто рассматривал их как исключительные вместилища для частиц древа Честного креста. В 60-е гг. XX в. А. Фролов, изучавший культ реликвий Святого креста, пришел к выводу о максимальной распространенности культа этих реликвий не в раннехристианскую эпоху, а в X–XII вв., что привело к пересмотру датировок ряда ставропок, в том числе и драгоценных крестов-реликвариев<sup>3</sup>.

Новым импульсом к исследованию драгоценных крестов-реликвариев, предназначенных для хранения реликвий Честного креста, стала публикация золотого креста, обнаруженного в Плиске, датированного второй половиной IX–X вв. и созданного, как обоснованно предположила Л. Дончева-Петкова, в одной из мастерских Константинополя<sup>4</sup>. Вслед за этим, сравнительное изучение изображений на драгоценных крестах и ставроптеке Фиески-Морган было проведено Анной Картсонис, также пришедшей к выводу об их константинопольских истоках в постиконоборческий период, не исключая изготовления отдельных экземпляров и в другом крупном центре, таком как Фессалоники<sup>5</sup>. Тезис А. Картсонис о константинопольских истоках драгоценных крестов-реликвариев еще не проецировался на памятники массового культового литья. Однако иконографическая близость, а порой даже тождество композиций на драгоценных и меднолитых крестах-реликвариях с появлением новых памятников становились все очевиднее. Работами А. Фролова, Л. Дончевой-Петковой, А. Картсонис и ряда других исследователей было заложено основание для пересмотра взглядов на происхождение и датировку меднолитых крестов-реликвариев<sup>6</sup>. В то же время, в исследованиях А.В. Банк, А. Грабара, Э. Китцингера, М. Росса и других ученых, не касающихся специально крестов-реликвариев, отстаивалась ведущая роль Константинополя в различных областях византийского искусства. Константинополя как центра, в котором сосу-

<sup>3</sup> *Frolov A.* Le culte de la relique de la Vraie Croix à la fin du VI et au début du VII siècle // *Byzantinoslavica*. 1961. № 22; *Он же.* Les reliquaires de la Vraie Croix. Paris, 1965.

<sup>4</sup> *Dončeva-Petkova L.* Croix d'or — reliquaire de Pliska // *Culture et art en Bulgarie medievale (VIII–XIV s.)*. Bulletin de l'Institut d'archéologie. № 35. Sofia, 1979. S. 74–91; *Дончева-Петкова Л.* Золотой крест-реликварий из Плиски // *Ставрографический сборник. Книга III: Крест как личная святыня.* М., 2005. С. 184–209.

<sup>5</sup> *Kartsonis A.* Anastasis. The Making of an Image. Princeton, 1986. P. 101–125.

<sup>6</sup> Под меднолитыми крестами здесь имеются в виду кресты, отлитые из сплавов на основе меди.

ществовали различные художественные течения, в том числе, и связанные своим происхождением с Востоком.

В России, в силу исторических причин, после Н.П. Кондакова византийскими крестами-реликвариями долгое время практически совсем не занимались<sup>7</sup>, несмотря на значительные собрания таких крестов в музеях и частных коллекциях страны. Поэтому статью Г.Ф. Корзухиной «О памятниках «корсунского дела» на Руси (по материалам медного литья)», опубликованную в 1958 г., можно считать поистине этапной в изучении этой категории древностей, несмотря на то, что «сирийские» энколпионы затрагивались в ней лишь отчасти. Она вернула внимание исследователей культуры Древней Руси к давно забытым, а для нового поколения — к неизвестным памятникам. В этой статье была определена специфика так называемых «сирийских» крестов-реликвариев, отмечено их принципиальное отличие от древнерусских энколпионов и высказано сомнение в истинности общепринятой датировки (VI–XII вв.)<sup>8</sup>.

Дальнейшее серьезное развитие этой темы в традиционном русле получило отражение во многих работах В.Н. Залесской, опубликовавшей большое количество ближневосточных памятников прикладного искусства, в том числе и множество крестов-реликвариев. Ей принадлежат и основные в этой области обобщающие работы. В их основе лежит детальное изучение большого эрмитажного собрания «сирийских» крестов-реликвариев, ставшее частью диссертационного исследования В.Н. Залесской, посвященного сирийскому художественному металлу византийского времени<sup>9</sup>. Одной из важнейших работ является ее статья 1988 г. «Связи средневекового Херсонеса с Сирией и Малой Азией в X–XII вв.», в которой была проанализирована вся накопившаяся к этому времени информация, названы и охарак-

<sup>7</sup> Отдельные попытки сбора материалов и их осмысления предпринимались в связи с необходимостью атрибуции индивидуальных находок византийских крестов, но они не получили отражения в печати. В 1923 г. в ГАИМК прозвучал доклад Н.П. Лихачева «Медные резные и литые кресты византийской эпохи», в 1929 г. — доклад М.А. Тихановой «О Судакском кресте-энколпионе (к вопросу о так называемых сиро-палестинских крестах)» (*Лихачев Н.П.* Материалы к докладу «Медные резные и литые кресты византийской эпохи». 1923 // С.-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 246. Оп. 1. Д. 131; *Тиханова М.А.* Материалы к докладу «О Судакском кресте-энколпионе X в. (к вопросу о так называемых сиро-палестинских крестах)» (хранятся в Отделе славяно-финской археологии ИИМК РАН), 1928–1929).

<sup>8</sup> «Время энколпионов отдельные исследователи определяют по-разному — от VI до XII в. Судя по комплексам, в которых найдены некоторые из них, полагаю, что время их изготовления следует искать ближе к XII, нежели к VI в.». *Корзухина Г.Ф.* О памятниках «корсунского дела» на Руси. По материалам медного литья // ВВ. 1958. Т. XIV. С. 132.

<sup>9</sup> *Залесская В.Н.* Сирийский художественный металл византийского времени и его историческое значение (Вопрос о роли Сирии в прикладном искусстве Византии). Дисс... канд. ист. наук. Л., 1970. С. 155–209.

теризованы основные иконографические типы и технологические группы, в общем виде определены зоны распространения крестов. Наконец, исследовательница акцентировала внимание коллег на предположении о связи мест изготовления «сирийских» крестов-реликвариев с местами почитания отдельных святых, их мучениками<sup>10</sup>.

В 1998 г. в сборнике, посвященном культуре христиан на Востоке, В.Н. Залеская более подробно раскрывает роль мелькитов (православных сирийцев) в возрождении и распространении традиции изготовления крестов-реликвариев, публикует значительное количество памятников из собрания Эрмитажа<sup>11</sup>. К этому времени ею уже были опубликованы кресты из коллекции Русского археологического института в Константинополе, хранящиеся в Эрмитаже<sup>12</sup>.

В 80–90-е гг. XX в. проявляется интерес и к изучению «сирийских» энколпионов, обнаруженных на территории Древней Руси. Редко, но публикуются новые находки, анализируются старые, появляется первый аналитический обзор ближневосточных энколпионов на территории Древней Руси<sup>13</sup>. В 2003 г. выходит каталог древнерусских энколпионов, в котором учтены и находки на Руси византийских в широком понимании крестов<sup>14</sup>. Знаменательно, что уже в обзоре В.А. Куницкого кресты, попавшие на Русь из восточных провинций Византии, названы не «сирийскими», а «ближневосточными». А в каталоге 2003 г. речь идет уже о византийских в широком смысле крестах<sup>15</sup>. Подразумевается, что они включают в себя как общеизвестные и широко распространенные типы рельефных крестов (основной, или «классический» иконографический тип), так и локальные, являющиеся производными вариантами от основного, созданные в Бал-

<sup>10</sup> Она же. Связи средневекового Херсонеса с Сирией и Малой Азией в X–XII вв. // Восточное Средиземноморье и Кавказ IV–XVI вв. Л., 1988. С. 93–104.

<sup>11</sup> Она же. Христиане на Востоке. Мелькиты. Монофиситы. Несториане // Христиане на Востоке. Искусство мелькитов и инословных христиан. СПб., 1998. С. 12–21. Кат. № 31–49.

<sup>12</sup> Она же. Прикладное искусство // Коллекция музея РАИК в Эрмитаже. Каталог выставки. СПб., 1994. С. 113–115. Кат. № 202–232.

<sup>13</sup> Куницкий В.А. Близькосхідні енколпіони на території Південної Русі // Археологія. № 1. Київ, 1990. С. 106–116.

<sup>14</sup> Корзухина Г.Ф., Пескова А.А. Древнерусские кресты-энколпионы. Нагрудные кресты-реликварии XI–XIII вв. // Тр. ИИМК РАН. Т. VII. СПб., 2003. С. 41–59.

<sup>15</sup> Византийскими они названы и в обзоре нагрудных крестов Центральной Европы, осуществленном К. Хорничковой (*Horníčková K. The Byzantine Reliquary Pectoral Crosses in Central Europe // Byzantinoslavica. T. LX. Prague, 1999*). В публикации «сирийских энколпионов» из собрания ГИМ название «византийские» подразумевается (*Асташова Н.И., Сарачева Т.Г. Коллекция сирийских энколпионов в археологическом собрании ГИМ // Sacrum et Profanum II. Религиозное мировоззрение в древнем и современном обществах: праздники и будни. Севастополь; Краков, 2007. С. 19*).

кано-Дунайском регионе, а также сиро-палестинские по происхождению кресты с врезанными изображениями.

Новое представление о византийских крестах сформировалось, во многом, на основе исследований болгарских и румынских археологов, которым в 1990-х гг. удалось выявить типы крестов (преимущественно рельефных), характерных для Балкано-Дунайского региона<sup>16</sup>. Благодаря болгарским археологическим материалам, существенно уточняется и датировка отдельных иконографических типов крестов, как общераспространенных, так и локальных. Появление самых ранних из них датируется концом IX — началом X вв.<sup>17</sup> В исследованиях предлагается решительно отбросить мысль о появлении этой категории древностей в VI в.<sup>18</sup>

Издание монографического исследования Б. Питаракис, включающего обширный каталог памятников (около 700 экз.), в том числе множество крестов, не публиковавшихся ранее, позволяет по-новому взглянуть на многие проблемы связанные с изучением византийских крестов-реликвариев, имея перед глазами почти полный набор иконографических типов крестов и возможность оценить представительность каждого из них<sup>19</sup>. Почти все включенные в каталог кресты, отнесены автором к Константинополю или Анатолии IX–XI вв., а также к Балканам X–XII вв. Исключение составляют

<sup>16</sup> Дончева-Петкова Л. За някои типове кръстове-енколпиони от Добруджа // Добруджа 8 (1991). Варна, 1992а. С. 51–65; Она же. Кръстове-енколпиони от Плевенския музей // Studia Archaeologica. Suppl. II. Sofia, 2002. С. 250–255; Она же. О дате двух типов средневековых крестов-энколпионов // Славяно-русское ювелирное дело и его истоки. Тез. докл. Междунар. науч. конф., посвящ. 100-летию со дня рождения Г.Ф. Корзухиной. СПб., 2006. С. 128–130; Атанасов Г. Християнски паметници от ранносредновековната крепост до с. Руйно, Дуловско // Добруджа. № 8 (1991). Варна, 1992. С. 28–50; Атанасов Г., Йотов В. Кръстове-енколпиони и медальони от ранносредновековната крепост до с. Цар Асен, Силистренско // Добруджа. № 6 (1989). Варна, 1990. С. 86–97; Gudea N., Cosma C. Crucea-relicvar descoperită la Dăbâca. Considerații privind tipologia și cronologia crucilor-relicvar bizantine din bronz, cu figure în relief, descoperite pe teritoriul României // Ephemeris Naposensis. T. VIII. București, 1998. S. 273–303.

<sup>17</sup> Дончева-Петкова Л. За някои типове кръстове-енколпиони от Добруджа; Она же. Кръстове-енколпиони от Плевенския музей; Она же. О дате двух типов средневековых крестов-энколпионов.

<sup>18</sup> К схожим выводам в связи изучением традиции предметов личного благочестия вообще и паломнических реликвий в частности недавно пришел и А.Е. Мусин (Мусин А.Е. Археология «личного благочестия» в христианской традиции Востока и Запада // Христианская иконография Востока и Запада в памятниках материальной культуры Древней Руси и Византии. Памяти Т. Чуковой / Ред. Е.Н. Носов, А.Е. Мусин. СПб., 2006. С.169–170, 175–178) — Ред.

<sup>19</sup> Исчерпывающая полнота предметов массового культового литья в каталогах практически недостижима. Есть неизбежные лакуны и в каталоге Б. Питаракис. Поэтому ссылки на ее каталог в настоящем обзоре дополняются, когда это необходимо, сведениями, собранными автором данной статьи.

единичные древнерусские кресты, попавшие в этот каталог как будто по недоразумению. Таким образом, в каталоге Б. Питаракиса понятие «сирийские» («сиро-палестинские») кресты-реликварии, применявшееся до сих пор, зачастую, ко всему комплексу разнообразных византийских крестов, практически исчезает, во всяком случае, теряет свое прежнее значение. В целом, такая атрибуция вполне соответствует современному состоянию и новым тенденциям в изучении этой категории христианских древностей. Однако нельзя не отметить, что указывая предполагаемое место изготовления того или иного креста, Б. Питаракис имеет в виду не происхождение данной модели, а только возможность изготовления конкретного экземпляра в данном регионе, который лишь иногда совпадает с местом происхождения этой модели креста. Главным центром, где создавались модели бронзовых крестов-реликвариев Б. Питаракис считает Константинополь, откуда «столичные модели из специализированных мастерских экспортировались и имитировались, в том или ином приближении, по всей империи и в соседних регионах»<sup>20</sup>. Главными центрами, в которых сосредоточивались мастерские по изготовлению крестов-реликвариев, исследовательница называет Константинополь и Антиохию, «к которым примыкает сеть мастерских на Эгейском побережье, на побережье Черного моря и Центральной Анатолии»<sup>21</sup>. При этом она выделяет ряд моделей крестов балканского происхождения, производных от столичных моделей, а возможность существования моделей крестов анатолийского происхождения только подразумевается, как можно понять исходя из глубоких традиций металлообработки в этом регионе<sup>22</sup>. Следовательно, детальный анализ продукции ближневосточных мастерских еще впереди. И потому нельзя исключать, что прежнее название — сирийские, возможно, сохранится для какой-то группы ближневосточных крестов-реликвариев с врезанными изображениями, в том случае, если получит достаточно весомое материальное подтверждение в памятниках, обнаруженных на территории Сирии и Палестины. Пока же большая часть находок крестов этой многочисленной группы локализуется главным образом на обширной территории Малой Азии.

В свете этой новой атрибуции исследование состава изображений на византийских крестах-реликвариях с их иконографическими и стилистическими особенностями представляет особый интерес. По составу изображений все византийские кресты-реликварии четко делятся на две большие группы: кресты с традиционной христианской иконографией и кресты с абстрактно-символической иконографией. К первой группе относятся кресты, изображения на которых всякому христианину ясны и без сопроводительных надписей, даже если они выполнены предельно схематично

<sup>20</sup> *Pitarakis B. Les croix-reliquaires pectorales Byzantines en bronze* P. 164, 170.

<sup>21</sup> Там же. P. 178.

<sup>22</sup> Там же. P. 170.

или просто неумело. Ко второй группе относятся те кресты, на которых помещены отвлеченные схематичные изображения святых *орантов*, определяемых только благодаря сопутствующим надписям (исключением в этой группе являются всегда легко и безошибочно узнаваемые, несмотря на их условность, изображения Богоматери с Младенцем), а также разнообразные кресты и крестообразные композиции.

*Первая группа крестов (кресты с традиционной иконографией)* включает в себя различные по форме, размерам, материалу и технике изготовления кресты-реликварии. Их общей иконографической основой являются центральные канонические изображения Распятия (редко Христа Пантократора) и Богоматери (Оранты, Кириотиссы, редко Одигитрии и Ассунты) от простейших одиночных изображений до развернутых сюжетов христологического цикла. Подбор периферийных (сопутствующих) изображений святых ограничивается фигурами предстоящих Богоматери и Иоанна Богослова в рост или погрудно, как части композиции Распятия, Иоанна Предтечи, архангелов Михаила и Гавриила, апостолов Петра и Павла, евангелистов Марка, Матфея, Луки и Иоанна, в исключительных случаях творцов литургии и св. Николая, всецело сопряженными с центральными образами. Благодаря варьированию или даже повторению одной и той же композиционной схемы в сокращенном или развернутом виде на крестах разного размера и формы, изготовленных из медных сплавов или драгоценных металлов, а также благодаря нанесению изображений в различной технике: резьба, рельеф, эмаль или инкрустация, достигается большое разнообразие крестов в этой группе. Однако все они вписываются в единую систему.

Сегодня можно считать общепризнанным, что иконографическими прототипами для большинства бронзовых крестов-реликвариев (в данном случае для крестов выделенной нами первой группы) послужили драгоценные кресты-ставротеки IX–X вв., выполненные из золота или серебра и украшенные инкрустированными чернью многофигурными изображениями. Имеются в виду такие великолепные образцы как крест из Плиски (рис. 1) и Пизы (рис. 2)<sup>23</sup>. Действительно, на бронзовых крестах воспроизводились как многофигурные сцены христологического цикла, так и небольшие трех- или пятифигурные композиции (Распятие с предстоящими — Богоматерь со святыми), аналогичные тем, какие мы видим на драгоценных крестах. К первым относятся такие широко известные бронзовые кресты с инкрустацией, как крест из монастыря св. Екатерины на Синае<sup>24</sup>, створка из

<sup>23</sup> *Dončeva-Petkova L.* Croix d'or — reliquaire de Pliska. Fig. 1–15; *Дончева-Петкова Л.* Золотой крест-реликварий из Плиски. С. 184–209. Рис. 1–15; *Pitarakis B.* Les croix-reliquaires pectorales Byzantines en bronze. Fig. 38, 40.

<sup>24</sup> *Манго М.М.* Византийское искусство и Святая земля // Синай. Византия. Русь. Православное искусство с 6 до начала 20 вв. Каталог выставки. СПб., 2000. рис. 6; *Pitarakis B.* Les croix-reliquaires pectorales Byzantines en bronze. P. 251. № 206.

Херсонеса (рис. 3)<sup>25</sup>, крест Марка Пещерника из Киева<sup>26</sup> и др. А также менее известные створки с рельефными многофигурными изображениями (рис. 4)<sup>27</sup>. Ко вторым относится подавляющее большинство византийских крестов-реликвариев с устойчивой иконографией (Распятие — Богоматерь), представленных многочисленными рельефными и гравированными крестами, а также редкими (единичными) инкрустированными экземплярами. Все их разнообразие вписывается в довольно простую схему, в которой учитываются состав изображений, техника их исполнения и размеры створок<sup>28</sup>, при этом форма створок не принимается во внимание.

Рельефные византийские кресты-реликварии большого и среднего размеров (рис. 5, 6), в большинстве своем практически повторяют иконографическую схему внутреннего золотого креста из Плиски (Распятие с предстоящими — Богоматерь со святыми), с той лишь разницей, что в медальонах на оборотной створке этих крестов около Богоматери изображены, согласно надписям, евангелисты Матфей, Марк, Лука и Иоанн, а не святители Николай, Иоанн, Василий и Григорий.

Кресты *большого* размера (рис. 5), весьма немногочисленны (известно всего 14 экз.) и повторяют эту композицию до мелочей, от изображения Богоматери в типе Кириотиссы до изображения Адамовой головы под Распятием<sup>29</sup>. Этот иконографический тип повторяется и на единичных серебряных и бронзовых крестах-реликвариях с инкрустацией, таких как крест, хранящийся в Москве в ГИМ<sup>30</sup>, створка креста из Враца (Болгария)<sup>31</sup> и некоторые другие.

<sup>25</sup> Залесская В.Н. Часть бронзового креста-складня из Херсонеса // ВВ. 1964. Т. 25. С. 167–175.

<sup>26</sup> Пуцко В.Г. Крест Марка Пещерника // СА. 1987. № 1. С. 217–229; Корзухина Г.Ф., Пескова А.А. Древнерусские кресты-энколпионы. С. 54. Табл. 8.

<sup>27</sup> Корзухина Г.Ф., Пескова А.А. Древнерусские кресты-энколпионы. С. 47. Табл. 5. Кат. I. 1/17; Pitarakis B. Les croix-reliquaires pectorales Byzantines en bronze. P. 194, 195. № 15–18.

<sup>28</sup> Прослеживается следующая группировка крестов-реликвариев по размерам: *большие* — (100–120)×(750–860) мм; *среднего* размера — (70–80)×(50–60) мм; *малые* — (55–70)×(30–35) мм; *миниатюрные* — (40–50)×(20–30) мм.

<sup>29</sup> Корзухина Г.Ф., Пескова А.А. Древнерусские кресты-энколпионы. Табл. 1; Pitarakis B. Les croix-reliquaires pectorales Byzantines en bronze. P. 189–193. № 1–14.

<sup>30</sup> Крест, хранящийся в ГИМ, до недавнего времени публиковался как бронзовый, происходящий из раскопок К.К. Косцюшко-Валюжинича в Херсонесе, или просто из собрания ГИМ (Rosenberg M. Geschichte der Goldschmiedekunst. S. 11. Fig. 14, 15; Залесская В.Н. Часть бронзового креста-складня из Херсонеса. С. 169. Рис. 2, а-б; Искусство Византии в собраниях СССР. Каталог выставки. Т. 2. М., 1977. С. 93. № 567). В новой публикации 2007 г. он назван купленным в Киеве, однако отнесен к серебряным с пометкой «определение материала визуальное» (Асташова Н.И., Сарачева Т.Г. Коллекция сирийских энколпионов в археологическом собрании ГИМ. С. 20. рис. 3).

<sup>31</sup> Дончева-Петкова Л. Бронзов кръст от Враца // Археология. Т. XVII. Кн. 2. София, 1975. С. 60–65, обр. 1.

**Группа I**  
**Кресты — реликварии с многофигурными изображениями**

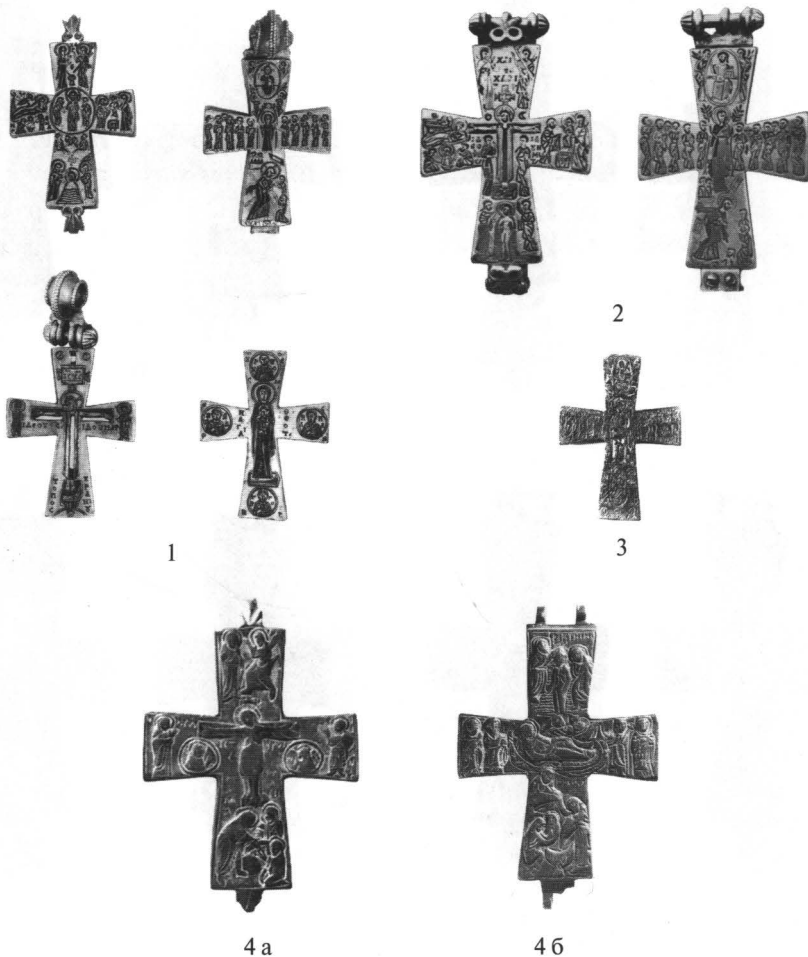


Рис. 1. Золотой с чернью крест из Плиски (по: Pitarakis 2006: fig. 38). Размеры внешнего креста (Плиски I) 4,2×3,2 см.

Рис. 2. Серебряный с чернью крест из Пизы (по: Pitarakis 2006: fig. 40).

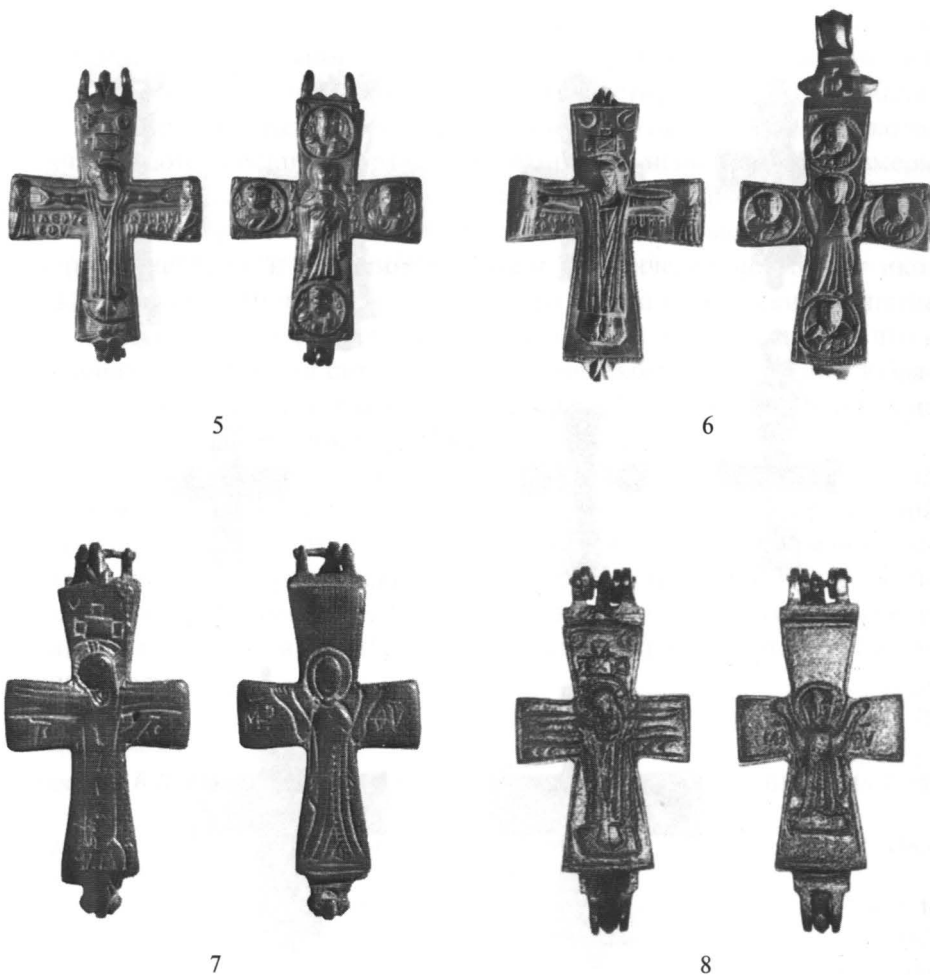
Рис. 3. Бронзовый с чернью крест из Херсонеса (фото из архива ИИМК РАН). Размеры 7,9×5,0 см.

Рис. 4. Бронзовые кресты с рельефными изображениями:

а. Створка из музея Каннелопулос в Афинах (по: Pitarakis 2006, p.195, n°18). Размеры 11,8×9,0 см.

б. Створка из музея Бенаки в Афинах (по: Pitarakis 2006, p.194, n°16). Размеры 14,0×8,9 см.

**Группа I**  
**Рельефные кресты — реликварии основного иконографического типа**



- Рис. 5. Крест большого размера из музея Ватикана (по: Pitarakis 2006, р. 189, n°1). Размеры 12,8×8,0 см.
- Рис. 6. Крест среднего размера из монастыря de Sant Pere de Rodes, Catalogne (Испания) (по: Pitarakis 2006, р.211, n°80). Размеры 10,0×5,5 см.
- Рис. 7. Крест малого размера из Каппадокии (Турция) (по: Pitarakis 2006, р.223, n°120). Размер 6,0×3,0 см (?).
- Рис. 8. Крест миниатюрный из Средиште (Болгария) (по: Pitarakis 2006, р.223, n°121). Размер 4,5×2,1 см (?).

## Группа I

Балкано-дунайские варианты рельефных крестов — реликвариев  
основного иконографического типа

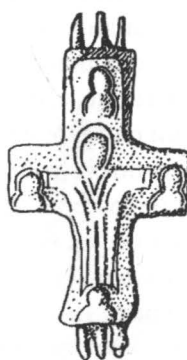
9



10



11



12



Рис. 9. Крест *среднего* размера (Христос в колобии) из района Nyíregyháza (Венгрия) (по: The ancient Hungarians 1996: p. 193, fig. 1). *Размеры* 7,8×4,1 см.

Рис. 10. Крест *среднего* размера (Христос препоясанный) из Национального музея в Белграде (по: Марјановић-Вујовић 1987, с.35, № 20). *Размеры* 7,7×3,8 см.

Рис. 11. Крест *малого* размера (Христос препоясанный) из Veszto (Венгрия) (по: Lovag 1999: п<sup>о</sup>2, р.23, 129, fig. 2.). *Размеры* 7,5×3,5 см

Рис. 12. Крест *миниатюрный* (уменьшенная иконографическая копия балкано-дунайских крестов — реликвариев среднего размера) из Исакчи (Румыния) (по: Gudea, Cosma 1998, p. 288, pl. V, 1 a,b). *Размеры* 4,0×2,5 см (приблизительно)

На рельефных крестах *среднего* размера (рис. 6), самых многочисленных по количеству находок<sup>32</sup>, изображение Адамовой головы отсутствует, а Богоматерь представлена в типе *оранты*. На очень редких *малых и миниатюрных* крестах (рис. 7, 8) представлен сокращенный иконографический вариант — только центральные изображения распятого Христа и Богоматери в типе *оранты*.

Греческие надписи на больших крестах выполнены в выпуклом рельефе, на средних — углубленными линиями. На лицевых створках они, как правило, развернутые ΙΔΕ Ο ΥΣ ΣΟΥ и ΙΔΟΥ Η ΜΗΤΗΡ ΣΟΥ (Ин. 19: 26–27). На оборотных створках больших крестов надписи, именующие Богоматерь и евангелистов, даны полностью Η ΑΓΙΑ ΘΕΟΤΟΚΟΣ, ΟΑΓ ΜΑΤΘΕΙΟΣ, ΟΑ ΜΑΡΚΟΣ, ΟΑ ΛΟΥΚΑΣ, ΟΑ ΙΩΑΝΗΣ, на средних — сокращенно. На лицевых створках крестов среднего размера первоначальная развернутая надпись нередко бывает заменена более простой для исполнителя краткой надписью ΙC ΧC ΝΙ ΚΑ.

Иконографию рельефных крестов среднего размера можно считать основной для византийских крестов-реликвариев, так как именно она не только воспроизводилась на крестах в различной технике (на многочисленных рельефных и гравированных крестах в массовом порядке, а на редких инкрустированных, по-видимому, на заказ), но и послужила основой для выработки различных локальных вариантов, которые стали появляться в Балкано-Дунайском регионе, как показывают исследования Л. Дончевой-Петковой, практически одновременно с крестами основного иконографического типа, то есть не позже рубежа IX–X вв.<sup>33</sup>

Балкано-дунайские варианты крестов-реликвариев этого типа характеризуются полным отсутствием сопроводительных надписей и медальонов — обрамлений вокруг периферийных изображений святых. Крестов *большого* размера среди них нет. Кресты-реликварии *среднего* размера (рис. 9) отличаются от крестов основного иконографического типа добавлением двух погрудных изображений неидентифицируемых святых на верхнем и нижнем концах створки с Распятием, что повлекло за собой некоторое изменение пропорций створок, и отсутствием в этой композиции изображений Крестного древа и символов солнца и луны. Они широко известны по находкам X–XI вв. на поселениях и могильниках этого региона<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> В каталоге Б. Питаракис учтено 100 экземпляров рельефных крестов-реликвариев среднего размера; Л. Дончева-Петкова только на территории Болгарии насчитывает более 50 экземпляров таких крестов (Дончева-Петкова Л. О дате двух типов средневековых крестов-энколпионов. С. 130), многие из которых не вошли в каталог Б. Питаракис.

<sup>33</sup> Дончева-Петкова Л. За някой типове кръстове-энколпиони от Добруджа. С. 51–65; Она же. О дате двух типов средневековых крестов-энколпионов. С. 128–130.

<sup>34</sup> Атанасов Г. Християнски паметници... С. 39. № 41; Gudea N, Cosma C. Crucea-relicvar descoperită la Dăbâca. P. 295, 296.

## Группа I

Балкано-дунайские варианты рельефных крестов — реликвариев  
основного иконографического типа

13



14



15



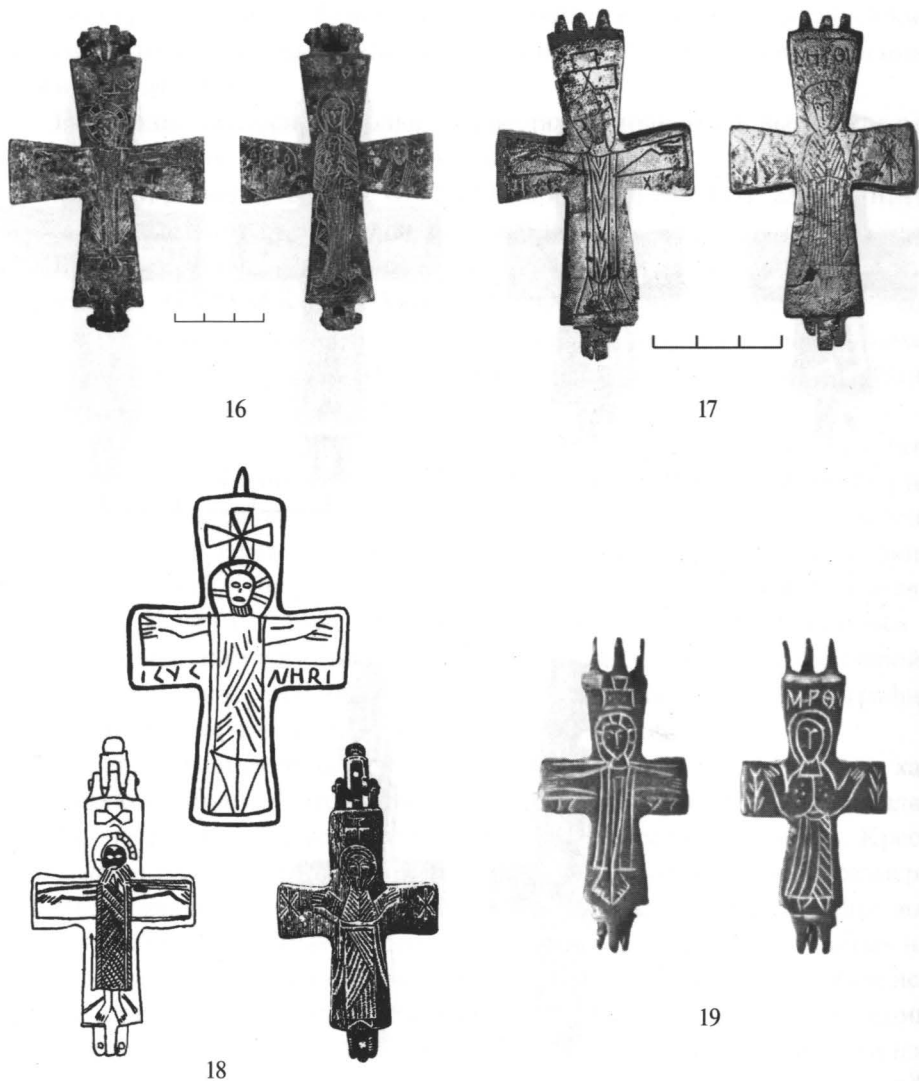
Рис. 13. Крест миниатюрный (Христос в колобии) из могильника Преслав-1 (Болгария) (по: Въжарова 1976, с. 254–256, обр.160, 4 а,б). Размеры 3,3×2,3 см.

Рис. 14. Крест миниатюрный (Христос препоясанный) из Великого Новгорода (по: Корзухина. Пескова 2003, табл. V, кат. № I.1/3). Размеры 4,3×2,7 см.

Рис. 15. Крест миниатюрный комбинированный (рельеф + резьба) из крепости Просек (Македония) (по: Pitarakis 2006, p.234, n°163). Размеры 4,3×2,5 (приблизительно)

## Группа I

## Гравированные кресты — реликвии основного иконографического типа



- Рис. 16. Крест *большого(?)* размера из провинции Токат (Турция) (по: Pitarakis 2006, р. 257, n°221). Размеры  $8,9 \times 7,0$  см.
- Рис. 17. Крест *среднего* размера из Херсонеса (фото из архива ИИМК РАН: ф. 17, д.14, л. 59). Размеры  $8,0 \times 4,5$  см *приблизительно*.
- Рис. 18. Крест *малого* размера из Владимирской губ. (по: Корзухина. Пескова 2003, табл. 13, кат. № I.2/6). Размеры  $5,0 \times 3,5$  см. Для сравнения показан рядом с крестом *среднего* размера того же типа.
- Рис. 19. Крест *миниатюрный* из Национального музея в Белграде (по: Марјановић-Вујовић 1987, с. 43, № 37). Размеры  $5,2 \times 2,4$  см.

В ряде случаев на лицевых створках таких крестов распятый Христос изображен препоясанным (рис. 10)<sup>35</sup>. Датируется этот вариант также X–XI вв.<sup>36</sup> Немногочисленные *малые* кресты представляют собой сокращенный вариант основного иконографического типа с изображениями Христа в колбрии, и небольшого четырехконечного креста над его головой на одной створке и Богоматери в типе *оранты* — на другой (рис. 11)<sup>37</sup>. Исходя из археологического контекста, начало изготовления таких крестов Л. Дончева-Петкова относит к X в., предполагая возможность их бытования и в XI в.<sup>38</sup> Отнести их к продукции балкано-дунайских мастеров позволяют локализация находок и отсутствие сопроводительных надписей.

*Миниатюрные* кресты-реликварии в группе балкано-дунайских крестов весьма многочисленны. Часть из них являются упрощенными иконографическими копиями балкано-дунайских крестов-реликвариев среднего размера (рис. 12), встречаемых в археологических комплексах IX/X–XI вв. как вместе, так и по отдельности<sup>39</sup>. Большая же часть миниатюрных крестов, хотя по составу изображений (Распятие — Богоматерь) и не отличается от основного типа, все же имеет очень заметные самобытные иконогра-

---

В каталоге Б. Питаракис их учтено 20 экз. Румынские исследователи приводят перечень крестов такого типа (Tip I A), включающий 50 экземпляров из 30 мест на территории Румынии, Болгарии, Сербии, Венгрии, Чехии и Словакии (*Gudea N, Cosma C. Crucea-relicvar descoperită la Dăbâca*. P. 295, 296).

<sup>35</sup> Таких примеров известно немного: в каталоге Б. Питаракис зафиксировано 6 экземпляров, не учтено еще 6, в том числе один херсонесский экземпляр из раскопок В.И. Кадеева (*Корзухина Г.Ф. Материалы к работе «Памятники домонгольского медного литья» // НА РА ИИМК РАН, Ф. 77. Д. 14. Л. 59*). Подробнее о крестах этого типа можно прочесть в специальной статье Горданы Марьянович-Вуйович (*Марјановић-Вујовић, Г. Оригинали и копије једне врсте нагрудних крстова реликвијара // Старинар. Т. XL–XLI (1989–1990). Београд, 1991. С. 305–307*). Нельзя не отметить, что этот вариант изображения складчатой набедренной повязки на теле Христа некоторыми исследователями трактуется как короткая опоясанная туника.

<sup>36</sup> *Манева Е. Разкопки на средновековна църква в Кърджали // Археология. № 3. София, 1963. С. 77; Марјановић-Вујовић, Г. Оригинали и копије једне врсте нагрудних крстова реликвијара. С. 305–307; Атанасов Г., Йорданов И. Средновековният Ветрен на Дунав. № 66. Шумен, 1994. С. 28.*

<sup>37</sup> В каталоге Б. Питаракис учтено 8 экземпляров таких крестов, а в статье Л. Дончевой-Петковой упоминается 27 экземпляров, обнаруженных в Балкано-Дунайском регионе, в том числе 20 на территории Болгарии (*Дончева-Петкова Л. Кръстове-енколпиони от Плевенския музей. С. 250, 251. Обр. 1*).

<sup>38</sup> Там же.

<sup>39</sup> *Георгиева С. Кръстове-енколпиони от средновековен Преслав // Изследования в чест на акад. Д. Дечев. София, 1958. Обр. 1, 3, 9; Атанасов Г., Йотов В. Кръстове-енколпиони и медальони... № 15; Атанасов Г. Християнски паметници... № 33, 36, 38; Меламед К. Коллекция средновековни предмети // Годишник на Националния археологически музей. Т. IX. София, 1993. Табл. IV, левый рис.*

фические и стилистические отклонения. Эти кресты представлены двумя иконографическими вариантами. Первый вариант по составу изображений (распятый Христос в колобии — Богоматерь в типе *оранты*) можно соотнести с композиционной схемой основного иконографического типа в его сокращенном варианте, но при этом оба изображения (Христа и Богоматери) крайне упрощены и схематизированы настолько, что если бы не положение рук, они были бы неразличимы (рис. 13). Обращают на себя внимание почти вертикальное положение головы Христа — победителя смерти, а не наклонное как во всех других случаях, а также положение стоп, развернутых в стороны и как бы утвержденных на горизонтальной поверхности. Необычен и характер одеяний Христа и Богоматери, одинаковых, имеющих форму трапеции. В каталоге Б. Питаракис помещено только три таких экземпляра. Л. Дончева-Петкова считает этот вариант одним из самых распространенных (учтено свыше сорока экземпляров) наряду с рельефными же среднего размера крестами основного иконографического типа и относит его к самым древним на территории Болгарии (от конца IX в.)<sup>40</sup>.

Второй вариант миниатюрных крестов (рис. 14) оформлен по той же схеме, но иконография распятого Христа, облаченного не в колобий, а препоясанного лентионом, с косо расходящимися фалдами, и Богоматери в типе *оранты* с необычной трехчастной «коронай» над головой, отличаются большим своеобразием. Таких крестов удалось разыскать более 30 экз., происходящих главным образом с поселений на территории Первого Болгарского царства, жизнь на которых оборвалась не позднее середины XI в. Единичные экземпляры были зафиксированы и на территории Древней Руси — в Новгороде и Чернигове, а также на Северном Кавказе<sup>41</sup>. В каталоге Б. Питаракис такие кресты вообще не учтены, но зато есть один замечательный комбинированный миниатюрный экземпляр (рис. 15), в котором соединены лицевая створка основного иконографического типа с изображением Христа в колобии и оборотная створка балкано-дунайского креста с изображением Богоматери, увенчанной трехчастной «коронай»<sup>42</sup>. Даже на фотографии видно, что они соединены не случайно — формы для отливки обеих створок изготовлены явно одновременно, что является дополнительным аргументом в пользу синхронности бытования византийских крестов основного иконографического типа и производных от них моделей.

Беглый обзор рельефных крестов-реликвариев балкано-дунайского типа показывает, что они, во-первых, представляют собой модификацию

<sup>40</sup> Дончева-Петкова Л. За някои типове кръстове-енколпиони от Добруджа. С. 61, 62. Табл. III, 1, 2.

<sup>41</sup> Пескова А.А. Памятники культового литья балкано-дунайской традиции в древнем Новгороде // У истоков русской государственности. СПб., 2007. С. 268–279.

<sup>42</sup> Pitarakis B. Les croix-reliquaires pectorales Byzantines en bronze. P. 234. № 163.

крестов основного иконографического типа, во-вторых, вместе с ними в иконографию бронзовых византийских крестов-реликвариев привносится новое для них изображение Христа в лентионе. Более того, эти миниатюрные кресты-реликварии послужили образцом для широко распространенных в конце X–XI вв. как в Балкано-Дунайском регионе, так и на территории Древней Руси и Скандинавии, крестов-тельников с новым иконографическим типом Распятия<sup>43</sup>. Отметим также, что в Древней Руси в конце X–XI вв. были известны почти все варианты балкано-дунайских крестов-реликвариев, о чем свидетельствуют, хотя и немногочисленные, археологические находки<sup>44</sup>.

Среди плоских византийских крестов-реликвариев с изображениями, выполненными резьбой, также выделяется значительная группа крестов, которая по составу изображений должна быть отнесена к обозначенной нами первой группе основного иконографического типа. Их композиция следует той же схеме, которую мы видим на крестах основного иконографического типа, но в сокращенном виде вне зависимости от размеров створок: Распятие без предстоящих, Богоматерь без евангелистов (иногда ее изображение фланкируется поясными или погрудными изображениями архангелов, стилизованных кипарисов, звезд)<sup>45</sup>. Богоматерь на всех этих крестах представлена в типе *оранты*. Вариант с Богоматерью Кириотиссой, фланкированной поясными изображениями в медальонах апостолов Петра и Павла, известен в единственном экземпляре (рис. 16)<sup>46</sup>. Как и рельефные кресты-реликварии, они представлены главным образом многочисленными створками *средних* размеров (рис. 17)<sup>47</sup>, немногочисленными створками *малых* размеров<sup>48</sup> (рис. 18) и единичными *миниатюрными* (рис. 19)<sup>49</sup>. Их общим характерным стилистическим признаком является декорирование одеяний Христа и Богоматери сплошной и частой разнонаправленной штриховкой, выполненной очень тонкими неглубокими линиями. Отмечая своеобразие этой группы крестов, исследователи, тем не менее, обычно рассматривали их как единое целое со всеми остальными плоскими крестами с врезанными изображениями, принимая во внимание их стилистическое единство и технику нанесения изображений. В то же

<sup>43</sup> Пескова А.А. Памятники культового литья балкано-дунайской традиции...

<sup>44</sup> Обзору находок балкано-дунайских крестов-реликвариев на Руси предполагается посвятить отдельную статью.

<sup>45</sup> Тип Лингби (Typ Lyngby-3.3.1) по Й. Стекеру (*Staecker J. Rex regum et dominus dominorum. Lund Studies in Medieval Archaeology. № 23. Stockholm, 1999. S. 160–164. Karte 31*).

<sup>46</sup> *Pitarakis B. Les croix-reliquaires pectorales Byzantines en bronze. № 221.*

<sup>47</sup> Там же. № 222–268, 272–286, 289.

<sup>48</sup> Там же. № 269–270, 287–288, 290–291.

<sup>49</sup> Там же. № 293–294.

время параллелизм, прослеживаемый по нескольким направлениям между ними и рельефными крестами основного иконографического типа, позволяет, на наш взгляд, уверенно объединить их в одну группу, связанную своим происхождением с единым крупным церковным, ремесленным и художественным центром, в котором могли работать мастера разных школ, объединяемые общей задачей. Задача, по-видимому, состояла в создании таких моделей крестов-реликвариев, на которых, прежде всего в зримых образах распятого Спасителя и Богородицы, должны были быть запечатлены основы христианского вероучения. Эти энколпии были призваны способствовать тому, чтобы не только любая, пусть ничтожно малая, вложенная в такой крест христианская святыня, давала его обладателю надежду на небесное покровительство и защиту от сил зла, но сам крест создавал постоянное ощущение сопричастности владельца Церкви Христовой. Таким направляющим центром, скорее всего, был Константинополь. Однако в дальнейшем кресты могли изготавливать повсеместно и в весьма отдаленных от Константинополя местах, как показали специальные исследования Л. Дончевой-Петковой, проанализировавшей десятки крестов из раскопок комплекса археологических памятников в с. Одырци, Добричко-Толбухинского окр. (Болгария)<sup>50</sup>. Ареал этих гравированных крестов-реликвариев столь же широкий, как и ареал рельефных крестов основного иконографического типа, охватывает территорию от Средиземноморья на юге до Дании на севере, простираясь к востоку и северо-востоку в земли Малой Азии, в Херсонес, в древнерусские земли. Время их широкого бытования — X–XI вв., определяется в основном по находкам таких крестов в археологических памятниках Первого Болгарского царства<sup>51</sup>. Находки крестов этого типа в слоях XII–XIII вв., как, например, в Херсонесе<sup>52</sup>, могут свидетельствовать как о долгой жизни конкретных экземпляров, так и том, что кресты этого типа могли продолжать изготавливать, по крайней мере, в течение еще одного столетия.

Существенным, на наш взгляд, признаком, указывающим на происхождение из единого центра рельефных и гравированных крестов-реликвариев основного иконографического типа, является и общая для них форма реберчатого оглавия. Такие оглавия обычно встречаются в комплекте с рельефными крестами византийского круга, тогда как для крестов с врезанными изображениями святых *орантов* (то есть для крестов второй груп-

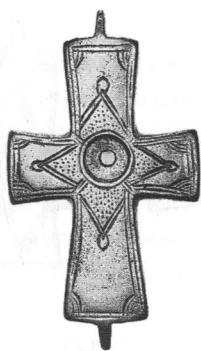
<sup>50</sup> Дончева-Петкова Л. Проблеми при производството на кръстове-енколпиони (материали, технологии, ателиета) // Археология. Т. XXXIV. Кн. 4. София, 1992б. С. 2, 3, 8, обр. 1, 2.

<sup>51</sup> Она же. За някои типове кръстове... С. 52–58. Табл. I, 1–2; Она же. О дате двух типов средневековых крестов-энколпионов. С. 129, 130.

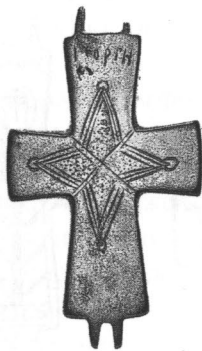
<sup>52</sup> Византийский Херсон. Каталог выставки. М., 1991. С. 164. Кат. №172; Корзухина Г.Ф. Материалы к работе «Памятники домонгольского медного литья». Л. 59.

## Группа II

## Кресты - реликварии с абстрактно-символическими изображениями



20



21



22



23 а



23 б

Рис. 20. Крест или крестообразная композиция. Национальный музей в Будапеште (по: Lovag 1999, fig. 14 a,b). Размеры 8,2×4,6 см.

Рис. 21. Богородица в позе оранты, Киев (по: Корзухина. Пескова 2003, с. 54, табл. 10, кат. № I.2/10). Размеры 6,3×4,2 см.

Рис. 22. Богородица с Младенцем перед ней, Княжа гора под Каневом (фото автора). Размеры 6,7 (8,0 с петлями)×4,5 см.

Рис. 23. Створки с изображением св. Георгия :

а. Смела Киевской губ. (по: Корзухина. Пескова 2003, с. 55, табл. 10, кат. № I.2/17). Размеры 7,1×4,8 см.

б. Кол. Бобринского в собрании ГРМ в Петербурге (по: Корзухина. Пескова 2003, 58, табл. 10, кат. № I.2/28). Размеры 6,8×4,5 см.

## Группа II

## Кресты - реликварии с абстрактно-символическими изображениями



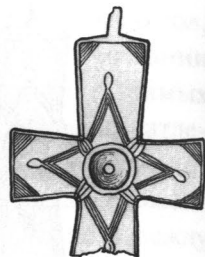
24 а



24 б



25



26



27

Рис. 24. Створки с изображением св. Стефана:

а. Британский музей («из Смирны») (по: Dalton 1901, p.113, № 559).

б. Национальный музей истории Украины, «сирийская коллекция» Ханенко (фото НМИУ). Размеры 7,0 (10,8)×4,8 см.

Рис. 25. Крест с изображением крестообразной композиции и св. Иоанна. Эшнак Эриванской губ. (Армения). Фото из архива ИИМК РАН: ф. 77, д. 14, л. 78.

Рис. 26. Кресты с изображениями Богоматери с Младенцем и боковыми погрудными изображениями святых. Из собрания Гос. Эрмитажа (по: Залесская 1998, № 36) Размеры: 10,0×6,0 см.

Рис. 27. Крест с центральным погрудным изображением Христа (?) в медальоне и четырех полуфигур святых на концах створок (Деисис?) (по: Lovag 1999, № 15). Размеры 7,8×4,1 см.

пы, речь о которых пойдет далее) более характерны оглавия в виде гладкой цилиндрической или биконической бусины. Оглавия балкано-дунайских крестов с рельефными изображениями иногда имеют форму биконической бусины, окаймленной по бокам крупными кольцевыми валиками.

*Вторая группа византийских крестов-реликвариев (с абстрактно-символическими изображениями)* включает в себя подавляющее большинство крестов, довольно единообразных по форме и размерам, с чрезвычайно стилизованными плоскостными изображениями святых, как правило, в позе *орантов*, с утрированными чертами лица и пропорциями фигур в обильно декорированных одеяниях. Изображения нанесены, чаще всего, глубоко врезанными линиями<sup>53</sup>. Именно к ним, в первую очередь, обычно относят определение «сиро-палестинские» кресты. Они выполнены с применением сравнительно небольшого набора отработанных, многократно варьируемых технических и изобразительных приемов, поэтому встретить среди них тождественные экземпляры удается нечасто. Но можно выделить группы крестов, изготовленных одним мастером (или в одной мастерской). Наряду с многочисленными, мастерски выполненными крестами, нередко встречаются очень примитивные изображения, нанесенные неопытной рукой.

Состав святых, изображаемых обычно на крестах этой группы в рост в позе *орантов* или погрудно в медальонах, заметно отличается (если судить по сопутствующим надписям) от состава святых на крестах первой группы и, прежде всего, почти полным отсутствием в ней канонического изображения Распятия. Встречаются лишь редкие изображения фигуры святого с простертыми горизонтально руками, без малейших признаков Крестного древа, без крестчатого нимба, иногда и без надписей. Чаще всего, на створках этих реликвариев изображался Крест (или крестообразная композиция) (рис. 20), а также Богоматерь в позе *оранты* (или Богоматерь с Младенцем перед ней) (рис. 21, 22) и святые Георгий (рис. 23) и Иоанн (рис. 25). Немного реже встречается св. Стефан (рис. 24) и архангел Михаил, за ними (по частоте встречаемости) святые Петр, Николай, Феодор, Никита и др. Изредка, среди почти одинаковых святых *орантов*, попадают изображения, сопровождаемые монограммой IC XC. Только изображения Богоматери, а также святых Георгия, Иоанна, Стефана и Николая дополняются иногда боковыми погрудными изображениями святых Петра и Павла, Петра и Иоанна, двух архангелов (рис. 26), а центральное погрудное изображение Христа в медальоне — четырьмя полуфигурами святых на концах створок (рис. 27). Таким образом, состав святых, изображаемых на крестах этой группы, в основном не выходит за рамки широко почитаемых вселенских святых. Однако совершенно очевидно предпочтение изображений Креста

<sup>53</sup> Среди них есть небольшая количественно группа крестов с изображениями святых, выполненными в реалистической манере с соблюдением правильных пропорций, которые не рассматриваются в настоящей статье.

и образа Богородицы (с Младенцем или без него), а также отсутствие на их створках среди основных изображений канонической композиции Распятия, что, возможно, имеет догматическую подоснову.

Сочетание и размещение изображений на парных створках крестов-реликвариев (лицевой и оборотной), на первый взгляд, выглядит произвольным. Но при ближайшем рассмотрении прослеживается преимущественное сочетание изображений Креста и Богородицы (с Младенцем и без него), Креста и святого *оранта*, двух Крестов (или крестообразных композиций), двух святых *орантов*. При этом Крест помещался, чаще всего, на лицевую сторону<sup>54</sup>.

Изображения святых, даже очень близкие между собой по общему облику, бывают подписаны различными именами, включая Христа и Богородицу. Соответственно, изображения, подписанные именем одного и того же святого, могут заметно отличаться друг от друга (рис. 23, 24). Надпись, как правило, размещена на верхнем конце створки над головой святого. В отдельных случаях «универсальное» изображение святого дополняется атрибутами именно того святого, чьим именем оно подписано (подобие омофора с крестами, символическое изображение епископского посоха у святителей, кадило у св. Стефана и др.). Иногда эти атрибуты не вполне соответствуют поименованному святому. Нечасто, но встречаются и неподписанные изображения святых *орантов*.

При недифференцированном подходе к этой группе крестов их ареал представляется в целом столь же широким, как и ареал крестов основного иконографического типа, но с более плотным распределением находок на территории Малой Азии. Особенно ясно это стало после изысканий Б. Питаракиса, существенно пополнивших корпус источников по этой теме именно анатолийскими по происхождению крестами, не публиковавшимися ранее. По мнению Питаракиса, в настоящее время количество известных крестов-реликвариев с врезанными изображениями крестов и святых равнозначно количеству крестов с каноничным изображением Распятия, если не превосходит его<sup>55</sup>. Утверждение это не бесспорно, тем более, если принять во внимание значительное количество неучтенных ею рельефных крестов с Распятием в Балкано-Дунайском регионе (что неизбежно в таком деле, но отнюдь не умаляет ценности каталога). В данном случае более важно свидетельство широкой распространенности крестов-реликвариев с изображениями крестов и святых и их преимущественной концентрации на территории Малой Азии, что влечет за собой пересмотр взглядов на их происхождение и, по-видимому, отказ от общего для всей группы определения «сиро-палестинские», как уже было сказано выше.

<sup>54</sup> Подразумеваем, что лицевая створка имеет по одной петле сверху и внизу, оборотная — по две.

<sup>55</sup> *Pitarakis B. Les croix-reliquaires pectorales Byzantines en bronze. P. 17.*

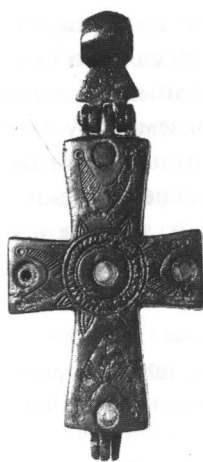
**Группа II**  
**Балкано-дунайские варианты крестов — реликвариев**  
**с абстрактно-символическими изображениями**



28



29



30

Рис. 28. Христос орант, без надписей, изображен углубленными линиями. Orosháza (Венгрия) (по: Lovag 1999, № 13). Размеры 7,9×4,5 см.

Рис. 29. Святой орант, без надписей, изображен в смешанной технике (рельеф + резьба). Перперикон (Болгария) (по: Овчаров 2005, фото на с. 60). Размеры предположительно (7,0–7,5)×(4,5–5,0) см.

Рис. 30. Возможный прототип для балкано-дунайских крестов с изображением Христа оранта. Херсонес. (Фото из архива ИИМК РАН: ф. 17, д. 14). Размеры 10,2×4,5 см.

В то же время значительная часть находок крестов этой группы локализуется в европейской части Византийской империи. Находки таких крестов на европейской территории (главным образом опять же в Балкано-Дунайском регионе) зачастую отличаются от малоазийских крестов уровнем мастерства изготовления. Они производят впечатление подражательных изделий, что указывает на возможность местного исполнения. Однако один только уровень мастерства изготовления креста не является решающим в определении места его изготовления, поскольку среди ближневосточных (по месту обнаружения) крестов также встречаются изделия разного уровня. Тем не менее, среди них отчетливо выделяется своеобразная группа крестов (более 20 экз.) с однотипными неподписанными изображениями святых *орантов* (рис. 28)<sup>56</sup>. Исходя из стилистики изображений, эти кресты обычно относят к «сирийским», однако все они без исключения были обнаружены на европейской территории или хранятся в европейских музеях. Иконографически к ним очень близки еще 8 подобных крестов, тоже найденных на территории Болгарии (и изготовленных, по-видимому, там же), но отличающихся смешанной техникой исполнения: рельефное изображение головы святого, отлитое вместе со створкой, слегка доработано резцом, тогда как фигура святого в целом выполнена резьбой (рис. 29)<sup>57</sup>. В отдельных случаях крестчатый нимб святого указывает на намерение мастера изобразить в нем Христа<sup>58</sup>. Исходным образцом для этой группы крестов мог послужить крест, подобный экземпляру, найденному в Херсонесе, с мастерски выполненным и надписанным изображением Христа Оранта на одной из створок (рис. 30)<sup>59</sup>. Болгарские находки крестов такого типа, по наблюдениям Л. Дончевой-Петковой, датируются XI в., точнее не ранее второй его половины, так как отсутствуют на поселениях, жизнь на которых прекратилась в 30–40-е гг. XI в.<sup>60</sup> Свободное место над головой святого, не занятое надпи-

<sup>56</sup> *Pitarakis B.* Les croix- reliquaires pectorales Byzantines en bronze. № 557–566. В двух случаях кресты подписаны, но очень неумело (Там же. № 557–558).

Помимо 10 крестов, учтенных в каталоге Б.Питаракис, такие кресты известны по находкам в Охриде, Хасково, Преславе, Ст. Загоре, Евксиновграде, Виктории (окр. Нуфэру), а также в музейных собраниях Софии и Тулы.

<sup>57</sup> *Дончева-Петкова Л.* Проблеми при производството на кръстове-енколпиони. С. 5, обр. 9; *Она же.* Кръстове-енколпиони от Плевенския музей. С. 251, 252, обр. 2; *Илинкина В.* Развитие на цветната металлургия в Кюстендил от античността до средновековието // Приноси към Българската археология. София, 1992. С. 220, обр. 1; *Миятев К.* Палестински кръстове в България. С. 42, 67, 68; *Овчаров Н.* Хроника священного города Перперикона. София, 2005. Фото на С. 60; *Петров И., Славова М.* Кръстове-реликварии от фонда на исторически музей Хасково // Известия на Исторически музей Хасково. 2004. № 2 (2003). С. 219, обр. 4.

<sup>58</sup> *Pitarakis B.* Les croix-reliquaires pectorales Byzantines en bronze. № 562; *Петров И., Славова М.* Кръстове-реликварии от фонда на исторически музей Хасково. С. 219, обр. 4.

<sup>59</sup> *Залеская В.Н.* Христиане на Востоке. С. 40. № 43.

<sup>60</sup> *Дончева-Петкова Л.* Кръстове-енколпиони от Плевенския музей. С. 251, 252, обр. 2.

стью, рассматривается как свидетельство того, что эти кресты изготавливались для массового потребителя, чтобы можно было вписать по желанию покупателя имя его небесного покровителя<sup>61</sup>. Данную группу крестов, исходя из вышеуказанных особенностей и локализации, можно вполне рассматривать как балкано-дунайскую реплику на ближневосточные (возможно, анатолийские) кресты с врезанными изображениями. При дальнейших, несомненно, очень актуальных исследованиях крестов с врезанными изображениями, возможно, будут выделены и другие локальные группы.

Б. Питаракис датирует ближневосточные кресты-реликварии с врезанными изображениями святых *орантов*, крестов и крестовидных композиций XI в., не исключая и X в.<sup>62</sup> В Балкано-Дунайском регионе такие, очевидно привозные, кресты встречаются в археологическом контексте X–XI вв.<sup>63</sup>, то есть они здесь бытовали, по-видимому, одновременно с крестами основного иконографического типа и могли послужить образцом для выработки к концу XI в. местных балкано-дунайских реплик (рис. 28, 29), о которых было сказано выше.

При сопоставлении двух выделенных групп крестов-реликвариев (с традиционной иконографией и с абстрактно-символической иконографией) обнаруживается не только очевидное, бросающееся в глаза стилистическое отличие, но и принципиально разное иконографическое решение. Если в первой группе используется строго ограниченный набор чтимых образов, отражающих основы вероучения, то во второй группе круг изображаемых святых (если судить по именуемым надписям) намного шире, а их сочетания (парность), на первый взгляд, выглядят произвольными. Иконография образов и композиций на крестах первой группы имеет многочисленные параллели во всех областях восточно-христианского искусства от храмовой монументальной живописи до книжной миниатюры и литургических сосудов. Иконография условных образов святых *орантов*, запечатленных на крестах второй группы, повторяется лишь на процессионных и осеняльных крестах, выполненных из медных сплавов в такой же технике; известны также отдельные примеры нанесения сходных изображений на предметы утилитарного назначения (дверные накладки, пряжки и др.)<sup>64</sup>. Б. Питаракис связывает появление этих необычных крестов-реликвариев с глубоким проникновением традиции в простонародные слои византийского общества «благодаря евхаристической традиции и монашеской среде»<sup>65</sup>. Принимая это как объяснение и как рабочую гипотезу, хочется все же отметить, что ее обоснование требует дальнейшего развития.

<sup>61</sup> Там же. С. 251.

<sup>62</sup> *Pitarakis B.* Les croix-reliquaires pectorales Byzantines en bronze. P. 108.

<sup>63</sup> *Дончева-Петкова Л.* Кръстове-енколпиони от Плевенския музей. С. 251.

<sup>64</sup> *Pitarakis B.* Les croix-reliquaires pectorales Byzantines en bronze. Fig. 89, 91.

<sup>65</sup> Там же.

## Traditional Images of Saints on Byzantine Reliquary Crosses

A.A. Peskova (*Institute on the History of the Material Culture,  
Russian Academy of Sciences, St Petersburg*)

Byzantine (in the wide meaning of the word) reliquary crosses comprise a large, inexplicitly differentiated group, which, so far, has customarily been called Syrian, Syrian-Palestinian, Near Eastern and, simply, crosses of the Holy Land. For the first time they were brought together under one cover, and labeled as Byzantine, in the catalogue of bronze reliquary crosses by Brigitte Pitarakis. The new name reflected not only the scientific attitude of the author, but also the tendency of the last few decades to reexamine the origin and evolution of the artifacts in question.

The idea of Syrian-Palestinian origin of the tradition of manufacturing copper mould reliquary crosses for pilgrims appeared at the early stage of their research and remained undisputed for decades. The emergence of the tradition was dated to the 6<sup>th</sup>-7<sup>th</sup> cc., even though the infrequent archaeological finds of the crosses were dated as belonging mostly to the 10<sup>th</sup>-12<sup>th</sup> cc. Thus, very wide chronological boundaries were assumed: 6<sup>th</sup>-12<sup>th</sup> cc. Some researchers were of the opinion that the crosses were reliquaries for any relics from the Holy Land, whereas others interpreted them as cists for relics of the True Cross. In the 1960s — 1980s, the works of A. Frolov, L. Doncheva-Petkova, A. Kartsonis and other researchers studying precious staurothekes established the basis for reexamining the origin and dating of the copper mould reliquary crosses, which have a similar iconography.

During the last decades, the number of Byzantine reliquary crosses found on the European territory of the former Byzantine Empire, including the ones found during excavations, increased substantially. The archeological context of the finds allowed reexamination many of the traditional views. In the 1900s, Bulgarian researchers began to identify local groups of crosses that existed mostly on the territory of the First Bulgarian Kingdom at the end of the 9<sup>th</sup> — first half of the 11<sup>th</sup> c. along with imported crosses of the generally widespread types. Part of the crosses belonging to the generally widespread types proved to have been manufactured in the Balkan-Danube region by local craftsmen who copied imported items.

By the time when the work by B. Pitarakis was published, not only a considerable amount of new materials had accumulated, but also a clear understanding arose that the «Syrian-Palestinian» bronze reliquary crosses, widespread throughout the Byzantine world, were quite heterogeneous in imagery and origin. As a result, after a hundred years of study, they acquired the more correct title of Byzantine, which changed also the attribution of individual groups of crosses. In the catalog, B. Pitarakis referred almost all the crosses to Constantinople, or 9<sup>th</sup>-11<sup>th</sup> cc. Anatolia, and to the Balkans of the 10<sup>th</sup>-12<sup>th</sup>, and the term «Syrian» («Syrian-Palestinian»), frequently used before as the title for the entire assemblage of various Byzantine crosses, was practically discarded (at least in its original meaning). This attribution is in accord with the contemporary state of research and with the new tendencies in the study of this category of Christian antiquities. Nonetheless, the earlier term could be used for Near Eastern reliquary crosses with incised images, if there is material evidence from sites in Syria and Palestine, since so far most of the crosses belonging to this large group have been found on the wide territory of Asia Minor.

In the light of this new attribution, the images on Byzantine reliquary crosses, their iconographic and stylistic features are of especial interest.

The imagery of the Byzantine reliquary crosses clearly divides them into two large groups: crosses with traditional Christian iconography and crosses with abstract and symbolic iconography. The first group comprises crosses the images whereon would be clear to any Christian without accompanying inscriptions, even if the images are extremely schematic or simply inexpert. The second group includes the crosses with abstract schematic images of the Holy Oranta, which can be identified only through the accompanying inscriptions (the exceptions are the easily identifiable images of the Blessed Virgin and the Child), and also various cruciform compositions.

The first group of crosses (with traditional iconography) includes reliquary crosses which vary in shape, size, material, and manufacturing technique. Their common iconographical base is the central canonic images of the Crucifixion (rarely Christ Pantokrator) and the Blessed Virgin (Oranta, Kyriotissa, rarely Hodegetria and Assunta), from the simplest single images to extended themes of the Christological cycle. The selection of peripheral (accompanying) images of saints is limited to the figures (full-length, or upper body) of the Blessed Virgin and John the Evangelist (as part of the Crucifixion composition), John the Baptist, the Archangels Michael and Gabriel, the apostles Peter and Paul, the evangelists Mark, Matthew, Luke and John (in exceptional cases — creators of liturgy and St Nicholas). Because of the variation or even repetition of the same compositional outline in an abbreviated, or expanded form on the crosses of different size and shape, made from copper alloys or precious metals, and also because of the use of different techniques (engraving, relief, enamel, incrustation), the crosses in the group are very diverse. However, all of them fit into a unified system.

The most widespread crosses in this group are those with an image of the Crucifixion (Christ in colobium) with Our Lady and John the Evangelist on the front side, and Our Lady with the four evangelists in medallions and Greek inscriptions on the reverse. This iconographic type was identified as the main one, since it is present (in the full or abbreviated variant): (1). In all the technological groups of the crosses, (2). On the crosses of all standard sizes, (3). It served as the prototype for the local variants of crosses of the Balkan-Danube circle.

At present it has been acknowledged that precious staurotheke crosses of the 9<sup>th</sup>–10<sup>th</sup> cc., made in Constantinople workshops from gold or silver and decorated with niello multi-figured images, served as iconographic prototypes for most of the reliquary crosses (in this case for crosses of the herein identified first group). The crosses from Pliska and Pisa are magnificent specimens. The common source of their iconography can be found in the revered canonic images that were encountered in all the spheres of Byzantine art of the post-iconoclastic period. Constantinople appears to have been the center that organized and directed the evolution of this tradition.

The second group of crosses (with abstract and symbolic iconography) includes only flat reliquary crosses on which the images are made, as a rule, with deeply incised lines. These comprise the crosses with «universal» stylized images of the Holy Oranta-type with exaggerated facial features and distorted body proportions, identifiable only through the accompanying Greek inscriptions, and also various cruciform compositions. The crosses of this group usually depict the widely revered ecumenical saints. However, it is evident that preference was given to the image of the Mother of God (with the Child or without) and the Cross; one should also note the absence of canonic Crucifixion among the main images, for which there may have been doctrinal reasons. There seems to be no strict order

in the distribution of the images on the front and back leaf, in the combination (or pairs) of the images and in the standardization of the sizes of the leaf. However, sometimes there was a tendency to depict the Cross primarily on the front leaves, or to repeat the same combination of images: Cross-Blessed Virgin and the Child; Cross — Blessed Virgin Oranta; George (or John) — Blessed Virgin Oranta; Archangel Michael — St Nikita, and some others.

It is primarily to this group of crosses that the name «Syrian-Palestinian» was applied. However, their finds are concentrated mainly in Asia Minor, hence the possibility of their Anatolian origin. A significant proportion of the crosses of this group were found in the European part of the Byzantine Empire. Individual finds on European territory (mainly in the Balkan-Danube region) often differ from those of Asia Minor only in the level of craftsmanship and gave the impression of imitation articles. Sometimes it is possible to identify entire series of such imitations, which, together with their localization solely in the Balkan-Danube region, indicates the possibility of local manufacture. We can reliably identify at least two quantitatively small groups of crosses which can be considered as Balkan-Danube replicas of Near Eastern (possibly Anatolian) crosses with incised images. Further study of crosses with incised images is important, and could identify other local groups.

Besides stylistic difference, comparison of the two groups of reliquary crosses reveals their principally different iconographic organization. Whereas the first group uses a strictly limited set of revered images which reflect the basic tenets of the faith, in the second group the circle of the portrayed saints (as indicated by inscriptions) was much wider, and their combinations (or pairs) appear at the first glance to be random. The iconography of the images and compositions on the crosses of the first group had numerous parallels in all spheres of the Eastern Christian art, from monumental church painting to book miniatures and liturgical vessels. The iconography of the conventional images of the Holy Oranta on the crosses of the second group is repeated only on processional and blessing crosses made of copper alloys in the same technique and by the same craftsmen; individual examples of similar images on utilitarian objects (finger plates, buckles, etc.) are also known. The origins of this iconography remain unclear. B. Pitarakis connects the appearance of these unusual reliquary crosses to the deep penetration of the tradition into the layers of Byzantine populace (the hypothesis calls for further research).

## An Example of Anchoritic Monasticism in the Balkans: the Monastery Complex at Kaludra near Berane

Danica Popović

*Institute for Balkan Studies, Belgrade;*

Marko Popović

*Archaeological Institute, Belgrade*

At the conference devoted to the current state of medieval studies and, especially, to the future and possible directions of further research in the field in the new millennium, held at the University of Illinois, Urbana, in late 2003, Alice-Mary Talbot closed her contribution in the following way: «One of the attractions of the field for Byzantine researchers is the opportunity for new discoveries, whether unpublished manuscripts or unexcavated monasteries — what Michael McCormick has termed the «scholarly gold mine» of Byzantium. I am hopeful that a new generation of Byzantinists will rise to the challenge at the beginning of the twenty-first century and bring fresh energy and insights to the field»<sup>1</sup>. Far from denying the necessity of «theoretical» approaches, or the inspiring nature of postmodern discourse in the area of historical sciences, we cannot but subscribe to the position of the eminent scholar inasmuch as the Balkans still offers abundant fieldwork discoveries, in other words, abundant factual data apt to significantly expand our knowledge in some areas of medieval studies. One of such areas is anchoritic or eremitic monasticism, and it constitutes the framework of this contribution devoted to a virtually unknown site, the monastery complex at Kaludra recently explored within the long-term project *Cave monasticism in the Lim river valley (Polimlje), south-western Serbia*<sup>2</sup>.

In studying a major scholarly issue using a regional and not too attractive

---

<sup>1</sup> A.-M. Talbot, «The Byzantine Studies at the Beginning of the Twenty-first Century», in *The State of Medieval Studies*, eds. M. J. Camargo, M. E. Kalinke, C. D. Wright and C. S. Jaeger, *Journal of English and Germanic Philology* 105/1 (2006), 43; see also M. McCormick, «Byzantium and Modern Medieval Studies», in *Past and Future of Medieval Studies*, ed. J. van Engen (Notre Dame, IN 1994), 68.

<sup>2</sup> The authors of this contribution carried out the project in collaboration with the Museum at Prijepolje.

sample, it is essential to base the study on firm methodological and contentual grounds<sup>3</sup>. Not so much for the sake of finding «analogies», functional or morphological, as for the sake of defining research objectives and conclusions with as much precision as possible. Thus, in approaching our local site, which is interesting and distinctive but hardly representative, we were expectably equipped with background knowledge, the body of relevant work devoted to «big» themes such as the anchoritic monasticism and cave shrines of Egypt, Palestine, Syria, Bithynia and Cappadocia, and their powerful and striking echoes across the Eastern Christian world — in Georgia, Kievan Rus, the Crimea, southern Italy. The nature of our material, however, gave us little opportunity to draw upon these ultimate patterns in a direct way. Far more functional and useful to us were other, geographically or chronologically close examples, some of them widely known, some only locally relevant, to mention but D. Papachrysanthou's classical and unavoidable study on Athonite monasticism,<sup>4</sup> the work on Meteora<sup>5</sup>, or a few more recent volumes addressing various questions of Eastern Christian monasticism<sup>6</sup>. What we found highly relevant as well were contributions exploring anchoritic monasticism and its cave variants in the north of modern Greece<sup>7</sup> and in the neighbouring Balkan regions, Bulgaria in particular<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> For an inspiring interpretation of the relationship between “centre” and “periphery” in that context, see F. Van Oostrom, “Spatial Struggles: Medieval Studies between Nationalism and Globalisation”, in *State of Medieval Studies*, 5–24.

<sup>4</sup> D. Papachrysanthou, *Ἡ Ἀθωνική μοναχισμός ἀρχαῖς καὶ βυζαντινὴ ἀνάπτυξη* (Athens 1992); further references are made after the Serbian edition *Атонско монаштво. Почеци и организација* (Belgrade 2003).

<sup>5</sup> D. Nicol, *The Rock Monasteries of Thessaly* (London 1963); G. Subotić, “Почеци монашког живота и црква манастира Сретења у Метеорима” (*Les débuts de la vie monastique aux Météores et l'église du monastère d'Нурарантэ*), *Зборник за ликовне уметности Матице српске* 2 (1966), 127–176; N. Nikonanos, *Meteora. The Monasteries and their History* (Athens 1987).

<sup>6</sup> R. Morris, *Monks and Laymen in Byzantium 843–1118* (Cambridge 1995); *Mount Athos and Byzantine Monasticism*, eds. A. Bryer and M. Cunningham (Birmingham 1996); *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Etudes comparées*, ed. M. Kaplan (Paris 2001), and therein esp. A.-M. Talbot, “Les saintes montagnes à Byzance”; *Monastères, images, pouvoirs et société à Byzance: nouvelles approches du monachisme byzantin*, ed. M. Kaplan (Paris 2006); *Founders, and Refounders of Byzantine Monasteries*, ed. M. Mullett (Belfast 2007).

<sup>7</sup> E.g. C. Bakirtzis, “Byzantine Monasteries in Eastern Macedonia and Trace (Synaxis, Mt Papikion, St John Prodromos Monastery)”, in *Mount Athos and Byzantine Monasticism*, 47–54; N. Zekos, *Mount Papikion: Archaeological Guide* (Komotini 2001); N. Bakirtzis, “The Creation of an *Hierotopos* in Byzantium: Ascetic Practice and its Sacred Topography on Mt Menoikeion”, in *Hierotopy. The Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia*, ed. A. Lidov (Moscow 2006), 126–149; N. Nikonanos, “The Mountains of Cells”, in *Routes of Faith in the Medieval Mediterranean: History, Monuments, People, Pilgrimage Perspectives*, ed. E. Hadjitzirphonos (Thessaloniki 2008), 290–295.

<sup>8</sup> A. Handjiski, *Rock Monasteries* (Sofia 1985); for a modern methodological approach to the problem, see E. Bakalova and A. Lazarova, “A *Locus Sanctus* in Bulgaria: The Monastery of St John of Rila and its Sacred Topography”, in *Routes of Faith*, 309–327.

Before looking at our site, let us return to the framework of our subject. Since the earliest times, anchoritic monasticism has been a legitimate, though rigorously controlled, form of monastic life coexisting with coenobitism as the fundamental form<sup>9</sup>. It was made possible by the flexible attitude of the Eastern Church towards persons inclined to travel an individual path to the Divine. Such a way of life, documented in the Palestinian lavras as early as the fourth and fifth centuries<sup>10</sup> and subsequently on many *holy mountains* across the Byzantine world<sup>11</sup>, thrived especially on Mount Athos, which from the tenth century assumed the leading role among the monastic mountains of the Orthodox East. Of particular importance to our subject is the fact that on Athos monastic discipline was practised by several categories of anchorites: from those organized into small and loosely connected short-lived communities to those pursuing extreme asceticism in complete isolation<sup>12</sup>.

The Athonite model strongly echoed in the Balkans. It directly led to the emergence of a number of highly revered Balkan hermits in the tenth to twelfth centuries, and essentially influenced the overall nature of monasticism in medieval Serbia. Recent research, based on comparative study of written and material sources, has clearly shown that anchoritic monasticism was a highly developed phenomenon in Serbia not only in the middle ages but also in the period of Ottoman rule<sup>13</sup>. Its concept and practice in Serbia can be traced from the turn of the twelfth and thirteenth centuries or from the formation of the independent state and church under the first Nemanjićs. Apart from the first *typika* for the communal way of life, the architect of the church organization, St Sava (Sabas) of Serbia, drew up a rule to regulate the solitary way of life, initially intended for the *Kellion* of St Sabas at Karyes on Mount Athos<sup>14</sup>. The model established by St Sava on Mount Athos had broad appeal in his home country. Thus *hesychast-*

<sup>9</sup> T. Špidlik, S. J., M. Tenace and R. Čemus, S. J., *Questions monastiques en Orient* (Rome 1999), 239–247 (with the extensive bibliography).

<sup>10</sup> Y. Hirschfeld, *The Judean Desert Monasticism in the Byzantine Period* (New Haven and London 1992); J. Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries* (Washington DC 1995).

<sup>11</sup> Morris, *Monks and Laymen*, 7–89; Talbot, “Les saintes montagnes à Byzance”, 43.

<sup>12</sup> Papachrysantou, *Атонско монаштво*, passim.

<sup>13</sup> D. Popović, “Монах–пустињак”, in *Приватни живот у српским земљама средњег века*, eds. S. Marjanović-Dušanić and D. Popović (Belgrade 2004), 552–585; eadem, “‘Пустинье’ и ‘свете горе’ средњовековне Србије: писани извори, просторни обрасци, градитељска решења” (Deserts and Holy Mountains of Medieval Serbia: Written Sources, Spatial Patterns, Architectural Designs), *ЗРВИ (Receuil des travaux de l’Institut d’Etudes byzantines)* XLIV (2007), 253–274, with all relevant bibliography.

<sup>14</sup> Sveti Sava, *Сабрани списи*, ed. D. Bogdanović (Belgrade 1986), 35–40; L. Mirković, “Скитски устави светог Саве”, *Браство* 28 (1934), 52–67; M. Živojinović, *Светогорске келије и пиргови у средњем веку* (Belgrade 1972), 91–102; eadem, *Историја Хиландара I* (Belgrade 1998), 79–84.

eria, of the cave type, were set up at Studenica, the first foundation and funerary church of the Nemanjićs<sup>15</sup>, and hermitages were established in the cliffs beneath the fortress of Ras, the *refugium* of the early Nemanjićs<sup>16</sup>. The model was further employed round other royal foundations, such as Mileševa, Gradac, Dečani, the Holy Archangels near Prizren and the see of the Serbian Church at Peć<sup>17</sup>. A similar development is observable in the south of medieval Serbia, especially in the fourteenth century, when smaller or larger eremitic groups formed round distinguished *koinobia*. Some of these groups have recently been an object of specialist studies<sup>18</sup>. The eremitic way of life gained momentum in the second half of the fourteenth century and first half of the fifteenth, the last period of Serbia's independence. The Ottoman invasion caused many distinguished Balkan and Athonite anchorites-Sinaites to seek refuge in the as yet unconquered north of the Balkans. Under the patronage of the rulers of the Lazarević and Branković dynasties and members of the nobility, they were instrumental in sustaining the distinctive Hesychast form of spirituality in the Balkans<sup>19</sup>.

Let us now proceed from the general and regional to the local level. Upper Polimlje (Lim river valley) was incorporated into Serbia in the early middle ages.

<sup>15</sup> S. Temerinski, "Горња испосница у Савову код Студенице", in *Осам векова Студенице* (Belgrade 1986), 257–260; L. Pavlović, "Белешке о манастиру Студеници" (Notes sur le monastère de Studenica) *Саопштења XIX* (1987), 166–171.

<sup>16</sup> D. Popović and M. Popović, "The Cave Lavra of the Archangel Michael in Ras", *Старинар XLIX/1998* (1999), 103–130.

<sup>17</sup> For Mileševa, see D. Popović, "Пећинске цркве и испоснице у области Полимља—досадашњи резултати и правци даљег проучавања", *Милешевски записи 5* (2002), 53–60; for Gradac, see O. Kandić, *Градац* (Belgrade 2005), 191–192; for Dečani, the Holy Archangels near Prizren and the Patriarchate of Peć, see M. Ivanović, *Задужбине Косова* (Prizren and Belgrade 1987), 395–396, 509–510, 499–450; cf. also V. Todić and M. Čanak-Medić, *Манастир Дечани* (Belgrade 2005), 18, 61, 97–98; D. Popović, "Патријарх Јефрем—један позносредњовековни светитељски култ" (Patriarch Ephrem: A Late Medieval Sainly Cult) *ЗРВИ XLIII* (2006), 113–115.

<sup>18</sup> E.g. the cells and *sketes* in the Prizren area in Метохија (D. Popović, "Средњовековне пећине-испоснице у призренском крају—претходна истраживања" [Medieval Cave Hermitages in the Region of Prizren], *Историјски часопис XLVI* [1997]); of the monastery of Lesnovo (S. Gabelić, *Манастир Лесново. Историја и сликарство* [The Monastery of Lesnovo. History and Painting] [Belgrade 1998], 241–245); the monastery of Treskavac (cf. S. Smolčić-Makuljević, "Сакрална топографија манастира Трескавац" [The Sacral Topography of the Monastery of Treskavac], *Balkanica XXXV/2004* [2005], 285–322); or the monastery of St Prochorus of Pčinja (D. Popović, "Paying Devotions to the Holy Hermit: the Shrine of St Prochorus of Pčinja", in *Routes of Faith*, 215–236).

<sup>19</sup> Hieromonk Amphilochios, "Синаити и њихов значај у животу Србије XIV и XV вијека", in *Манастир Раваница. Споменица о шестој стогодишњици* (Belgrade 1981), 101–134; M. Brmbolić, "Мала Света Гора у клисури реке Црнице" (The Little Holy Mount in the River Crnica Gorge) *Саопштења XXX–XXXI/1998–1999* (2000), 99–112; cf. also Popović, "'Пустине' и 'свете горе' средњовековне Србије", *passim*.

The local ecclesiastical seat was at the monastery of Djurdjevi Stupovi near Berane in the northwest of present-day Montenegro. Founded by the Nemanjićs in the late twelfth century, the monastery has remained the spiritual and educational centre of the region until this day. In 1219–1220 St Sava of Serbia established there the Bishopric of Budimlja which, elevated to metropolitanate status, was active even under Ottoman rule. With the restoration of the Patriarchate of Peć in 1557, it began to play a more prominent role, religious as well as social, which it retained until 1738, when it suffered devastation in Ottoman reprisals<sup>20</sup>. The local ecclesiastical leadership obviously encouraged various forms of monastic life, *kelliote* included, in the area under their jurisdiction. In addition to religious motives, they might have been inspired by the characteristic natural environment: the mountainous and rocky landscape abounding in canyons, crags and caves<sup>21</sup>. Whatever the case may be, recent fieldwork has attested the strong presence of anchoritic cave monasticism in the area. It has shown that the cells in the cliffs on the site called Paklene (Hells) were centred on the monastery of Djurdjevi Stupovi. At a distance of about four kilometres from the monastery, the cells and their use can be dated between the twelfth and fifteenth centuries<sup>22</sup>. Another remarkable site is the monastery complex of Šudikovo in the virtually impassable Tivranska gorge on the outskirts of Berane. Apart from a smaller *koinobion*, the complex included cave hermitages, a spring of «miraculous» healing water rising from a rock, and a recently explored and very interesting cave *skete* on the site called Uroševica<sup>23</sup>.

That is the context in which the nature and function of the monastic community at Kaludra should be looked at. It is situated some ten kilometres from Berane, on the south-eastern edge of the medieval *župa* of Budimlja. The village of Kaludra, with the remains of the monastery complex, is located in the canyon of the Kaludarska river. Squeezed beneath the steep and craggy slopes of Mt Mokra (Wet), the village was almost inaccessible until the middle of the twentieth century. It documentedly dates back to medieval times: the earliest reference comes from the records of the first Ottoman census (1485), showing that it consisted of no more than seventeen houses, the number reappearing a century later

<sup>20</sup> The fundamental study on the history and architecture of Djurdjevi Stupovi near Berane, M. Čanak-Medić, *Архитектура Немањиног доба II. Цркве у Полимљу и на Приморју* (L'architecture de l'époque de Nemanja, vol. II Eglises de la vallée du Lim et du littoral adriatique) (Belgrade 1989), 87–109.

<sup>21</sup> J. Свјијić, *Балканско полуострво*, in *Сабрана дела* (Belgrade 1987), 32–37.

<sup>22</sup> D. Роровић, “Пештерно монаштво Горњег Полимља. Истраживања у 2005. и 2006. години” (Cave churches and hermitages in the region of Upper Polimlje) *Милешевски записи* 7 (2007), 135–138.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 138–141; M. Роровић, “Манастирски комплекс у Урошевици, први резултати истраживања” (Monastery complex in Uroševica. The preliminary results of research), *Милешевски записи* 7 (2007), 25–30.

(1582/3) in the Ottoman census records for the Budimlja *nahiye*<sup>24</sup>. The remains of the monastery sit on the eastern boundary of the village area, at the site called Crkvine which forms part of a somewhat larger locality known as Čelije. All these toponyms clearly indicate the nature of the site: *Kaludra* derives its name from the word *kaludjer* (monk), *Crkvine* is a common term for the site of a former church, while *Čelije* (*kellia*, cells) indicates anchoritic dwellings. A significant component of this whole is certainly the rocky northern wall of the canyon with caves and rock overhangs that bear traces of use.

The surviving written sources shed little light on the history of the monastic community at Kaludra. Nonetheless, it is one of those localities whose past is clarified at least to some extent by quite trustworthy local legends; in this particular case, owing to the distinct mentality of the local Dinaric population continuing almost unchanged into the twentieth century and characterized by a strong ancestral cult and perpetuation of historical memory<sup>25</sup>. According to the local legend, then, there was a monastery with cells and hermitages which gave name to the whole area. At Crkvine itself, where the surviving structural remains were barely visible prior to excavation, the locals used to gather on St Luke's Day and in that way perpetuated the traditional belief that there had been in that place a monastery dedicated to this saint<sup>26</sup>. Our site is obviously one of those highly revered places in the Christian world that owe their sacral aura to the presence and ascetic struggle of «holy men»<sup>27</sup>. Such places, made sacred through the ascetic endeavour, have a long tradition in the Balkans and are quite often related to distinct natural settings defined by *topoi* such as *mountain, forest, rock*<sup>28</sup>.

Most information about Kaludra has therefore been provided by the physical remains. Central in that sense was the systematic archaeological excavation of the site in 1991 which unearthed the remains of the monastery church and part of the complex to the northwest of it<sup>29</sup> (fig. 1). Valuable information has also been

<sup>24</sup> S. Pulahu, *Defteri i registrete Saniakut te Skadres i vitit* (Tirana 1974), 89.

<sup>25</sup> Cvijić, *Balkanско полуострво*, 362–370; cf. also M. Dašić, *Vasojevihu, od pomena do 1860. godine* (Belgrade 1986); M. P. Cemović, *Vasojevihu* (Belgrade 1991).

<sup>26</sup> R.-J. Vešović, *Племя Vasojeviha* (Sarajevo 1935), 168–169.

<sup>27</sup> From the ample literature on monastic holy places in the Eastern Christian world, we shall cite B. Flusin, “Le moine et le lieu: récits de fondation à Scété et dans le monde des Apophtegmes”, in *Saints Orientaux*, ed. D. Aigle (Paris 1993), 117–139; M. Kaplan, “Le choix du lieu saint d’après certaines sources hagiographiques byzantines”, in *Le sacré et son inscription dans l’espace*, 183–198; Talbot, “Les saintes montagnes à Byzance”, 43; Bakirtzis, “Creation of an *Hierotopos*”, 128–129 and *passim*.

<sup>28</sup> See the edited volume *Свети места на Балканите* (Blagoevgrad 1996) and therein esp. K. L. Dinchev, “Од общото към конкретното свещено пространство в историко-героическия фолклор” (From the General to the Specific Holy Space in the Historical Heroic Folklore), 45–50.

<sup>29</sup> P. Lutovac, “Манастирски комплекс Ђелије у Калудри”, *Милешевски записи* 7 (2007), 75–87.

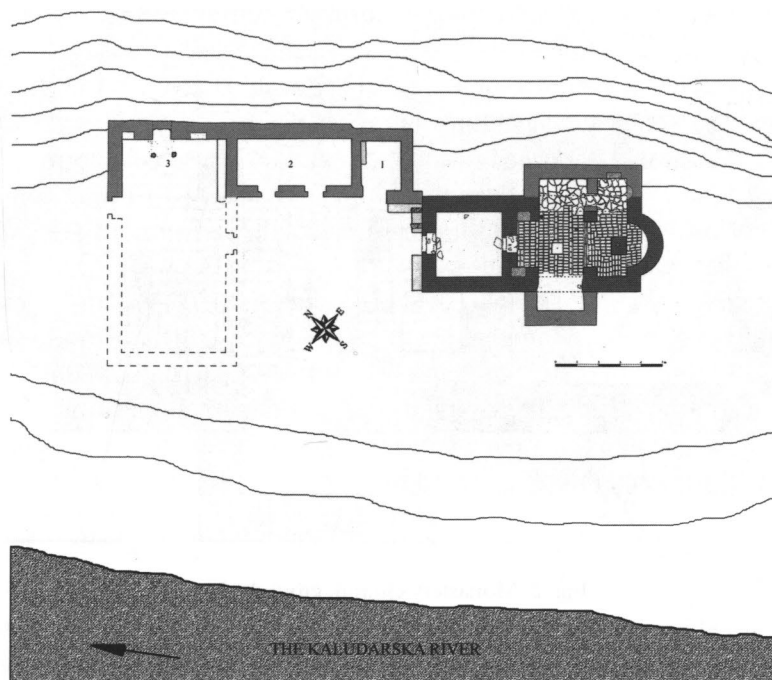


Fig. 1. Kaludra monastery complex, ground-plan

obtained by the 2008 survey of the northern rocky wall of the canyon, including a small-scale exploration inside a cave. We shall briefly outline the results of these investigations.

The monastery complex at Kaludra shows two building phases which are clearly distinguishable both architecturally and chronologically. In the **first phase** the church was built. It was a single-nave building with three bays, the central of which was larger and domed. The same ground plan is observable in a number of churches erected in the Lim valley between the late twelfth and mid sixteenth centuries (fig. 2). On the other hand, apart from these general features assigning Kaludra to the group of modest churches in the regional Raška style of architecture, Kaludra shows some distinctive features that have no immediate analogies. Its major distinction is the unusually shortened space of the western bay with a pair of pilasters and one recess in each pilaster. The pilasters extended to the wall separating the naos from the narthex. The narthex belonged to the initial building phase. This design, where the dome is moved towards the central part of the church, had an effect on the overall look of the building. In terms of proportion, the effect was that of greater harmony than in other churches of the same basic type, where the narthex as a rule was added later.

The walls of the original church were built of roughly dressed broken stone,

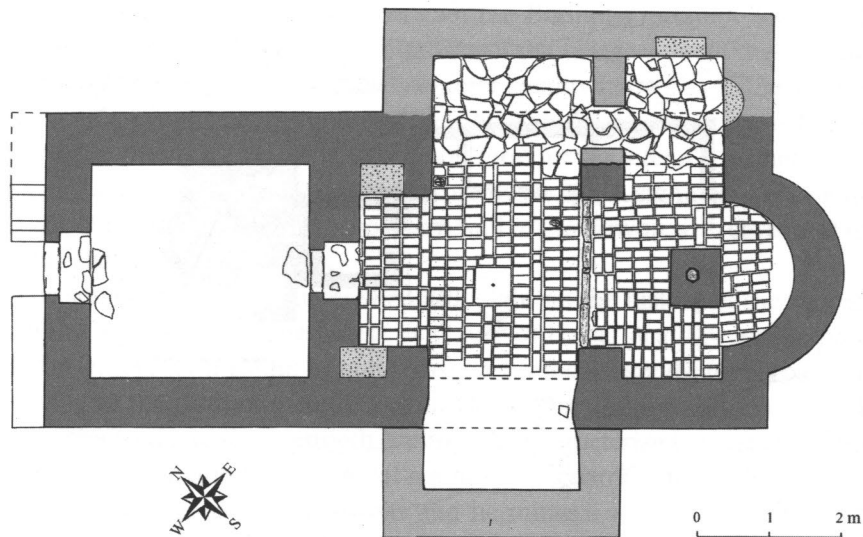


Fig. 2. Monastery church, ground-plan

while tufa was used for the dome, the apsidal conch, the barrel vaults above the narthex and side bays, and for the monolithic doorsills and doorjambs (Pl. XXI, 3). The excavation of the church site revealed some other interesting elements. It was established that the naos and the sanctuary were paved with brick and that the ambo under the dome was square in shape and carved of sandstone. Along the western façade ran a stone bench, originally probably covered with a wooden seat. Incorporated into the bench and abutting onto the northern jamb of the portal there was the bishop's throne flanked by carved tufa blocks functioning as arm rests<sup>30</sup>.

Excavations in the eastern part of the church provided quite interesting information. The surviving remains lead to the assumption that the sanctuary was separated from the rest of the interior by a wooden iconostasis resting on dressed tufa blocks laid level with the floor. The altar table support pillar of stone and tufa was discovered at the centre of the sanctuary. More importantly, there was in the middle of the pillar a finely carved eight-sided hollow for the holy relics. The relics have not survived, but the discovery confirms the ancient canon of the Christian Church prescribing that the church be founded on a relic of a saint's holy remains<sup>31</sup>. The pillar was coated with fresco plaster and showed the Golgotha

<sup>30</sup> So far the most extensive study on the stately chairs of high-ranking ecclesiasts in medieval Serbia and the Byzantine world is the forthcoming PhD thesis of M. Radujko, "The bishop's throne in medieval Serbia".

<sup>31</sup> Still essential J. Braun, *Der christliche Altar in seiner christlichen Entwicklung I* (Munich 1924), 191–200; see also A. Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen*



Fig. 4. Altar table with remains of the founder's inscription; photo: P. Lutovac

cross on the front and the founder's inscription on the southern side (fig. 4). The opening one or two lines of the inscription are missing, while the rest of it, with minor reconstructions, reads:

.....  
 ДИОНИСИЕ ПО(ДИГОХЪ СИЮ)  
 ЦРЬКВОУ СЪ БРАТИАМ(И ЛѢТ)  
 А ЖЕ (З)ѠЧЕ И 8ЧИНИХЪ (Ѡ)  
 ПШТЕЖИТИЕ ТКО ЊЕ РА  
 СКИНѢТИ Д(А) Е ПРОК(Л)ЕТЬ  
 УТ Г(ОСПОД)А Б(ОГ)А (И) ѠВЕХЪ  
 С(ВѢ)ТИХЪ АМИНЬ ∴

.....  
*Dionysios erected this  
 holy church with the brethren  
 in the year 1387. I set up  
 a koinobion. Whoever should  
 break away, may they be damned by Lord  
 God and these  
 saints, amen.*

The date specified in the inscription, the last quarter of the fourteenth century, is corroborated by the palaeographic features of the inscription<sup>32</sup> as well as by the architecture of the original church which is roughly dateable to the period preceding the Ottoman conquest in the mid fifteenth century. Apart from being useful as dating evidence, the inscription is the key source for the identity and status of the *ktetor*, an issue which will be addressed in the concluding part of this text.

The excavation at Kaludra did not discover remains of any monastery build-

*Christentum bis zur Gegenwart* (Munich 1997), 167–172 (with the extensive bibliography); see also O. Kandić, “Утемељење цркава у средњем веку” (La fondation des églises au moyen age), *Зограф* 9 (1978), 12–14.

<sup>32</sup> Our gratitude to Gordana Tomović for her assistance in reading the inscription and establishing its palaeographic features.

ing dating from the time the community was founded and the original church constructed. Over time the southern portion of the complex was completely washed away by the river. The original layout of the zone to the north and northwest of the church, bounded by a relatively steep slope, was altered by subsequent construction. Therefore, it may only be assumed that the original church was surrounded by timber-built structures which left no recognizable trace in the excavated areas.

There is no information about the monastery at Kaludra in its **second phase**, which is a period from the Ottoman conquest to the mid sixteenth century. In all likelihood, being in a barely accessible place and away from the main roads, the monastery was spared plunder and devastation. A new stage in its life can be reliably associated with the restoration of the Patriarchate of Peć in 1557 and the resulting spiritual revival in the Ottoman-held Serbian lands. It would not be wrong to assume that in that period the monastery at Kaludra also underwent thorough renovation.

The monastery church received two rectangular side chapels and a space intended as prothesis on the north side. The interior walls were frescoed, as evidenced by the abundantly found lumps of fresco plaster, including fragments of a fresco composition. These additions are certainly what characterized the architecture of this phase. Namely, similar architectural interventions have been registered in some other churches in Polimlje. We shall only mention the closest analogies, such as the monastery complex of Kumanica in the Lim canyon north of Bijelo Polje, where the single-nave three-bay church of a fourteenth-century date received rectangular side chapels and its sanctuary was expanded by adding the prothesis, all the alterations being reliably dated to the second half of the sixteenth century, and prior to the 1590s;<sup>33</sup> or the monastery church at Žitin near Prijepolje the remains of which show very similar alterations of the same date<sup>34</sup>. The presence of the rectangular side chapels, which in the examples mentioned above were subsequent additions to the renovated older churches, is even more marked in the contemporary newly-built churches. The revival of the Raška style of architecture observable as early as the first half of the fifteenth century in the lands controlled by the Kosača family (present-day Herzegovina), became a deep-rooted tradition honoured even in later times, the times when the areas of Herzegovina and Podrinje (Drina river valley) rose to prominence as flourishing centres of Serbian church architecture<sup>35</sup>. Between the late fifteenth century and the early decades of the seventeenth a number of smaller-sized churches were built in the architectural

<sup>33</sup> D. Popović and M. Popović, *Манастир Куманица на Лиму* (The Monastery of Kumanica, Southwest Serbia) (Belgrade 2004), 42–45.

<sup>34</sup> M. Popović, “Остаци манастирског комплекса у Житину” (Remains of a monastic complex at Žitin), *Милешевски записи* 6 (2005), 79–89.

<sup>35</sup> V. J. Djurić, “Милешева и дрински тип цркве” (Mileševa et le type des églises de la Drina), *Рашка баштина* I (1975), 15–21.

tradition of the previous epoch, a process observable in other Serb-inhabited areas after the restoration of the Patriarchate<sup>36</sup>.

After the church was renovated, most likely in the last decades of the sixteenth century, other buildings making up the monastery complex were constructed. Those in the southern zone had long been washed away by the river. In the north-western section, however, remains of two structures were exposed by excavation. The one that is nearer the church has two unequal ground-floor rooms cut into the slope and further built of broken stone. The registered soot residues, charred wood and iron nails convincingly suggest an upper level, probably entirely timber-built. One of the rooms is considerably longer and has two entrances, which is a clear indication that it was divided by a wooden partition wall. Adjoining the front of the building was a porch which extended into an upper-floor gallery. The other, sizeable, building was to the west of this structure. A hearth was embedded in its northern wall and surmounted by a construction resting on two projecting wooden columns. At either side of this construction was a larger niche for storing vessels. The discovered remains lead to the reliable assumption that this was the monastery kitchen, which probably continued into the refectory. The archaeological evidence, however, is too scanty to allow any further inference concerning the everyday life of the monastic community<sup>37</sup>.

There are no documents that could shed light on Kaludra in the seventeenth century, a period of hardship caused by the Austro-Turkish wars. It is obvious from the archaeological evidence that the monastery complex was burnt down and demolished. The probable date of its destruction is 1738 when, amidst the Austro-Turkish war which was disastrous for the Orthodox Christians, all monasteries in Budimlja and Polimlje were damaged or demolished, including the illustrious nearby monasteries of Djurdjevi Stupovi and Šudikovo<sup>38</sup>. One can only make conjectures as to whether the ruin of these renowned *koinobia* entailed the ruin of the *kellioite* form of monastic life, traditionally strong in the area.

As noted above, the hermitages set up round Kaludra formed an essential component of the monastic community. A survey conducted in the area registered several caves that might have served the purpose, and one of them was systematically explored<sup>39</sup> (fig. 5). The cave is ten minutes' walk to the west of the monastery,

<sup>36</sup> M. Šuput, *Споменици српског црквеног градитељства 16. и 17. века* (Monuments of Serbian Sacral Architecture of the 16th and 17th Centuries) (Belgrade 1991).

<sup>37</sup> For Serbia, see S. Popović, *Крст у кругу. Архитектура манастира у средњовековној Србији* (The Cross in the Circle) (Belgrade 1994), *passim* (with the comparative Byzantine material); see also *Приватни живот*, and therein esp. V. Bikić, "Кухиња и трпеза: посуђе у свакодневном животу", 139–160, and D. Popović and B. Djukić, "Живот у монашкој заједници", 525–551.

<sup>38</sup> R. Veselinović, "Србија под аустријском влашћу", in *Историја српског народа IV* (Belgrade 1986), 146–152 (with sources and bibliography).

<sup>39</sup> Popović, "Пештерно монаштво Горњег Полимља", 133–135.

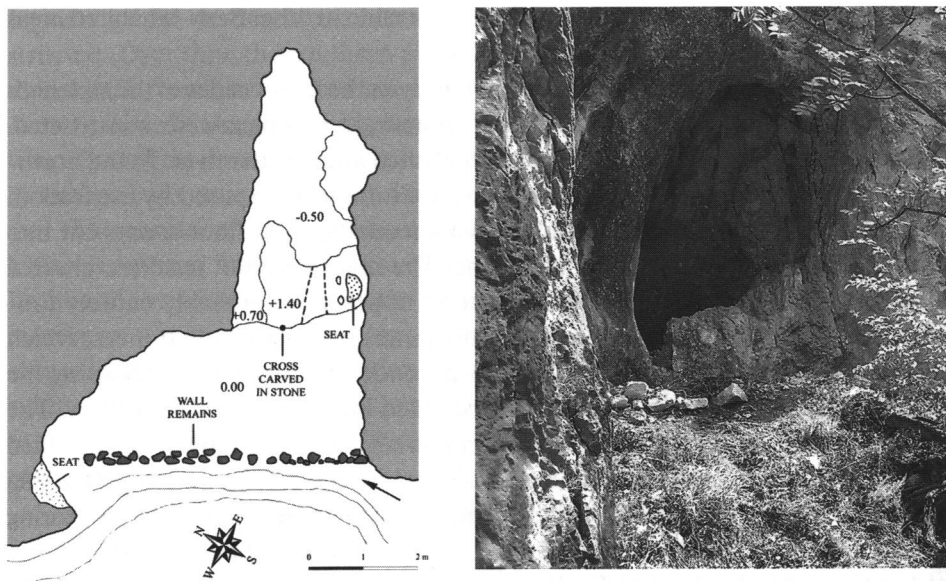


Fig. 5. Cave hermitage northwest of the monastery, ground-plan and front view

which means that its dwellers had easy access to the mother monastery. According to the ancient custom of Eastern monasticism and the precepts of the *typikon*, they joined the community on feast-days and Sundays to attend the liturgy, to have a communal meal and to collect one-week supplies<sup>40</sup>. The cave is on a steep slope some 70m above the modern road to Berane. Facing the southwest, it is 17 by 6m in area, sunny and dry, and thus quite suitable for habitation. In front of the cave is a small flat clearing separated from the entrance by a low upright rock functioning as a natural barrier. The site bears plentiful traces of use. The most conspicuous are the remains of a drywall running along the perimeter of the clearing. This and minor traces of mortar round the entrance allow to assume some masonry construction, which, however, does not exclude the possibility that there was in front of the cave a wooden structure or hut, which was the commonest type of anchoritic dwelling in medieval Serbia<sup>41</sup>.

The *kellion* at Kaludra had still other elements typical of anchoritic communities, such as rock-cut seats in carefully chosen places. One such seat is at

<sup>40</sup> On the relationship between the monastery and the cells, and the *kelliot* way of life, see Papachrysantou, *Атонско манаство*, 28–34 ff; S. Popović, “Sabaite Influence on the Church of Medieval Serbia”, in *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, ed. J. Patrich (Leuven 2001), 396–400; Sveti Sava, *Сабрану снучу* I, 35–40.

<sup>41</sup> Popović, “Монах-пустињак”, 579–580; eadem, “‘Пустине’ и ‘свете горе’ средњовековне Србије”, 271–272 (with relevant literature).

the westernmost and sunniest point of the clearing, and another one, a lookout of a sort, is on the highest point of the rock in front of the cave entrance<sup>42</sup>. Another characteristic element is certainly a cross carved in the face of the rock<sup>43</sup>. In monastic cave communities this sign, apart from its universal Christian message, also had a prophylactic function, which is evidenced by many hagiographic sources. Namely, the sign of the cross provided twofold protection for the anchorite: against the physical perils of living in a cliff cave, and against an even greater danger, that of demonic temptations which were part of his ascetic endeavour<sup>44</sup>. It is worthy of note that besides a prehistoric potsherd, the site has yielded a few pieces of medieval pottery, quite important for dating the use of the cave hermitage. Though fairly small, this find at least gives a slight indication of the everyday life of the anonymous hermit from Kaludra<sup>45</sup>.

The purpose and significance of the monastery complex at Kaludra is perhaps best understood from the founder's inscription. It tells us that the community was established by a now unidentifiable monk, and jointly with his brethren. It should be noted that monastic foundations were not unknown in the Byzantine world, especially in the tenth and eleventh centuries, as evidenced by many illustrious *koinobia* — some with the status of *holy mountains* — established by some of the most eminent contemporary representatives of eremitism, such as the Rila monastery founded by St John of Rila (941), the monastery of the Mother of God *tou Stylou* on Mount Latros founded by Paul the Younger (955), the foundations of Nikon the Metanoite (late tenth century), Mount Galesios founded by St Lazarus (1053) etc.<sup>46</sup> Of particular interest to our subject are the monastic foundations established in the late middle ages in geographically close areas such as, for example, the monastery of St John Prodromos on Mount Menoikeion near Serres founded by Joachim, future metropolitan of Serres (1332), the monastery of the Mother of God *Hodegitria* in Geromeri, north-western Greece near the border with Albania, founded by Neilos Erichiotes (1337), or the famous monastery of the Transfiguration in Thessaly founded by Athanasios the Meteorite (1350–1383)<sup>47</sup>. Research has also shed light on some questions relating to their legal status, showing that

<sup>42</sup> For examples of such stone seats, see Popović, “Монах-пустињак”, 584.

<sup>43</sup> For examples, see *ibid.*, 584; Popović, “Средњовековне пећине-испоснице у призренском крају”, 135; Smolčić-Makuljević, “Сакрална топографија манастира Трескавца”, 309.

<sup>44</sup> From the ample relevant bibliography, see P.-P. Joannou, *Démonologie populaire—démonologie critique au XI siècle. La vie inédite de S. Auxence par M. Psellos* (Wiesbaden 1971); R. P. H. Greenfield, *Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology* (Amsterdam 1988); Špidlik, Tenace and Čemus, *Questions monastiques*, 235–236.

<sup>45</sup> On the daily life of hermits, see L. Regnault, *La vie quotidienne des Pères du désert en Égypte au IV<sup>e</sup> siècle* (Paris 1990).

<sup>46</sup> *Byzantine Monastic Foundation Documents* 1–4, eds. J. Thomas and A. Constantinides Hero (Washington 2000), vol. 1, 125–134, 135–142, 313–322, 148–166.

<sup>47</sup> *Ibid.*, vol. 4, 1579–1612, 1396–1403, 1455–1461.

the *ktetor* who happened to be a monk might enjoy the special right of spiritual *episkepsis* (inspection) of his foundation, the right as a rule being a responsibility of the local bishop or the patriarch<sup>48</sup>.

In medieval Serbia monks acting as *ktetors* were not common. And yet, in the last period of Serbia's independence, under the Lazarević and Branković dynasties (last quarter of the fourteenth and first half of the fifteenth century), an interesting and insufficiently studied phenomenon is observable, namely the prominent, even central, role in founding monasteries played by the renowned monks known as Sinaites, Hesychasts who had fled the celebrated Orthodox *deserts* such as Mount Athos and Paroria before the invading Ottoman armies. From the surviving sources, written as well as material, one may assume that they not only were the driving force behind the founding activity in that period but also provided conceptual guidance for it<sup>49</sup>. On this occasion a few characteristic examples, including some instances of royal patronage, will only be mentioned. The distinguished monk Grigorije Gornjački (Gregory of Gornjak), a disciple of Gregory Sinaites, was patronized by prince Lazar, as evidenced by the charter issued to him and his brethren for the monastery of Ždrelo in the Mlava river canyon (1379/80)<sup>50</sup>. Similarly, despot Stefan Lazarević, also with patriarchal confirmation, patronized Sisoje (Sisoës), the first *hegoumenos* of the monastery of Sisojevac built at the end of the fourteenth century on Mount Kučaj<sup>51</sup>. The despot, well-known for his patronage of and companionship with hermits, was also instrumental in the founding by a group of monks exiled from Mount Athos of a *koinobion* on the river Dalša at the foot of Mt Visoka (High)<sup>52</sup>. In emulation of the ruler, the nobility supported distinguished anchorites and spiritual fathers, as evidenced, for example, by the founder's inscription from the monastery of Lipovac<sup>53</sup>, and by the fresco portraits of *abbas*, apparently heads of local anchoritic communities, such

<sup>48</sup> J. P. Thomas, *Private Religious Foundations in the Byzantine Empire* (Washington DC 1987), 254.

<sup>49</sup> For the full account of founding activity in that period, see T. Starodubcev, "Српско зидно сликарство у доба Лазаревића и Бранковића 1375–1459" (Serbian Wall Painting at the Time of Lazarević and Branković Dynasties 1375–1459) (PhD thesis, Belgrade University, 2006).

<sup>50</sup> A. Mladenović, *Повеље кнеза Лазара. Текст, коментари, снимци* (Belgrade 2003), 177–190.

<sup>51</sup> B. Svetković, "Манастир Сисојевац и монах Сисоје" (Monastery of Sisojevac and monk Sisoje), *Историја уметности* XXVI/1–2 (2002), 55–76; T. Starodubcev, *Манастир Сисојевац* (Belgrade 2008), esp. 5–17 (with the earlier literature).

<sup>52</sup> For a detailed contemporary account by monk Theodore, valuable as a documentary source, see Despot Stefan Lazarević, *Књижевни радови*, ed. Djordje Trifunović (Belgrade 1979), 187–188.

<sup>53</sup> B. Svetković, "Манастир Липовац, прилог проучавању" (A supplement to study of monastery Lipovac), *Лесковачки зборник* XXXIX (1999), 79–1000; M. Popović, "Липовац–трагови средњовековног боравишта" (Lipovac–vestiges de la demeure d'un noble médiéval), *Саопштења* XXXIV (2002), 157–177.

as those preserved at the monasteries of Dobrun (1340s)<sup>54</sup> and Jošanica (1430s)<sup>55</sup>. It should be noted that eremitic cells or anchoritic communities have been documented in the surroundings of all these *koinobia*. Finally, there were instances in which a prominent member of the nobility entered the monastic life and then, as a monk, founded a monastery. Thus the monastery of Drenča was, with permission of prince Lazar and patriarch Spiridon, erected by monk Dorotej (Dorotheos) and his son, hieromonk Danilo (Daniel) (1382)<sup>56</sup>. The closest functional analogy for the founder's inscription at Kaludra is the founder's inscription from Lipovac. The founder of Lipovac, monk German (Germanos), built the church of the Transfiguration with support of the ruler, prince (later despot) Stefan Lazarević, and the prince's brother Vuk. He described his act of *ktetorship*: «...I put every effort in building the holy [or this] church and established a *koinobion* there...», and then listed the properties donated to the monastery by the ruler and his brother<sup>57</sup>. It has long been observed that this text suggests the distinctive position of the monks acting as *ktetors*. Namely, as monks had no property of their own, their foundations were endowed with properties by the ruler or by a noble with the ruler's permission<sup>58</sup>. This is the kind of information that might have been contained in the now missing opening lines of the founder's inscription at Kaludra.

The research done so far has crystalized the set of scholarly issues and the chronological frame in which the monastery complex at Kaludra should be looked at. Unfortunately, for the lack of written sources, the stages of the formation of the monastic community remain obscure. Nonetheless, the remarkable founder's inscription by monk Dionisije (Dionysios) and his brethren provides some clues to the process. Thus, the statement that the monks founded a *koinobion* may suggest that their previous life had been organized differently. It seems reasonable to assume therefore that the established model of Orthodox monasticism, well-known from hagiography and centuries-long practice, was employed at Kaludra: a renowned hermit and spiritual guide begins to attract followers, a loose community gets formed and eventually grows into a *koinobion*, the fundamental and the most complete form of monastic life<sup>59</sup>. This model was well known in medieval Serbia. It was given a literary and architectural shape in the thirteenth century when the

<sup>54</sup> M. Popović, "Средњовековни Добрун" (Medieval Dobrun), *Старинар* LII/2002 (2003), 93–116 (with earlier literature).

<sup>55</sup> B. Svetković, "Прилог најстаријој историји цркве у Јошаници" (Contribution à l'histoire la plus ancienne de l'église à Jošanica), *Зограф* 24 (1995), 69–78; idem, in *Манастир Јошаница* (Belgrade 2008), 9, 49.

<sup>56</sup> Mladenović, *Повеље кнеза Лазара*, 177–190.

<sup>57</sup> Svetković, "Манастир Липовац", 88–89.

<sup>58</sup> G. Babić, "Друштвени положај ктитора у Деспотовини" (Le rang social des fondateurs d'églises dans le Despotat de Serbie), in *Моравска школа и њено доба*, ed. V. J. Djurić (Belgrade 1972), 143–144.

<sup>59</sup> Morris, *Monks and Laymen*, 31–89; Papachrysanou, *Атонско монаштво*, 27–48.

hermit Petar Koriški (Peter of Koriša) was made a saint and his monastery founded on Mt Rusenica near Prizren<sup>60</sup>. It should also be noted that the site of Kaludra was the result of a conscious and careful choice in accordance with the hallowed pattern. Secluded from the world and almost inaccessible, at once threatening and beautiful, it at once warns of all inherent dangers of the anchoritic way of life and evokes the Heavenly Jerusalem, the true homeland of every dweller of monastic deserts<sup>61</sup>.

*Epilogue.* The ardent wish of the villagers of Kaludra to rebuild the church of St Luke from the discovered ruins and to breathe life into the long-deserted monastery materialized in 2002<sup>62</sup>. The reconstruction project for rebuilding the church as it was in the sixteenth century based on the data obtained by archaeological excavation, proportion analysis and reliable analogies. What is particularly important is that the monastic life has also resumed after nearly three centuries and that the crags of Kaludra have regained their sacral aura (Pl. XXI, 6).

### **Пустынники на Балканах: монастырский комплекс в Калудре под Беранье**

*Даница Попович, Институт балканских исследований, Белград*

*Марко Попович, Институт археологии, Белград*

В статье анализируется комплекс в Калудре, изученный в рамках долговременного проекта «Пещерное монашество в долине реки Лим (Полимлие) в юго-западной Сербии»).

Пустынное монашество Сербии географически и хронологически близко Афону и Метеоре, а также северу Балкан, особенно Болгарии. Пустынничество, как и общежитие, базовый тип монашества. Отшельники составляли маленькие и слабо связанные, но все же группы, или жили в полной изоляции. Они известны в лаврах Палестины с IV–V вв. и на множестве «Святых гор» по всему христианскому миру, в т.ч. (с X в.) на горе Афон. В Сербии отшельничество распространилось с рубежа XII–XIII вв. и сохранялось в османскую эпоху. Св. Сава, создатель самостоятельной Церкви Сербии, составил типик для кинувии

<sup>60</sup> D. Popović, "The Cult of St Peter of Koriša—Stages of Development and Patterns", *Balkanica* XXVIII (1997), 181–212.

<sup>61</sup> D. Popović, "Desert as Heavenly Jerusalem: the Imagery of Sacred Space in Making", in *New Jerusalem. The Translation of Sacred Spaces in Christian Culture*, ed. A. Lidov (forthcoming).

<sup>62</sup> The restoration, financed by Mr Veljko Radević, a native of Kaludra who spent his working life in the USA, was carried out according to the project of the architect Vlada Bukumirović, and the frescoing was done by the painter and conservator Dragomir Jašović.

и правила для живших в уединении (для скита Св. Савы на Афоне). Пещерный исихастирион (*hesychasteron*) известен уже в Студенице с ее первой погребальной церковью Неманичей, пустынь находится на утесе вблизи крепости Рас. Эта модель использована и в королевских монастырях Милешево, Градац, Дечаны, Святых Архангелов под Призреном, в кафедральном Пече. Похоже шло развитие в южной Сербии, особенно с XIV в., когда вокруг киновий умножились пустыни (часть их недавно изучена). Высшей точки отшельничества достигло во второй половине XIV — первой половине XV вв. Турецкое завоевание заставило многих пустынников искать спасение на севере Балкан, где они, под защитой Лазаревичей и Бранковичей, практиковали исихазм как особую форму духовной жизни.

Верхнее Полимлие вошло в состав Сербии в начале средневековья. Местная кафедра была в монастыре Джурджеви Ступови под Беранье, основанном Неманичами в конце XII в. В 1219/20 гг. св. Сава Сербский создал здесь епископию Будимля, которая сохранялась при турках, стала митрополией и во второй пол. XVI в. играла заметную роль, поддерживая монашество всех форм. Открыто много пещерных скитов: кельи в зоне Паклене, вокруг Джурджеви Ступови, собраны в группу в 4 км от монастыря; большой монастырский комплекс Шудиково на неприступной горе под Беранье включал малые киновии, святой источник, бивший из скалы, и пещерный скит в Урошевице.

Калудра — село в узком ущелье реки Калударска, между склонами горы Мокра — в 10 км от Беранье, на юго-восточном краю средневековой жупы Будимля (село отмечено в турецких переписях 1485 и 1582/3 гг.). Остатки монастыря на краю села, в урочище Чрквине, входящем в большую зону с общим названием Келийе, что ясно указывает на церковную принадлежность Калудры (от греч. калудер = монах).

Население здесь не менялось с XII в., жители все еще помнят о кельях и скитах; они праздновали день св. Луки в остатках зданий Чрквине. В 1991 г. здесь раскопана монастырская церковь и части монастырского комплекса к северо-западу от нее (рис. 1); в 2008 г. прошли разведки на северном скальном откосе ущелья и небольшие раскопки в пещере.

Выделены два строительных этапа. Первый включает одноапсидную трехнефную церковь с расширенной подкупольной частью (план типичен для скромных храмов в долине р. Лим конца XII—середины XVI вв. (рис. 2); особенность Калудры — необычно короткий западный компартимент). Стены храма из грубо тесаного камня; купол, конха апсиды, коробовые своды — из туфа (цв. табл. XXI, 3). Наос и алтарная часть вымощены кирпичом; квадратный в плане амвон под куполом — из песчаника; вдоль западного фасада — каменная скамья с встроенным в нее епископским местом с резными боковинами из туфа. Алтарную часть отделял деревянный иконостас на фундаменте из туфа.

В алтаре стоял одностолпный престол из камня и туфа, с восьмигранным реликвиарием для мощей в столпе. Грани покрывала фресковая роспись: сохранился голгофский крест (спереди), а на южной стороне — надпись (утрачены 1–2 первые строки) о том, что Дионисий с братией возвели церковь в 1387 г., устроив также киновию (рис. 4). Эпиграфика и архитектура поддерживают эту дату. Монастырских построек этого этапа не обнаружено — видимо, они были деревянными.

Сведений о монастыре в ранний турецкий период нет, его второй этап связан с восстановлением патриархата в Пече (1557 г.). Церковь расписали; пристроили две прямоугольные боковые капеллы и жертвенник с севера. В последние десятилетия XVI в. (?) возвели две постройки в северо-западной части монастыря. Ближняя к церкви имела два помещения (одно гораздо больше другого), врезанные в скалу; выше шла кладка из камня и верхний деревянный этаж; снаружи шла галерея. Западнее стояло большое здание с очагом и нишами для хранения сосудов — вероятно, кухня с трапезной. Монастырь был вторично сожжен в 1738 г.

Из обследованных пещер служить жилищем отшельника могла ближайшая от монастыря, в 10 минутах ходьбы к западу (он посещал праздничную литургию и трапезу, а также брал там запас еды на неделю) (рис. 5). Пещера (17×6 м) на пологом склоне, солнечная и сухая; перед входом (с юга) естественный скальный барьер. Следы обитания: остатки кладок и обмазок; фрагменты средневековой керамики; характерный элемент жизни отшельника — крест, вырубленный на фасе скалы для защиты от физических и духовных опасностей одиночества. В Калудре есть и другие признаки скита: скальные «кресла» в тщательно выбранных, высоких, открытых и солнечных местах.

В X–XI вв. известны случаи основания *святогорских* обителей прославленными ананхоретами: св. Иоанном Рыльским (941 г.); Павлом Младшим (*tou Styliou* на горе Латрос, 955 г.); Никоном Метаноитом (кон. X в.); св. Лазарем (на горе Галесиос, 1053 г.), в том числе — в географически изолированных районах: св. Иоанна Продрома на горе Меникейон недалеко от г. Серры (1332); Одигитрии в Геромери (сев.-зап. Греция; основан Нилом Эрихиотесом в 1337 г.); Преображения в Фессалии Афанасия Метеорита (1350–1383 гг.). Ктиитор-монах мог обладать правом *episkepsis* (надзора за своей общиной), обычно принадлежавшего епископу или патриарху.

Однако в Сербии монахи-ктииторы редки. Только при Лазаревичах и Бранковичах (последняя четверть XIV — первая половина XV вв.) наблюдается процесс зарождения нового монашества — синаитов и исихастов. Монах Григорий из монастыря Горняк, последователь Григория Синаита, при поддержке князя Лазаря получил монастырь Ждрело в ущелье р. Млава (1379/80). Деспот Стефан Лазаревич покровительствовал Сысю, первому игумену монастыря Сисойавач на горе Кучай (кон. XIV в.). Стефан приютил многих изгнанников с Афона в киновии на р. Далза у подножия горы Высокой. Знать, следуя примеру князей, поддержала Липовац, Добрунь (1340-е гг.) и Йошаницу (1430-е гг.), о чем говорят посвятельные надписи и портреты игуменов на фресках.

Ближайшая аналогия надписи в Калудре — посвящение из Липоваца. Его основатель, монах Герман, записал, что вложил много труда в строительство святого храма и устройство киновии, перечислив вклады в монастырь правителя Стефана Лазаревича и его брата князя Вука. Это указывает на высокий ранг монахов, становящихся ктииторами. Монах не мог владеть имуществом, но он мог строить монастырь на доверенные ему средства. Возможно, подобные сведения содержала утраченная часть надписи из Калудры.

Надпись позволяет думать, что составление общего монастыря — этап в жизни Дионисия и братии: до этого их могли почитать как отшельников, но умножение последователей повело к возникновению киновии. Эта модель хорошо известна в

средневековой Сербии, она получила литературное и архитектурное оформление в XIII в., когда был канонизирован отшельник Петар из Кориша и создан монастырь на горе Русеница под Призреном. Место для Калудры выбрано тщательно: уединенный малодоступный район, грозный и прекрасный одновременно, отвечал представлениям пустынников о Небесном Иерусалиме — их подлинной родине.

Через три столетия со скал Калудры вновь изливается священное сияние: по желанию села Калудры церковь св. Луки в 2002 г. восстановлена (на этап XVI в.), как и монашеская жизнь здесь (цв. табл. XXI, 6).



# Глазурованное блюдо X в. из Самарканда с изображением рыб

Н.Ю. Вишневская

Государственный музей искусства народов Востока, Москва

В собрании Государственного музея искусства народов Востока хранится большое керамическое глазурованное блюдо (инв. № 3967 III)<sup>1</sup> (цвет. табл. XXII, 1). В 1954 г. оно было приобретено Музеем у частного лица, больше никаких сведений о его происхождении в документах поступления нет. Нам неизвестен не только археологический контекст, но даже приблизительное место находки экспоната. Тем не менее, ряд технологических признаков и стилистические особенности декора делают возможной достаточно точную территориальную и хронологическую атрибуцию. Подглазурная роспись черным и терракотовым красителями выполнена по белому ангобу, покрывающему целиком внутреннюю и внешнюю поверхность сосуда. По борту два орнаментальных пояса — небрежно выполненный мотив «переплетенной ленты», между ними полоса волют с характерным выступом-мазком на внешней стороне завитка. Этот элемент типичен для декора среднеазиатской, в частности, самаркандской глазурованной керамики X в.<sup>2</sup> В центральном поле изображены две рыбы, повернутые головами в разные стороны, от этих фигур крестообразно отходят четыре цветущих растительных побега. Сходным образом изображены побеги на самаркандском блюде X в.<sup>3</sup> Но в нашем случае ветви имитируют арабскую надпись. Форма сосуда, цветовая гамма, манера росписи — все это, несом-

<sup>1</sup> Выбор сюжета для статьи отчасти определен знаком зодиака, под которым рожден Л.А. Беляев, а также воспоминаниями о прекрасном городище Джигербент, где мы оба работали, хотя и в разные сезоны.

<sup>2</sup> . Schischkina G.V., Pavchinskaja L.V. La production céramique de Samarcande de VIII au XIII siècle // Terres secrètes de Samarcande (céramique du VIII au XIII siècle). Paris, 1992. P. 62. № 167, 168; P. 91. № 151; P. 95. № 152.

<sup>3</sup> Там же. P. 18. № 131.

ненно, указывает на среднеазиатское происхождение блюда, с большой долей вероятности можно предположить, что оно изготовлено в Самарканде. Орнаментальные мотивы характерны для X в. Эта дата подтверждается и технологическими особенностями: покрытие сосуда ангобом и глазурью полностью с обеих сторон, включая дно, практиковалось в Согде именно в X в., позднее дно снаружи не ангобировалось и не глазурировалось.

Итак, перед нами блюдо, изготовленное в Средней Азии, скорее всего в Самарканде в X в., и украшенное вполне типичным для этого времени и региона орнаментом. Необычным элементом являются фигуры двух рыб в центре. Нельзя сказать, что на среднеазиатской керамике редки изображения рыб (хотя они, несомненно, не так популярны, как образ птицы). Чтобы понять, чем необычен рисунок на нашем блюде, рассмотрим несколько примеров.

Широко известна чаша X в. из Самарканда с изображением крылатой рыбы<sup>4</sup>. Крупная одиночная фигура занимает всю внутреннюю поверхность сосуда. К этому же времени относится фрагмент борта чаши с частично сохранившимся рисунком в виде рыб, образующих орнаментальный пояс<sup>5</sup>. На Афрасиабе в слое X в. найден фрагмент донца чаши с одиночным изображением рыбы<sup>6</sup>. Кроме того, в декоре среднеазиатской глазурованной керамики широко использовались сильно стилизованные рыбки, представлявшие собой линзовидную фигуру с выделенной зоной головы. К XI в. образ упрощается до того, что от рыбки остается лишь голова<sup>7</sup>. Предельно схематизированные рыбы становятся элементом орнамента.

В декоре штампованных неглазурированных сосудов также встречаются изображения рыб, как правило, множественные, образующие в сочетании с оттисками других элементов (розеток, пальметт) орнаментальные пояса<sup>8</sup>. Фрагменты подобных сосудов представлены в коллекции нашего музея (инв. № 1948 III). На одном из них (инв. № 1740 III) обозначен даже след плывущей в воде рыбы. В конце X–XI вв. производились сфероконические сосуды в форме рыбы. Фрагмент такого сфероконуса хранится в фондах Музея (инв. № 1978 НВ III). Нижняя часть его раздвоена в виде рыбьего хвоста, оттиски штампов имитируют чешую. Известны также штампован-

<sup>4</sup> Шишклина Г.В. Глазурированная керамика Согда (вторая половина VIII — начало XIII вв.) Ташкент, 1979. С. 60. Табл. LXXVIII, 1.

<sup>5</sup> Там же. Табл. LXXVIII, 2.

<sup>6</sup> Schischkina G.V., Pavchinskaja L.V. La production céramique de Samarcande de VIII au XIII siècle. P. 61. № 227.

<sup>7</sup> Шишклина Г.В. Глазурированная керамика Согда. С. 60, 61. Табл. LXVIII, 2–6.

<sup>8</sup> Schischkina G.V., Pavchinskaja L.V. La production céramique de Samarcande de VIII au XIII siècle. P. 68. № 90.

ные объемные фигурки рыб, покрытые зеленой глазурью. Они производились в Бухарском Согде в IX–X вв.<sup>9</sup>

Лишь в одном случае изображение рыбы включено в некую композицию и поддается семантической интерпретации. Сцена у мирового дерева воспроизведена на хуме X в. с городища Джигербент в южном Хорезме<sup>10</sup>. Включенное в композицию существо можно отождествить с мифической авестийской рыбой Кара, защищающей корни мирового дерева от лягушки — порождения Аримана<sup>11</sup>.

В Средней Азии почитание рыб этнографически прослежено. Г.Б. Снесарев связывает это явление с пережитками поклонения священной рыбе Кара<sup>12</sup>. К X в. образ рыбы, украшающий бытовые предметы, по большей части приобрел уже обобщенно-благопожелательный характер. Представление о рыбах и птицах, как о благих существах, несущих удачу, сохранялось до недавнего времени. Г.В. Шишкина, со слов этнографа П.А. Гончаровой, приводит толкование сна, принятое в Узбекистане в такой форме: «Рыба и птица к богатству или почести»<sup>13</sup>.

Отвлекаясь от семантики образа рыбы и возвращаясь к его иконографии в декоративно-прикладном искусстве Средней Азии IX–XIII вв., отмечу два существенных момента.

Во-первых, перечисленные изображения либо одиночные, либо множественные, многократно повторяющиеся в орнаментальной схеме. Во-вторых, имеются в виду живые рыбы: иногда заметны даже попытки обозначить водную среду, движение рыбы в воде.

Именно по этим двум параметрам рассматриваемая композиция явно отличается от остальных. Изображены две рыбы, причем парность подчеркнута самим приемом компоновки фигур, как бы вписанных друг в друга. Кроме того, эти две рыбы явно не плавают в водоеме, а скорее лежат на блюде. Этого сюжета нет в изобразительном искусстве иранского круга культур, он не встречен и в Китае эпохи Тан.

Мотив двух рыб неизбежно ведет нас к христианской семантической и иконографической традиции. В памятниках искусства и на ремесленных изделиях христианского мира изображения рыб встречаются часто (особенно в ранний период), их символика многозначна. Этой теме посвящена

<sup>9</sup> Кондратьева Ф.А. Керамика с зеленой поливой из Пайкенда // Тр. Гос. Эрмитажа. Т. V. Тр. отдела Востока. Т. 6. Л., 1961. С. 223. Табл. V, 3, 4.

<sup>10</sup> Вишнева Н.Ю. Ремесленные изделия Джигербента. М., 2001. С. 115, 116. рис. 43.

<sup>11</sup> Зороастрийские тексты. Суждения духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. Памятники письменности Востока. Т. CXIV. М., 1997. С. 289, 290.

<sup>12</sup> Снесарев Г.Б. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 325, 326.

<sup>13</sup> Шишкина Г.В. Глазурованная керамика Согда. С. 60.

обширнейшая историография (из русских работ упомяну о разделе в фундаментальном труде А.С. Уварова)<sup>14</sup>. Остановимся на некоторых основных значениях образа и его иконографии.

Рыба — знак Иисуса Христа на формальном уровне, так как слово «Рыба» по-гречески расшифровывалось как аббревиатура формулы «Иисус Христос, Божий сын, спаситель». Этот вариант символического толкования какой-либо определенной иконографии не имеет.

Рыба — символ таинства крещения. А.С. Уваров приводит слова Тертуллиана о крещении: «Мы рыбки, в воде рождаемся и не иначе, как в воде пребывая, будем спасены» и связывает с этим значением изображения плавающих дельфинов<sup>15</sup>. К этому кругу сюжетов может быть отнесен фрагмент коптского штукового рельефа VI в. с двумя дельфинами<sup>16</sup>. И в словах Тертуллиана, и в их изобразительном воплощении речь, несомненно, идет о живых рыбах.

Фигурки рыб на светильниках символизировали свет Господень. Подобные находки известны на памятниках III–IV вв. в Причерноморье.<sup>17</sup> Парное изображение рыб на светильниках могло указывать также на таинство брака, этот образ восходит еще к античной традиции.<sup>18</sup>

Сочетание двух рыб и знака креста встречается на печатках и геммах. Один из ранних вариантов такой композиции находим на сердоликовой вставке от перстня из могильника III в. в Крыму<sup>19</sup>.

Очень значимым является образ рыбы, как символ таинства причащения<sup>20</sup>. Евхаристическое значение рыб связывается с тремя евангельскими трапезами. В первую очередь, это сцена насыщения народа хлебами и рыбами (Матф. 14: 19) «И велел народу возлечь на траву и, взяв пять хлебов и две рыбы, воззрел на небо, благословил и преломив дал хлеб ученикам, а ученики — народу». Эта сцена изображена на одной из резных панелей трона Максимилиана VI в. Левой рукой Иисус благословляет блюдо, на котором лежат две рыбы<sup>21</sup>. Сцена чуда преумножения хлебов многократно встречается в искусстве, один из более поздних вариантов — книжная ми-

<sup>14</sup> Уваров А.С. Христианская символика. Ч. I. Символика древнехристианского периода. Дополненное и переработанное издание. М.; СПб., 2001. С. 177–185.

<sup>15</sup> Там же. С.181.

<sup>16</sup> Crum W.E. Coptic monuments // Catalogue general des antiquités egiptiens du Musée du Caire. Le Caire: Service des Antiquités de l'Égypte. 1902. № 8683.

<sup>17</sup> Зубарь В.М., Хворостовский А.И. От язычества к христианству. Начальный этап проникновения на юге Украины (вторая пол. III — первая пол. VI вв.). Киев, 2000. С. 57. рис. 18.

<sup>18</sup> Вольфгауэр О. Античные глиняные светильники. СПб., 1914. № 493, 559.

<sup>19</sup> Зубарь В.М., Хворостовский А.И. От язычества к христианству. С.124. рис. 59.

<sup>20</sup> Уваров А.С. Христианская символика. С. 182, 183.

<sup>21</sup> Grabar A. Cristian Iconography. A Study of its Origins. Princeton, 1961, P. 101, Ill. 257.

ниатюра начала XV в., на которой юноша протягивает Христу блюдо с двумя рыбами, лежащими головами в противоположные стороны (рис. 4)<sup>22</sup>.

Следующий евангельский сюжет — трапеза Христа и апостолов на Тивериадском озере (Ин. 21: 9–22). Уваров упоминает изображения на стенах пещер св. Каллиста (II–III вв.) на которых семи участникам трапезы поданы рыбы и хлеб<sup>23</sup>.

Наконец, сама сцена Тайной Вечери. В ранних вариантах ее иконографии перед Иисусом и учениками на столе стоит блюдо с рыбами. Мы видим это на мозаике в церкви Сант Аполлинаре Нуове в Равенне (493–526 гг.) (рис. 3)<sup>24</sup> и на резной алтарной панели в коптской церкви X в.<sup>25</sup>

Две рыбы, вписанные в круг из росписей коптского храма VI–VII вв. иконографически очень близки деталям евангельских сцен и рисунку на нашем блюде, но их символический смысл не однозначен (рис. 2)<sup>26</sup>.

Помимо трех евхаристических трапез, упомянем сцену пира на свадьбе в Канне Галилейской (Ин. 2: 1–11). Этот сюжет воспроизведен на сирийской миниатюре, датированной около 1220 г., где на столе также стоит блюдо с рыбой, но изображенное в иной манере<sup>27</sup>.

В византийском керамическом комплексе встречаются сосуды с символическими изображениями рыб. Наиболее раннее из мне известных относится к IX–X вв. Это белоглиняное глазурованное блюдо из Алустана (Алушта) с рельефными, оттиснутыми штампом одной большой и четырьмя маленькими рыбами<sup>28</sup>. С.Б. Адаскина трактует этот сюжет как знаки Иисуса Христа и четырех евангелистов, связывая его появление с иконоборческими тенденциями VIII–IX вв. и развившимся в результате своеобразным изобразительным символизмом. Для более позднего периода эволюции византийской глазурованной керамики отмечу блюдо XII в. из Херсонеса с фигурами двух рыб, выполненных в технике граффити<sup>29</sup>.

Очень интересна композиция на блюде XII в. Подглазурной гравировкой выполнены изображения пяти рыб, уложенных тесным рядом, головами в разные стороны<sup>30</sup>. Возможно, это своеобразная графическая интерпре-

<sup>22</sup> Казель Р., Патхофер И. Роскошный часослов герцога Беррийского. М., 2002. С. 176.

<sup>23</sup> Уваров А.С. Христианская символика. С. 183.

<sup>24</sup> Grabar A. Cristian Iconography. P. 95, Ill. 237.

<sup>25</sup> Cramer M. Das Christlich-Koptische Agypten Einst. Wiesbaden, 1959. S. 19, 20. Tff. XII, Abb. 25.

<sup>26</sup> Coptic art. Wall Paintings. V. 1. Cairo, Lehner and Landrock. W.Y., P. 35.

<sup>27</sup> Rice D.T. Art of the Byzantine Era. L., 1963. P. 45. Pl. 34.

<sup>28</sup> Адаскина С.Б. Белоглиняное блюдо с изображением рыб из Алустана // Византия и Ближний Восток. СПб., 1991. С. 101–108. рис. 1.

<sup>29</sup> Антонова И.Н. Херсонес Таврический. Путеводитель. Симферополь, 1989. С. 144.

<sup>30</sup> Papantoniou-Bakrtzi. D. Byzantine glazed ceramics. The Art of Sgraffito. Athens, 1999. P. 130. Ill. 142.

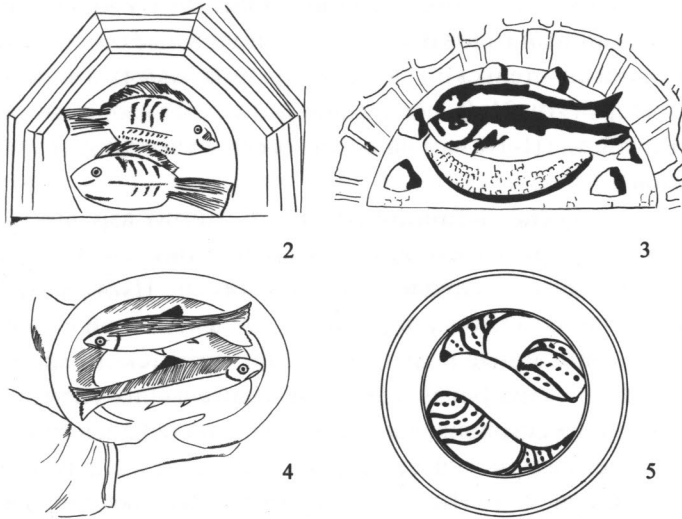


Рис. 2. Фрагмент настенной росписи из коптского храма VI в. (прорисовка)  
 Рис. 3. Фрагмент мозаики из Равенны 493–526 гг. (прорисовка)  
 Рис. 4. Фрагмент книжной миниатюры начала XVI в. (прорисовка)  
 Рис. 5. Византийское глазурованное блюдо XIII в. (прорисовка)

тация евангельского чудесного преумножения рыб и хлебов. К XIII–XIV вв. относятся уже сильно стилизованные фигуры двух рыб на блюде (рис. 5)<sup>31</sup>. Напомню, что подобный процесс схематизации и орнаментализации образа прослеживается на глазурованной керамике Согда<sup>32</sup>.

Мы убедились в том, что образы рыб повсеместно встречаются в христианском изобразительном и декоративно-прикладном искусстве с III по XV в., причем мотив двух рыб на блюде связан с евангельскими сюжетами евхаристических трапез. Композиция «рыбы, вписанные в круг» может иметь более широкое символическое толкование. Вполне вероятно, что эта иконографическая схема и связанные с ней идеи могли быть привнесены в такие крупные среднеазиатские центры ремесла и торговли как Самарканд, Бинкет (Ташкент), Мерв и другие. Взаимовлиянию западноевропейской, византийской и исламской культур посвящено множество работ. Интересующий нас период X в. — время правления династии Саманидов, был максимально благоприятен для торговли Европы с Востоком<sup>33</sup>. Вместе с товарами шел обмен идеями и художественными образами.

Во владениях Саманидов существовали христианские общины.

<sup>31</sup> Там же. Р. 88. III. 99. Р. 246. III. 288.

<sup>32</sup> Шишкина Г.В. Глазурованная керамика Согда. С. 60.

<sup>33</sup> Даркевич В.П. Художественный металл Востока. М., 1976. С. 147–150.

В.В. Бартольд, основываясь на сведениях Ибн Хаукаля, Якута и Истахри пишет о христианских поселениях под Самаркандом, в Ташкентской области и о христианской церкви около Герата. Впрочем, отмечает он «...по словам Макдиси, в государстве Саманидов было много евреев и мало христиан»<sup>34</sup>.

Как справедливо отметили С. и Дж. Ильясовы, не следует преувеличивать роль абстрактно-философских понятий при оценке зооморфного декора. Мастер-керамист оставался в первую очередь ремесленником, а не богословом<sup>35</sup>. Когда речь идет о мотивах в росписи керамики, трудно утверждать что-либо наверняка. Например, четыре процветших побега, крестообразно отходящие от центральных фигур могут иметь некое символическое значение, а могут выполнять чисто декоративную функцию. По-видимому, новая композиционная схема не прижилась на среднеазиатской почве, мне не известны подобные парные изображения рыб на местных ремесленных изделиях.

Другая смысловая линия могла бы связать рыб нашего блюда со знаками зодиака, но в исламском декоративно-прикладном искусстве предметы с их изображениями появляются только в XIII в. Двенадцать медальонов украшают зеркала из Ирака и Сирии<sup>36</sup>, две рыбы в круге обозначают соответствующий знак зодиака. Две рыбки в окружении облаков, выполненных в китайской манере, заполняют центральное поле на иранской чаше XVI в. из собрания Эрмитажа<sup>37</sup>. Этот мотив полностью повторяет один из двенадцати зодиакальных медальонов на блюде того же времени, хранящемся в Берлине<sup>38</sup>. На этих изделиях облака обозначают уже не водную, а воздушную среду обитания небесных рыб.

Я отнюдь не считаю, что гончар, расписавший самаркандское блюдо с двумя рыбами был христианином. Вместе с тем, представляется вполне возможным и вероятным, что мастер был знаком с неким кругом христианских идей и сюжетов и их зрительным воплощением. Традиционный и привычный благопожелательный образ рыбы был им воплощен в новой христианской иконографии.

<sup>34</sup> Бартольд В.В. О христианстве в Туркестане в доисламский период. Сочинения. Т. II (2). М., 1964. С. 279.

<sup>35</sup> Ильясов Дж., Ильясова С. Об интерпретации эпиграфического и зооморфного декора на глазурованной керамике // Трансоксиана-Мавераннахр. Ташкент, 2007. С. 108, 109.

<sup>36</sup> Grube E.J.. Islámské umění. Praha, 1973. С. 103. № 49. С. 119. № 66.

<sup>37</sup> Иран в Эрмитаже. Формирование коллекций. Каталог выставки. СПб., 2004. С. 143. № 169.

<sup>38</sup> Lane A. Later Islamic Pottery. L., 1957. Pl. 55A.

## Glazed 10<sup>th</sup>-century Dish from Samarkand

*N. Yu. Vishnevskaya (State Museum of Oriental Arts, Moscow)*

The State Museum of Oriental Arts stores a large glazed ceramic dish (Pl. XXII, 1) (acquired in 1954, inv. № 3967 III; Samarkand?, X в.; attribution according to technological and decorative features: white engobe on the outside and inside surfaces, underglazed black and terra-cotta painting). The center of the dish shows two fishes, their heads facing opposite directions, and four flowering shoots emerging crosswise from the central composition to imitate an Arabic inscription.

The décor is typical of the time and the region, yet the two fishes are unusual: they are seldom encountered on Middle Eastern ceramics. On the well-known 10<sup>th</sup> c. dish from Samarkand, the image of a winged fish covers the entire inner surface of the vessel; one fish is depicted on the bottom of a vessel from Afrasiab (10<sup>th</sup> c. stratum); a fragment of a rim of another vessel shows an ornamental band comprised of fishes. One should note that lens-shaped fish-like images with emphasized head zone were often used in the décor of Middle Eastern glazed ceramics. By the 11<sup>th</sup> c. the motif was reduced to a symbol, and the extremely schematized fishes become an ornamental element. On the stamped décor of unglazed vessels the fishes (sometimes depicted realistically: one of the vessels (State Museum of Oriental Arts inv. № 1740 III) even shows the trail of the fish in water) form ornamental bands which are combined with impressions of rosettes, palmettes, etc. (State Museum of Oriental Arts, inv. № 1948 III, etc.). Three-dimensional stamped figurines of fish, covered with green glaze, are known from the 9<sup>th</sup>–10<sup>th</sup> cc. (Sogd of Bokhara), and spherangular vessels in the shape of a fish — from the end of the 10<sup>th</sup>–11<sup>th</sup> cc. (State Museum of Oriental Arts, inv. № 1978 HB III).

There is only one example of a fish being included in the composition (the World Tree on the 10<sup>th</sup>-c. clay vessel (*hum*) from the town site of Dzhigerbent, Southern Khorezm) and semantically interpreted as the mythical fish Kara (the Avesta) which guards the roots of the Tree from the frog, the spawn of Ahriman. Vestiges of Kara worship can still be found in Middle Asia; by the 10<sup>th</sup> c. the image had already acquired a generally benevolent character. In Middle Asian iconography of the 9<sup>th</sup>–13<sup>th</sup> cc., single and repetitive images prevail; it should be noted that they depict objects from the natural environment. The present double composition is an exception; the figures seem to fit one into the other (lying on the dish?). There are no similar compositions in either the art of the Iranian cultural circle or of China under the T'ang dynasty (in Islamic decorative art, the sign of the Pisces — two fishes in a circle — shall appear only in the 13<sup>th</sup> c.). This motif takes us into the sphere of Christian semantics and iconography, where it is widely known as the symbol of Jesus Christ (the Greek word *Ichthys* was the abbreviation for Jesus Christ, Son of God, the Savior), as the symbol of baptism (Tertullian: «We, little fishes, are born in the water, and only in water shall we find salvation»), and (equally important) as the Eucharist symbol, which goes back to the miracle of the loaves and fishes (Matthew 14. 19), Christ's repast with the apostles by the sea of Galilee (John 21. 9–22), and the Last Supper. In these scenes and their symbolical representations, a dish with two fishes, their heads facing opposite directions, is often depicted (fig. 2–4). Among those are some quite similar to the one under discussion.

Vessels decorated with fishes are well-known in Byzantine art; the earliest that I know

of dates to the 9<sup>th</sup>–10<sup>th</sup> cc. (white clay glazed dish from Alustan (Alushta) with relief stamps of one large and four smaller fishes (interpreted as the symbols of Jesus Christ and the four evangelists). As for later periods, one could note the 12<sup>th</sup>-c. glazed graffito plate from Chersonese, which shows a row of five fishes, heads facing different directions. The dish with two extremely stylized fishes is dated to the 13<sup>th</sup>–14<sup>th</sup> cc. (fig. 5).

It is quite likely that these iconographic schemes and notions found their way to centers of crafts and trade in Middle Asia (Samarkand, Merv, etc.) as the 10<sup>th</sup> c. was a favorable time for trade and exchange of artistic ideas between the West European, Byzantine and Islamic cultures. In the domain of the Samanids, Christian communities are known to have existed near Samarkand, in Tashkent region and near Guerat, but they were small and the new compositional scheme did not take root in Middle Asian soil. The potter who painted the Samarkand dish with the two fishes must have been familiar with the circle of Christian symbols (or notions?) and expressed the traditional motif of benevolence in a new iconographic way.



# Золотая Орда как архитектурная провинция ислама: мечети Среднего и Нижнего Поволжья, Северного Кавказа и Крыма

Э.Д. Зиливинская  
Институт этнологии РАН, Москва

Наиболее важной составляющей архитектурного ансамбля любого города являются, культовые постройки. В городах Золотой Орды, связанных, прежде всего, с мусульманской религией, также как и в других городах средневекового Востока, такими постройками были мечети. Ко времени появления в городах Золотой Орды, этот вид зданий имел уже многовековую историю, и в разных частях мусульманского мира существовали различные типы мечетей.

В отличие от христиан, мечеть для мусульман не является «домом Господа», так как Аллах — как высшая сила, предельно абстрактен и лишен антропоморфных черт. Мечеть — просто место для совершения совместной молитвы. Строго говоря, для совершения молитвы мусульманину не нужно помещения. Достаточно стены, обращенной на Мекку или даже просто соблюдения направления на Каабу (кибла). Пророк говорил: «Где вы молитесь, там и масджид (мечеть)». Тем не менее, уже в первые годы Ислама появляются места для проповеди и совместной молитвы. Первой мечетью был дом Пророка Мухаммеда в Медине. Это было простое прямоугольное (53×50 м) отгороженное пространство, включавшее комнаты для Пророка и его жен, а также затененное место в южной стороне двора, которое использовалось для проповедей и было обращено в направлении Мекки<sup>1</sup>. Это здание стало моделью для последующих мечетей, которые имели ту же основу: двор, оснащенный зоной для молитв возле стены, ориентированной на киблу. Чуть позже с трех сторон двора также были сделаны навесы для обеспечения тенью молящихся. Крыша молитвенной зоны и боковых

---

<sup>1</sup> Hillenbrand R. Islamic Architecture. N. Y., 1994. P. 39–42; Petersen A. Dictionary of Islamic Architecture. L.; N. Y., 1996. P. 195, 196.

навесов поддерживалась колоннами, которые были сделаны из дерева. В дальнейшем, для этого использовались колонны, взятые из других зданий домусульманского периода. Таким образом, был сформирован основной план, который стал известен как арабский план мечетей<sup>2</sup>. В то же время многие исследователи<sup>3</sup> отмечали, что многостолбовая система молитвенных залов мечетей сложилась под влиянием ападан Персии, гипостильных залов Египта и форумов Древнего Рима. Начиная с IX в. часть помещения, чаще всего перед михрабом, начинает перекрываться куполами, которые с тех пор являются неотъемлемым архитектурным компонентом мечети.

Некоторые элементы интерьера, ставшие обязательными для мечетей, появляются уже на ранней стадии. Первая из них — это наличие *минбара* или кафедры, с которой Мухаммед читал свои проповеди. Более поздним нововведением был *михраб* или молитвенная ниша, которая впервые была сооружена при халифе ал-Валиде в IX в. Другими такими чертами являются приспособления для омовений, такие как центральный водоем или фонтан и минареты, которые впервые появляются предположительно при Аббасидах. Во время этого периода становления форм была введена *максура*, специальная решетка, огораживающая место для молений правителя. Она должна была обеспечить правителям уединение и позволяла предаваться таинствам религии. Максурса также служила для защиты, учитывая то, что двое из четырех правоверных халифов, Омар и Али, были убиты в мечети. Важным элементом интерьера молитвенного зала стал *трансепт* — широкий проход, ведущий от входа к михрабу. Трансепт способствовал лучшему освещению и обзору михраба, наряду с куполом, он акцентировал на нем внимание молящихся и подчеркивал значение для литургии. Впервые трансепт был применен в Большой мечети Дамаска (начало VIII в.) и получил широкое распространение во многих постройках на Западе мусульманского мира. Самой восточной мечетью с трансептом является Большая мечеть Дьярбакра (XI в.) в Анатолии<sup>4</sup>.

Часто в качестве мечетей использовались сооружения домусульманского периода. Так Большая мечеть ал-Валида в Дамаске (VIII в.) и Большая мечеть Халеба (начало VIII в.) были перестроены из христианских базилик.

Дворовый план мечети распространяется по всей территории Арабского халифата одновременно с его завоеванием. В Египте строятся мечеть Амра (VII в.), мечети ибн Тулуна (IX в.), ал Азхар и ал Хакима (X–XI вв.).

<sup>2</sup> Hillenbrand R. Islamic Architecture. P. 66–92; Petersen A. Dictionary of Islamic Architecture. P. 195, 196; Stierlin H. Turkey from the Selcuks to the Ottomans. Koln, 1998.

<sup>3</sup> Creswell K.A.C. A short account of early muslim Architecture. Middlesex, 1958. P. 7, 8. Grabar O. The formation of Islamic Art. N. Haven; L., 1973. P. 53; Ettinghausen R., Grabar O. The Art and Architecture of Islam: 650–1250. N. Haven; L., 1987. P. 35–37.

<sup>4</sup> Hillenbrand R. Islamic Architecture. P. 52.

В аббасидское время была построена грандиозная мечеть Муттавакиля в Самарре (IX в.), состоящая из обширного двора, обрамленного колонными портиками. Лучшими образцами построек этого типа в Магрибе являются мечеть Сиди Окба в Кайруане (VII–VIII вв.), Большие мечети Суся (IX в.), Сфакса (X в.) и Алжира (XI в.), Каравийон в Фесе (IX в.) и Кутубийя в Марракеше (XII в.). Настоящим шедевром мавританского зодчества стала Большая мечеть в Кордове, расположенная у западных границ халифата. Ядро этого огромного архитектурного комплекса, сгруппированное вокруг неизменного двора (саны), было построено в VIII в. по образцу мечети ал Валида в Дамаске. Планировка мечетей с композиционным центром в виде двора осталась главенствующей в западной части мусульманского мира и в последующее время.

Несколько иначе происходило формирование архитектурных форм в Иране и Средней Азии. Арабские наместники строили в городах Ирана мечети дворового плана, но иранцы брали за образец доисламские сооружения сассанидского времени. Так появляются местные типы мечетей: мечеть-киоск на западе и мечеть-айван на востоке<sup>5</sup>. При сельджуках соединение арабского и местного планов породило четырехайванную планировку, ставшую в XII в. главенствующей<sup>6</sup>. Правда, некоторые исследователи видят истоки мечетей с обширным двором, четырьмя айванами по осям и купольными перекрытиями в доисламских жилых постройках на территории Ирана и Ирака<sup>7</sup>. Самыми ранними памятниками этого типа являются соборные мечети в Исфахане (XI–XII вв.), Заваре (XII в.) и Симнани (XII в.). Впоследствии этот, ставший стандартным план был применен при строительстве медресе.

В Средней Азии также был внедрен арабский дворовый план мечети, одним из примеров которого является мечеть Дандакана IX–X вв.<sup>8</sup> С. Хмельницкий приводит всего шесть мечетей IX–X вв., имеющих дворовую планировку<sup>9</sup>, причем мечеть в Башане уже несет на себе влияние ирано-туранской архитектуры, так как имеет на главной оси большой айван<sup>10</sup>. Остальные типы мечетей имеют местные корни. Мечети типа купольного зала, также, как и мечеть-киоск в Иране, вероятно, построены по образу зороастрийских святилищ огня, называемых чортак<sup>11</sup>. Г.А. Пугаченкова от-

<sup>5</sup> Herzfeld E. Archaeological History of Iran. L., 1935; Godard A. L'Art de Iran. Paris, 1962. P. 340–348.

<sup>6</sup> Petersen A. Dictionary of Islamic Architecture. P. 195, 196.

<sup>7</sup> Ettinghausen R., Grabar O. The Art and Architecture of Islam. P. 364–366.

<sup>8</sup> Прибыткова А.М. О «красивой мечети» Дандакана // АН. 1964. № 17.

<sup>9</sup> Хмельницкий С. Между арабами и тюрками. Архитектура Средней Азии IX–X вв. Берлин; Рига, 1992. С. 61–71.

<sup>10</sup> Там же. С. 66.

<sup>11</sup> Там же. С. 86.

мечает, что мечеть-киоск возникает в Южном Туркменистане еще раньше, чем в Иране<sup>12</sup>. Местное происхождение имеют и столпные мечети с центральным куполом, окруженным меньшими куполами или сводами, или перекрытые несколькими куполами одинаковых размеров<sup>13</sup>. Примерно те же типы продолжают существовать и в XI–XII вв.<sup>14</sup> В последующие периоды слияние и дальнейшее развитие арабской и местных традиций дало все многообразие типов среднеазиатских мечетей<sup>15</sup>.

Своеобразное развитие получили мечети в Малой Азии при сельджуках Рума<sup>16</sup>. Также как и в других частях мусульманского мира, здесь строились мечети арабского дворового плана, такие как мечеть Дьярбакра (1091 г.). В то же время некоторые постройки, такие как мечети Маяфариджина (1155 г.), Данаисира (1204 г.) и Мардина (XII в.) следуют иранской схеме с ее акцентом на купол. Однако в этих мечетях двор уже значительно уменьшен. Из-за холодного климата в мечетях арабского плана начал перекрываться внутренний двор. Первоначально это было плоское балочное перекрытие на деревянных колоннах. Таковы, например мечеть Махмуд-бея в Касабе близ Кастамони и Улу Джамии в Афийоне (1273 г.)<sup>17</sup>, Эзрефоджлу Джамии в Бейзегире (1296 г.)<sup>18</sup>. Каменные колонны или столбы часто соединяли аркадами. Мечети были закрытые, темные, с плохой вентиляцией. Узкие колонны и низкие своды делали их похожими на крипты. Таковы мечеть Ала ед-Дина в Нигде (1223 г.), Кале Джамии в Дивриги (1180 г.). Над предмхрабной частью в мечетях возводили небольшой купол, который со временем приобретал все большее значение. В Большой мечети Эрзерума (1135 г.), Улу Джамии в Кайзери (1140 г.) и Дивриги (1229 г.) пролет, перекрытый куполом, самый большой и расположен на оси михраба. В качестве пережитка двора в крыше оставляли световой люк по центру зала или ближе к выходу. Варианты этой планировки представлены в Улу Джамии Шиваза и Кайзери (XI в.), мечети Ала-ед-Дина в Конии (XII в.), большой

<sup>12</sup> Пугаченкова Г.А. Пути развития архитектуры Южного Туркменистана поры рабовладения и феодализма // Тр. ЮТАКЭ. М., 1958. С. 185.

<sup>13</sup> Прибыткова А.М. О некоторых местных традициях в зодчестве Средней Азии в IX–X вв. // АН. 1958. № 11. С. 131–134; Она же. Строительная культура Средней Азии IX–X вв. М., 1973. С. 38–58; Хмельницкий С. Между арабами и тюрками. С. 71–86.

<sup>14</sup> Он же. Между Саманидами и монголами. Архитектура Средней Азии XI–нач. XIII вв. Ч. I. Берлин; Рига, 1996. С. 69–127.

<sup>15</sup> Маньковская Л.Ю. Типологические основы зодчества Средней Азии. Ташкент, 1980. С. 102–121.

<sup>16</sup> *Benset Unsal*. Turkish Islamik Architecture. Seldjuk to Ottoman. N. Y., 1973; *Hillenbrand R.* Islamic Architecture. P. 92–100; *Stierlin H.* Turkey from the Selcuks to the Ottomans. P. 24–32.

<sup>17</sup> *Benset Unsal*. Turkish Islamik Architecture. P. 16. Fig. 39; *L'Art en Turguie*. Friborg, 1981. P. 102. Ill. 56.

<sup>18</sup> *Stierlin H.* Turkey from the Selcuks to the Ottomans. P. 30, 31.

мечети в Зивригиссаре (XIII в.)<sup>19</sup>. Иногда этот люк разрастался до размеров небольшого внутреннего двора, который имел двойное назначение. С одной стороны, он использовался как внешний двор, и проповедники могли оттуда призывать к молитве, с другой стороны это было световое окно, через которое мечеть освещалась. Также здесь находился бассейн или фонтан для омовений. Обычно этот дворик располагался на михрабной оси. Такую планировку имеют Улу Джамии в Малатье (1237 г.), Харпуте (1165 г.), Хван-Хатун Джамии в Кайзери (1237 г.).

В Золотой Орде, государстве, расположенном на самом краю мусульманского мира, первые мечети, вероятно, начали строиться во время правления Берке, который был мусульманином и способствовал городскому строительству. Но массовое возведение их, несомненно, относится ко времени Узбека, с именем которого связано принятие мусульманства как государственной религии и расцвет городов. Именно в эти годы Ибн Баттута упоминает «тринадцать мечетей для соборной службы и... чрезвычайно много других мечетей» только в Сарае<sup>20</sup>. К сожалению, число мечетей, исследованных на территории всей Золотой Орды не многим больше, упоминаемого Ибн Баттуты. Тем не менее, имеющийся материал дает представление о планировке этих зданий. Рассмотрим мечети Золотой Орды по регионам.

### *Волжская Болгария*

Самым известным памятником мусульманского культового зодчества в Золотой Орде является мечеть города Болгара, столицы Волжской Болгарии, известная под названием «Четырехугольник». Этот памятник был описан в многочисленных работах<sup>21</sup>. Подробная история изучения Четырехугольника, различные мнения по поводу его назначения и все возможные варианты реконструкции подробно рассмотрены в статьях С.С. Айдарова и Г.Ф. Поляковой<sup>22</sup>.

При археологическом исследовании здания мечети было выявлено че-

<sup>19</sup> *Benset Unsal*. Turkish Islamik Architecture P. 17. Fig. 31; *L'Art en Turguie* P. 87. Fig. 21, 22. P. 100. Ill. 52.

<sup>20</sup> *Тизенгаузен В.Г.* Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1. СПб., 1884. С. 306.

<sup>21</sup> *Смолин В.Ф.* По развалинам древнего Булгара. Казань, 1926; *Башкиров А.С.* Памятники Булгаро-татарской культуры на Волге. Казань, 1928; *Смирнов А.П.* Волжские Булгары. М., 1951. *Воскресенский А.С., Смирнов А.П.* Археологическое исследование соборной мечети «Четырехугольника» в Великих Болгарах // СА. 1966. № 1; *Айдаров С.С.* Архитектурное исследование руин соборной мечети в Болгарах // Поволжье в Средние века. М., 1970.

<sup>22</sup> *Он же.* Исследование и реставрация памятников монументального зодчества Болгара // Город Болгар. Монументальное строительство, архитектура, благоустройство. М., 2001. С. 8–33; *Полякова Г.Ф.* Археологическое исследование соборной мечети // Го-

тыре строительных горизонта<sup>23</sup>, однако существенно изменил облик Четырехугольник лишь при одной перестройке, поэтому можно говорить о двух периодах его существования как архитектурного объекта. Начало строительства здания исследователи относят к 30–40 гг. XIII в. В это время был заложен фундамент, а стены были возведены до уровня цокольной части. Для укладки фундамента был выкопан ленточный котлован глубиной 2,2–2,4 м. Дно его было укреплено деревянными сваями. Фундамент сложен из крупных грубо оббитых глыб ракушечника и песчаника на известково-песчаном растворе. Цоколь, имевший несколько меньшую толщину сложен в той же технике, но из камней меньшего размера. По мнению исследователей<sup>24</sup>, стены Четырехугольника сложены в закавказской технике, которая сочетает кладку из рваного камня с использованием тесаных блоков для облицовки. Дальнейшее строительство было продолжено только в 60 г. XIV в. В это время здание обрело свой первоначальный облик. В плане оно имело форму прямоугольника с небольшим расширением к югу (рис. 1, 1). Длина его (внутри) составляла 32,6 м, ширина — 28,2 м по северной стене и 29,6 м — по южной. Стены толщиной 1,2–1,3 м были сложены из кусков необработанного известняка на известковом растворе панцирной кладкой. Для увеличения прочности кладки в углах здания были положены бревна, имевшие между собой связку. Снаружи стены были укреплены прямоугольными в плане контрфорсами, кладка которых сложена в перевязку с кладкой стен. Южная стена имела три контрфорса, а восточная и западная — по два. Входной проем шириной 2,2 м в северной стене был обрамлен порталом, от которого сохранились два прямоугольных пилона. К западу от портала находился прямоугольный цоколь минарета, а к востоку симметричный ему небольшой пилон прямоугольного очертания. Внутри пространство мечети было разделено на пять нефов четырьмя рядами колонн. В каждом ряду было по пять колонн. Ширина нефов была различной, она колебалась от 5,3 м (боковые нефы) до 6,4 м, причем проход, ведущий к михрабу, не был самым широким — ширина его составляла 5,7 м. Расстояние между колоннами в рядах тоже не одинаково. Первый ряд колонн отстоял от северной стены на 5,2 м, а расстояние между остальными колоннами колебалось от 5,1 до 6,15 м. Раскопками были выявлены фундаменты опор, сложенные из аккуратных, хорошо подтесанных камней на известково-песчаном растворе. Они были заглублены в землю на 2,6 м и имели размеры сторон 1–1,3 м. На некоторых фундаментах сохранились тщательно отесанные базы колонн прямоугольного (85×92 см) или

---

род Болгар. Монуменальное строительство, архитектура, благоустройство. М., 2001. С. 150–175.

<sup>23</sup> Айдаров С.С. Исследование и реставрация памятников монументального зодчества Болгара. С. 30.

<sup>24</sup> Егеров В.В. Архитектура города Болгара // МИА. 1958. № 61. С. 376–380.

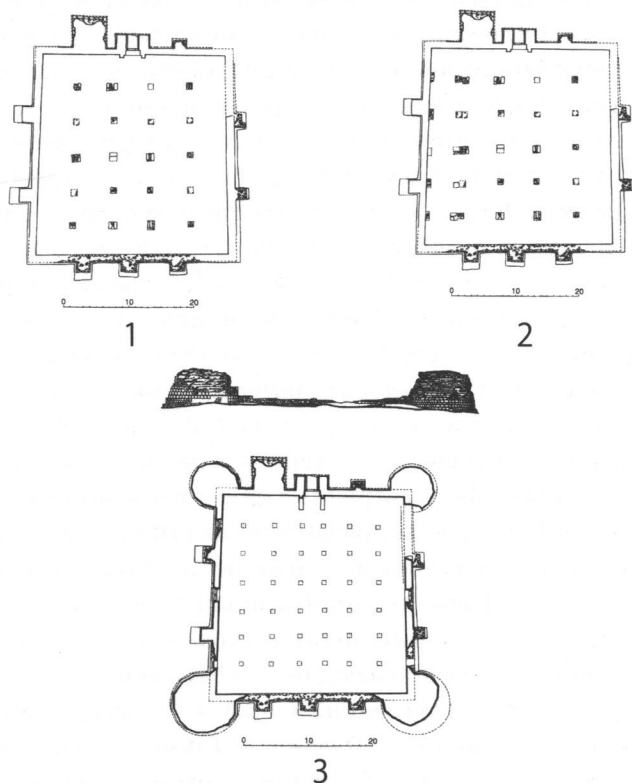


Рис. 1. Четырехугольник в Болгаре: 1) I период; 2) I период с перестройкой; 3) II период

квадратного (92×92 см) сечения. Высота их составляла 35 и 45 см. Стены мечети были оштукатурены внутри и снаружи белой известью. Полы имели деревянный настил.

В начале XIV в., вероятно в результате пожара, мечеть была перестроена, но внешний вид ее значительно не изменился. Только внутри, вдоль западной стены были сделаны антресоли, которые опирались на дополнительные столбы. Их фундаменты имеют такое же строение, как и фундаменты несущих опор, а расположены они вплотную к западному ряду колонн и к западной стене здания (рис. 1, 2). Вполне возможно, что эти колонны поддерживали галерею верхнего яруса, предназначенную для женщин. В других мечетях Золотой Орды подобные сооружения не известны.

Следующая перестройка, сделанная в 30-е гг. XIV в., кардинально изменила облик здания как снаружи, так и внутри (рис. 1, 3). Ко всем четырем углам здания были пристроены многогранные башни, которые уступами сужались кверху. Северные башни были несколько меньше южных.

Диаметр их составлял 9 и 8,6 м, они имели по 10 граней и 5 уступов. Южные башни массивнее, их диаметр 9,7 и 10,8 м, они имеют 11 граней и 6 уступов. Снаружи башни облицованы тщательно подогнанными прямоугольными плитами из известняка, а внутри все пространство забутовано необработанным камнем, скрепленным известково-песчаным раствором. Кроме того, по центру восточной и западной стен были пробиты двери, а по бокам от них сделаны окна. Во всех трех дверных проемах сохранились порожные блоки с углублениями для головки дверного блока. Это свидетельствует о том, что массивные двери мечети ставились без дверных коробок. Впоследствии, изнутри ко всем трем дверям были пристроены тамбуры. Лучше всего сохранились стенки северного тамбура. Они имели длину 2,2–2,5 м, а расстояние между ними равнялось ширине дверного проема. От двух других тамбуров остались отпечатки стенок на известковом растворе.

Существенно изменился интерьер молитвенного зала и за счет полной замены колоннады. Восьмигранные каменные колонны на квадратных базах были поставлены шестью рядами по шесть колонн в каждом. Фундаменты под них были сделаны довольно небрежно из мелких камней на известковом растворе. Базы колонн имели косо срезанные углы для перехода к восьмиграннику, а капители были украшены резьбой в виде стилизованных пальметок, характерных для азербайджанского архитектурного декора<sup>25</sup>. Ширина нефов стала составлять 3,4–4,7 м, а расстояние между колоннами в рядах колебалось от 4,37 до 4,8 м. Также как и в первом периоде, колоннада отходила на 5,2 м от северной стены и 5,08 м от южной. Трансепт отсутствовал, более того, проход, ведущий к михрабу был самым узким (3,4 м). Стены и колонны мечети, как и в первом периоде, были оштукатурены и побелены известковым раствором, а пол был сделан из дерева.

Сохранилось множество архитектурных деталей, которые могут лучше воссоздать облик Четырехугольника. Так в культурном слое были найдены подоконные каменные блоки с боковыми углублениями, что позволило предположить, что в них крепились ставни, позволявшие закрывать окна изнутри<sup>26</sup>. Профилированные каменные блоки с полосами резного геометрического и растительного орнамента обрамляли дверные и оконные проемы. Такое оформление можно видеть на старых зарисовках и фотографиях. Резное стрельчато-арочное завершение ниши с вписанными в полукупол пальметками служило, возможно, для оформления ниш в боковых стенках портала и декоративных нишек, обнаруженных на западном фасаде здания. У южной стены, в том месте, где должен располагаться михраб,

<sup>25</sup> Бретаницкий Л.С. Зодчество Азербайджана XII–XV вв. и его место в архитектуре Переднего Востока. М., 1966. С. 378.

<sup>26</sup> Айдаров С.С. Исследование и реставрация памятников монументального зодчества Болгара. С. 20.

найден фрагмент профилированной арочной кривой, покрытый мелким резным декором. Эта деталь, а также анализ кладки южной стены позволил предположить, что по центру стены располагалась михрабная ниша, полукруглая или многогранная в плане<sup>27</sup>. Как сама планировка мечети, так и мотивы резного декора находят довольно близкие аналогии среди культовых построек Крыма, Малой Азии и Закавказья. Связь Четырехугольника с сельджукским зодчеством отмечали многие исследователи<sup>28</sup>. С.С. Айдаров совершенно верно приводит в качестве ближайших аналогий мечеть Узбека в Крыму, а также мечеть Алаэттина в Конье<sup>29</sup>.

Сходство с этими и подобными им памятниками позволяет сделать предположение о перекрытии Четырехугольника. По мнению большинства исследователей, перекрытие Четырехугольника было плоским и опиралось на аркады. Крыша мечети могла быть скатной, что наиболее соответствует климатическим условиям. В.В. Егерев считал, что для лучшего освещения над боковыми нефами мечети могла быть сделана световая аркада за счет окон в стенках, соединяющих внутренние колонны<sup>30</sup>. На реконструкции, приведенной в статье С.С. Айдарова, перед михрабом на крыше возвышается ажурная башенка с купольным покрытием<sup>31</sup>. Однако подобные реконструкции весьма гипотетичны.

Наиболее ярким и интригующим архитектурным приемом, выделяющим Четырехугольник из остального ряда мечетей этого времени, является пристройка по углам массивных многогранных башен. Эти башни, всегда поражавшие воображение исследователей, до сих пор не могут быть достаточно точно интерпретированы. А.С. Башкиров считал их основаниями минаретов<sup>32</sup>. В.В. Егерев, отвергая эту гипотезу, отводил им роль контрфорсов<sup>33</sup>. Вероятно, скорее, прав В.В. Егерев, так как в башнях нет никаких следов лестниц и непонятно, зачем при наличии Большого минарета, возводить еще четыре. С.С. Айдаров высказывает мнение, что башни были пристроены в качестве оборонительных сооружений, и должны были служить для защиты от неприятеля<sup>34</sup>. Он считает, что ступенчатое расширение

<sup>27</sup> Там же. С. 22.

<sup>28</sup> Башкиров А.С. Памятники Булгаро-татарской культуры на Волге. С. 50–52, 63; Егерев В.В. Архитектура города Болгара. С. 376, 380, 381; Айдаров С.С. Исследование и реставрация памятников монументального зодчества Болгара. С. 31, 33.

<sup>29</sup> Там же. С. 31.

<sup>30</sup> Егерев В.В. Архитектура города Болгара. С. 378, 379.

<sup>31</sup> Айдаров С.С. Исследование и реставрация памятников монументального зодчества Болгара. С. 94. рис. 18.

<sup>32</sup> Башкиров А.С. Памятники Булгаро-татарской культуры на Волге. С. 59–61.

<sup>33</sup> Егерев В.В. Архитектура города Болгара. С. 377.

<sup>34</sup> Айдаров С.С. Исследование и реставрация памятников монументального зодчества Болгара. С. 29, 30.

низа башни могло служить для рикошетирования сбрасываемых сверху каменных ядер, что позволяет предполагать вверху башен под завершающими их зубцами машикуль. В качестве аналогий он приводит Мечеть Мутаваккиля в Самаре IX в., и болгарские постройки — мечеть в Биляре X в. и мечеть-крепость XII в. на Чертовом городище возле Елабуги. В этом утверждении многое не логично. Прежде всего, от каких врагов должно было обороняться население Болгара в конце 30-х — начале 40-х гг. XIV в.? Исследователями неоднократно отмечалось, что для Золотой Орды вообще характерно отсутствие каких-либо городских укреплений, а время Узбека являлось периодом наибольшего расцвета государства, когда почти не велись войны, и жизнь была спокойной и надежной. Вряд ли правители Болгара уже тогда могли предвидеть наступление смутного времени через 20 лет. Кроме того, наряду с сооружением башен, в это же время в мечети были сделаны дополнительные двери и окна, что значительно ослабляло здание в качестве объекта обороны. И, наконец, не совсем понятно, как нужно было доставлять ядра к машикулям, если башни внутри были монолитными. Вероятно, чтобы попасть на них, нужно было каким-то образом залезть на крышу, а уже с нее на верхушки оборонительных башен. Такой способ обороны представляется довольно нерациональным и малоэффективным. Мне представляется, что однозначный ответ на вопрос о назначении угловых башен найден быть не может. Ясно лишь одно, что ни о каком оборонительном значении их не может быть и речи. Рассматриваться могут лишь два назначения — декоративное и конструктивное. Возможно, что прообразом нового облика Четырехугольника действительно явились болгарские укрепленные мечети, построенные в более ранние и беспокойные времена. Что касается мечети Мутаваккиля, то ее укрепленные стены с башнями не типичны даже и для аббасидских мечетей, и уж вряд ли она может служить прототипом мечетей Волжской Болгарии. Также не совсем понятно, почему на всех реконструкциях башни венчают шатровые покрытия. Ведь ни в одном из сооружений с угловыми башнями, приводимом в качестве аналогий, будь то среднеазиатские кешки или замки Азербайджана, таких покрытий нет.

Если же считать, что многоугольные башни по углам здания мечети были пристроены под влиянием местной архитектуры, то не стоит сравнивать Четырехугольник с караван-сараями и кешками Средней Азии, построенными из сырца и обожженного кирпича, как это делает С.С. Айдаров<sup>35</sup>. Вообще оформление углов массивными башнями в караван-сараях, медресе и замках характерно не только для Средней Азии, но и вообще для всех восточных стран. Здания караван-сараяев, стоящих часто далеко от городов в безлюдной местности стремились превратить в крепость за счет угловых башен и полубашен, пристроенных к стенам. Такой план имеют караван-

<sup>35</sup> Там же. С. 33.

сарай Ирана, Аравии, Туниса, Сирии, Анатолии, Армении<sup>36</sup>. По такому же принципу, начиная с омейядского времени, укреплялись дворцы и замки в Сирии, Ираке, Аравии, Афганистане, Анатолии, Испании<sup>37</sup>. Здания медресе с угловыми башнями известны в Иране и Анатолии в домонгольский период<sup>38</sup>, а в Средней Азии они начинают строиться по такому образцу в тимуридское время. Как уже упоминалось, болгарская мечеть и по планировке, и по строительной технике, и по резному архитектурному декору наиболее близка мечетям Крыма, Малой Азии и Закавказья. В этих регионах также известны архитектурные сооружения с угловыми башнями. Достаточно вспомнить укрепленные замки Апшерона и ханегу на р. Пирсагат<sup>39</sup> а также медресе Якутия в Эрзеруме и киоск Хизра Ильяса в Эркилере близ Кайзери<sup>40</sup>. Поэтому нельзя однозначно утверждать, что угловые башни Четырехугольника построены под влиянием среднеазиатской архитектуры.

В Болгаре Л.А. Беляев рассмотрел возможность интерпретировать в качестве большой открытой загородной мечети комплекс «Малый городок» (вторая половина XIV в.?), однако это нельзя считать строго доказанным<sup>41</sup>.

### *Нижнее Поволжье*

Мечети Сарая (Селитренное городище), несмотря на свою многочисленность, не сохранились до наших дней. Ф. Баллод приводит выписки из дел Калмыцкого архива, из коих следует, что в начале XVIII в. среди развалин Сарая были видны остатки Белой мечети и Зеленой мечети<sup>42</sup>. Исследователи XVIII в., И.П. Фальк, П.С. Паллас и К.Н. Малиновский, в своих записках упоминают развалины мечети и ханского дворца<sup>43</sup>. Член Петровского общества исследователей Астраханского края К.Н. Малиновский пишет, что в начале XIX в. «у с. Селитренного находились остатки древнего ханского замка и татарской мечети»<sup>44</sup>. Возможно, что одну из этих мечетей

<sup>36</sup> Hillenbrand R. Islamic Architecture P. 548–566.

<sup>37</sup> Там же. P. 568–595.

<sup>38</sup> Там же.

<sup>39</sup> Бретаницкий Л.С. Зодчество Азербайджана XII–XV вв. С. 74–78, 92–96.

<sup>40</sup> Hillenbrand R. Islamic Architecture. P. 515, 581.

<sup>41</sup> Беляев Л.А. Малый городок как памятник архитектуры и строительства Великого Болгара XIV в. // Город Болгар. Монументальное строительство, архитектура, благоустройство. М., 2001. С. 261–284.

<sup>42</sup> Баллод Ф. Старый и Новый Сарай, столицы Золотой Орды (Результаты археологических работ летом 1922 г.) // Татарская археология. № 2(3). Казань, 1998 С. 111.

<sup>43</sup> Полное собрание ученых путешествий по России. Т. VI (Записки путешествия академика И.П. Фалька) СПб., 1824. С. 207; Паллас. П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Ч. 3; Полов. 2. СПб., 1788. С. 145.

<sup>44</sup> Малиновский К.Н. Отчет о поездке в с. Селитренное (Княжевской волости, Енотаевского уезда), летом 1888 года члена Общества К.Н. Малиновского // Сб. тр. ПОИАК. Астрахань, 1892. С. 6.

частично раскопал в 1931 г. П.С. Рыков в районе бугра Кучугуры. Этот исследователь описывает некий «двор» размерами 43×40 м, мощеный обожженным кирпичом, положенным на известковом растворе. По этому двору были равномерно рядами размещены квадратные базы колонн, сделанные из песчаника зеленого цвета. Расстояние между рядами колонн и колоннами в рядах составляло 4 м. Базы колонн имели сторону, равную 51–53 см и в верхней части их был сделан скос для перехода к восьмиграннику. Сами колонны, вероятно, были деревянными<sup>45</sup>. Хотя сам П.С. Рыков видел место Зеленой мечети совершенно в другом месте, в селе, описанный им «двор» более всего напоминает молитвенный зал мечети. Пол зала, вымощенный кирпичом, и базы колонн сохранились под культурным слоем, а стены были полностью разобраны. Такая же ситуация наблюдалась при раскопках другой мечети Селитренного городища, которая, кстати говоря, имела близкие размеры и пропорции. Условно мечеть, найденную П.С. Рыковым можно назвать «Зеленой мечетью» по цвету каменных баз колонн.

Большая пятничная мечеть была раскопана в аристократическом районе (между буграми Кучугуры и Красный) в 1983–1986 гг.<sup>46</sup> Стены мечети были сложены из обожженного кирпича на глиняном растворе. Впоследствии они были почти полностью разобраны: кладка сохранилась фрагментарно на высоту 1–2 слоев. Проследить планировку здания удалось по заглубленному в материк ложу стен и отпечаткам кирпичей в материке.

Мечеть состояла из двух помещений: большого молитвенного зала и пристройки к северной стене к западу от портала (рис. 2, 1). Молитвенный зал был квадратным в плане. Внутренние размеры его составляли 35,5 м по оси З-В и 36–36,5 м по оси С-Ю. Северная, восточная и западная стены были сложены в четыре ряда кирпича и имели ширину 1 м. Из целого кирпича сложены только отдельные участки стен, основной же их массив сложен панцирной кладкой, в которой внешние ряды состояли из целых кирпичей или половинок, а середина была заложена битым кирпичом. Южная стена была более мощной, ширина ее достигала 1,5 м, то есть шести рядов кладки. Это объясняется наличием в ней михрабной ниши, которая ослабила бы конструкцию при меньшей толщине стены. Главный вход в мечеть был сделан посередине северной стены. Дверной проем шириной 2,7 м снаружи был оформлен массивным порталом, пилоны которого име-

<sup>45</sup> Рыков П.С. Дневник археологических раскопок в Калмыцкой области и близ с. Селитренного Харабалинского района Нижне-Волжского края летом 1931 // Архив ИИМК. Оп.1. Арх № 845. 1931. С. 25.

<sup>46</sup> Федоров-Давыдов и др., 1983; они же, 1985; они же, 1986; — нет в списке. лит. Зиливинская Э.Д. Мечети Золотой Орды // Материалы и исследования по археологии Поволжья. Йошкар-Ола, 1998. С. 22–26; Zilivinskaja E. The Golden city pattern: evidense from exavations // Urbanism in Medieval Europe. Papers of the «Medieval Europe Brugge 1997». 1998. V. 1.

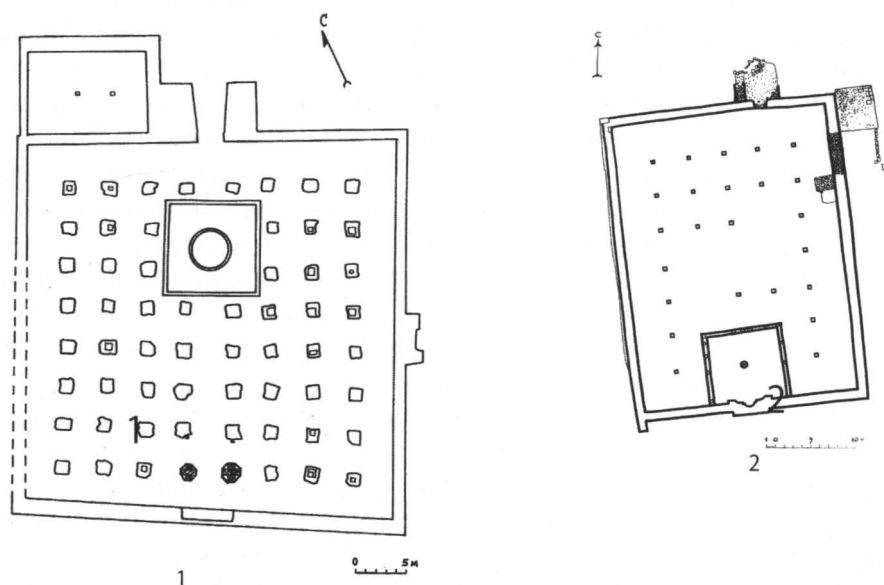


Рис. 2. Мечети Нижнего Поволжья:  
1) Белая мечеть Сарая; 2) мечеть Водянского городища

ли длину 4,9 м. Толщина пилонов различна — 3 м у восточного и 4,8 м у западного. Это объясняется тем, что к западному пилону, в перевязку с ним была пристроена стена дополнительного помещения. Расстояние между пилонами равнялось 3,45 м, а глубина айвана составляла 5,9 м. Панцирная кладка портала сложена в перевязку с северной стеной мечети. Снаружи портал был оштукатурен белым известковым раствором.

Такой же портал, но значительно меньших размеров был сделан посредине восточной стены. Пилоны его были 1,3 м длиной и 1,4 м шириной. Между ними оставался проход шириной 1,8 м. Возможно, такой же входной проем имелся и в западной стене. Об этом свидетельствует сравнение с болгарским Четырехугольником и мечетью на Кучугурском городище, где кроме главного входа было еще два — с восточной и западной сторон. Правда, там они были лишены порталов. Наличие западного портала в селитренской мечети также логически вытекает из общего плана молитвенного зала, в котором все элементы симметричны относительно меридиональной оси. К сожалению, никакого фактического подтверждения этой гипотезе найдено не было, так как большая часть западной стены стояла на песчаном материке, в котором не прослеживалось ее ложе.

Внутреннее пространство молитвенного зала было разделено на девять нефов восемью рядами колонн. Во всех рядах, кроме двух средних,

было по восемь колонн. В средних рядах вторые и третьи колонны, считая с севера, отсутствовали, так как на их месте находился внутренний дворик размерами  $9 \times 9,3$  м. По периметру его был сделан бордюр из поставленных на ребро обожженных кирпичей, скрепленных известковым раствором. Остальная площадь двора была выложена обожженными кирпичами, положенными плашмя. Кирпичи лежали рядами без смещения рядов относительно друг друга. Кирпичи вымостки и бордюра были полностью выбраны, и оформление дворика удалось восстановить по отпечаткам кирпичей и остаткам известкового раствора. В центре двора находился водоем в виде круглой в плане цистерны, выкопанной в материке. Стенки цистерны были облицованы обожженным кирпичом, а дно было материковым. Диаметр ее составлял 3,7 м, глубина — 3,35 м. Никаких деталей внешнего оформления водоема найдено не было. Значительные размеры внутреннего двора говорят о том, что он не имел перекрытия или же был перекрыт частично.

От колонн, поддерживающих крышу мечети, сохранились только фундаменты, заглубленные в материк. Над уровнем земляного пола они возвышались на 3–10 см. Фундаменты состояли из 6–9 слоев кирпичной кладки из целых кирпичей и обломков на глиняном растворе. Размеры фундаментов колебались от  $1,1 \times 1,2$  м до  $1,4 \times 1,65$  м в верхней части, к нижнему слою кладки размеры сокращаются на 30–40 см с каждой стороны. Фундаменты были сложены довольно небрежно и образовывали ряды лишь приблизительно. В дальнейшем основания колонн перемещались по площадкам фундаментов до полного выравнивания по осям. Для более точной установки колонн на некоторых из них сделаны двух- трехступенчатые квадратные площадки, каждая сторона которых сложена из четырех или трех кирпичей. Иногда эти площадки сдвинуты к одному из углов фундамента. Колонны были деревянными, квадратными в сечении. На нескольких фундаментах была найдена известковая обмазка с отпечатками столбов размерами  $36 \times 36$  см и  $38 \times 38$  см. Обмазка заходила на вертикальную поверхность столбов и носила следы заглаживания пальцами. К сожалению, отпечатков столбов сохранилось немного, поэтому расстояние между колоннами можно вычислить с некоторой долей приближения. Западный и восточный ряды колонн удалены от стен на 4 м. Примерно такую же ширину (4–4,4 м) имеет трансепт, идущий по центру зала от входа к михрабу. Расстояние между остальными рядами, а также между колоннами в рядах около 3,4 м. В некоторых местах замечены отклонения от этой цифры, но они незначительны.

Колонны, расположенные перед михрабом, несколько отличались от остальных. Это прослеживается по строению их фундаментов, которые были сложены более тщательно. Они состояли из восьми слоев обожженных кирпичей, которые были положены таким образом, что образовывались восьмигранники, сечением 1,5 м. В верхней части этих фундаментов по центру были вмурованы деревянные кресты из брусев шириной 30 см.

Брусья были соединены при помощи врубов «в обло» и положены плашмя на тростниковую циновку. На перекрестье у них сохранились остатки досок, положенных плоско. Столь необычное строение фундаментов перед михрабом может иметь объяснение. Вероятнее всего, колонны, стоящие на них, были сделаны из камня. Деревянные столбы, поставленные на твердые кирпичные фундаменты, под давлением перекрытия неизбежно подвергаются некоторой деформации и усадке. Для того, чтобы не получилось перекося, под каменные колонны не подверженные деформации были подложены конструкции из дерева. Амортизирующее действие должна была оказать и тростниковая циновка, положенная под брусья и между слоями кирпичей фундаментов. Возможно, частью такой каменной колонны являлся обломок базы из серого песчаника в виде куба со скошенными углами, который был найден при расчистке молитвенного зала. Вообще, более пышное оформление колонн перед михрабом является довольно частым приемом в мусульманском культовом зодчестве. Наиболее близкий пример этого — мечеть Узбека в Крыму.

Для выделения пространства перед михрабом служила еще одна конструкция, точное строение которой неизвестно. От нее сохранились два столбика диаметром 20 и 24 см, которые были вкопаны на расстоянии примерно 3 м к северу от баз с деревянными перекрестьями вплотную к фундаментам колонн второго, считая с юга ряда. В этой же части зала был найден завал мелких фрагментов ганча с отпечатками прямоугольных в сечении палочек, которые образовывали каркас ганчевой решетки. Можно предположить, что при помощи столбиков крепилась ажурная ганчевая обрешетка, отгораживающая пространство перед михрабом. Возможно, это была максура, хотя обычно максура находится сбоку от михраба. Между фундаментами, расположенными с восточной и западной сторон от колонн перед михрабом, и южной стеной здания найдены врезанные в глинобитный пол доски, вытянутые по оси С-Ю. Вероятно, они также являются остатками каких-то конструкций, отгораживающих пространство перед михрабом.

Сам михраб практически не сохранился. По одной его стенке, расположенной точно напротив центра крестообразной базы можно вычислить, что ширина его составляла 4,4 м, а глубина 0,65 м. В плане михраб был прямоугольным. Невдалеке были найдены два известковых блока, которые, возможно, являлись частями его рамы. Один из них представлял собой плоскость с выступающей полуколонной, на другом полукруглый в разрезе выступ слегка изгибается.

Селитренская мечеть имела плоское, а именно балочное перекрытие, так как опиралось оно на деревянные столбы. Внутреннее убранство ее было просто. Найденные известковые блоки и известковая обмазка нижней части столбов позволяют предположить, что стены внутри также были оштукатурены. Порталы, вероятнее всего, были декорированы поливными монохромными изразцами и резными кирпичиками, обломки которых

были найдены в яме у южной стены здания. Эти кирпичики выгачивались прямо на месте строительства и использовались по мере надобности. Однако такого декора найдено не очень много, то есть, скорее всего, здание было оформлено довольно скромно. Так как изнутри и снаружи мечеть была оштукатурена известковым раствором, ее условно можно назвать «Белой мечетью».

Интересные наблюдения, связанные с процессом строительства здания, были сделаны после снятия земляного пола мечети. Под ним была обнаружена серия ям с остатками сосновых столбов. Ямы имели различный диаметр и располагались вдоль стен и между фундаментами колонн. Несомненно, эти ямы являются остатками строительных лесов.

Отличительной особенностью мечети Сарая является наличие дополнительного помещения. Оно примыкает с севера к западному отрезку северной стены молитвенного зала. Помещение вытянуто с запада на восток. Внутренние размеры его 11,9×8,2 м. Стены сохранились фрагментарно. С юга помещение ограничивала стена молитвенного зала, причем угол ее выступает на 0,4 м к западу относительно фасада западной стены пристройки. Толщина западной стены составляла 0,6 м, то есть два с половиной ряда кирпичей, толщина северной стены 1,3 м. Кладка восточной стены сделана в перевязку с кладкой западного пилона портала. К северу от пилонной стены толщина стены составляла 1,3 м, и в ней был сделан дверной проем, от которого сохранился порог со следами ремонта. Ширина дверного проема равнялась 1,2 м.

Внутреннее убранство комнаты было довольно богатым. Пол выложен жженым кирпичом, а стены украшены полихромными изразцами с надглазурной росписью и позолотой. Несколько крупных мозаичных блоков, в том числе часть тимпана и архивольта арки, выложенных такими изразцами, были найдены при раскопках комнаты. Вдоль западной стены была сооружена прямоугольная суфа шириной 1,8 м. Потолок поддерживали два столба, от которых остались базы из серого песчаника. Верхняя площадка их была квадратной в плане (22×22 см и 20×20 см), книзу они слегка расширялись. Базы были вкопаны точно по центру помещения на расстоянии 3,25 м друг от друга. Это помещение, скорее всего, служило не культовым, а общественным целям. Возможно, здесь находился суд, библиотека или какое-то еще учреждение при мечети. Мечеть была построена в 40-е гг. и просуществовала до конца XIV в.

Еще одна пятничная мечеть была раскопана на Водянском городище в Волгоградской области<sup>47</sup>. Мечеть представляла собой прямоугольное здание размерами 26×35 м, вытянутое в меридиональном направлении и ори-

<sup>47</sup> Егоров В.Л., Федоров-Давыдов Г.А. Исследование мечети на Водянском городище // Средневековые памятники Поволжья. М., 1976.

ентированное михрабом на ЮЮВ (рис. 2, 2). Стены постройки имели толщину 1,2–1,3 м и были сложены из рваного камня на глиняном растворе. Изнутри стены были оштукатурены белым известковым раствором; снаружи штукатурка покрывала северный и восточный фасады. Вход в мечеть был сделан в северной стене. Ширина его составляла 1,32 м. Вход был смещен к востоку относительно центральной оси здания и обрамлен порталом шириной 5 м. Пилоны портала были сложены из больших тесаных плит и имели ширину 1,0 м. В длину они сохранились более чем на 2,5 м.

Южная стена по центру снаружи имела прямоугольный выступ, в толще которого была сделана михрабная ниша полукруглой формы. Стенки михраба были сложены из половинок обожженного кирпича и оштукатурены белым раствором. Ширина михраба 1,24 м. С правой и левой сторон михрабную нишу обрамляли два кирпичных уступа, украшенных профилированными пилонами из белого ганча. Также михраб был декорирован прямоугольной доской со штампованной надписью на арабском языке. Доска имела красный бордюр, синий фон и белую выпуклую надпись.

Перед михрабом находилась прямоугольная площадка, которая была ограничена стенками из обломков кирпичей высотой в три слоя. Площадка также была вытянута в меридиональном направлении, размеры ее составляли 8,14×8,4 м. В толще всех трех стенок находились грубо обтесанные в форме квадратов плоские камни, которые служили базами для деревянных колонн, поддерживавших крышу над площадкой. В центре площадки была вкопана часть круглой мраморной колонны с канелюрами, которая возвышалась на 45 см над уровнем пола и служила подставкой для ляуха с кораном. Колонна была поставлена расширяющимся концом вверх, а в качестве упора под нее на дне ямы, в которую был вкопан ее нижний конец, была положена мраморная ранневизантийская капитель. Капитель и колонна были привезены, скорее всего, из Крыма и использованы столь оригинальным образом.

Остальное пространство мечети было разделено пятью рядами колонн на шесть нефов шириной по 4 м. Расстояние между колоннами в ряду также составляло в среднем 4 м. При раскопках было найдено 24 базы колонн из серого гранита призматической формы. Они имели высоту 20 см, а сторона квадратного основания составляла 30 см. Углы баз были скошены для перехода к восьмиугольнику, а на поверхности имелась насечка для установки деревянных колонн. Пол мечети, скорее всего, был выстлан досками.

У северо-восточного угла мечети располагался минарет. Цоколь минарета, прямоугольный в плане (5,0×4,2 м), вплотную примыкал к восточной стене мечети. К югу от минарета был обнаружен глинобитный пол какого-то помещения, которое с севера и запада было ограничено стенами цоколей минарета и мечети, а с востока и юга — тонкими стенками из грубо отесанных камней. В стене мечети, которая примыкает к этому помещению,

был сделан проем шириной 3,4 м. Скорее всего, эта пристройка служила для соединения мечети с минаретом. Впоследствии этот проем был заложен кирпичом.

Мечеть Водянского городища была построена во второй половине XIV в. и просуществовала вплоть до разгрома Золотой Орды Тимуром.

### *Северный Кавказ*

На золотоордынских городищах Северного Кавказа исследовано три мечети. Две из них находились на городище Верхний Джулат в Северной Осетии, которое называется также Татартупом<sup>48</sup> и отождествляется с известным по летописям яским городом Дедяковым<sup>49</sup>. Обе мечети были раскопаны и опубликованы О.В. Милорадович<sup>50</sup> и впоследствии интерпретированы В.А. Кузнецовым<sup>51</sup>.

Малая мечеть сохранилась в основном на уровне фундамента (рис. 3, 1). Это небольшое, прямоугольное в плане, здание ориентировано длинной осью в меридиональном направлении. Внешние размеры его 9,8×6,6 м. Фундамент стен сложен из речного булыжника на известковом растворе и заглублен на 1,5 м. Ширина их на уровне фундамента 0,8–1,0 м. Сами стены были из обожженного кирпича и почти не сохранились, но прослеженные при раскопках целые блоки дали представление об их структуре. Стены были оштукатурены с внутренней стороны. В южной стене мечети был сделан михраб в виде квадратной, выступающей наружу ниши. Размеры его 1,15×1,15 м. Входной проем, лишенный каких-либо следов портала или другого оформления был сделан в северной стене, напротив михраба. Пол мечети глинобитный. Внутри пространства мечети находились остатки шести квадратных (0,8×0,8 м) устоев, которые были расположены в углах помещения и посередине восточной и западной стен. Снаружи, у северо-восточного угла мечети, вплотную к стене был пристроен кубический фундамент минарета. Небольшие размеры мечети, ее скромное оформление, отсутствие архитектурного декора привело исследователей к выводу, что она, скорее всего, являлась квартальной (магальной)<sup>52</sup>. О.В. Милорадович считала, что Малая мечеть была построена в XIII в.<sup>53</sup>, однако, скорее

<sup>48</sup> Семенов Л.П. Татартупский минарет, Джауджикау 1947.

<sup>49</sup> Егоров В.Л. Историческая география Золотой Орды в XIII–XIV вв. М., 1985. С. 121.

<sup>50</sup> Милорадович О.В. Средневековые мечети городища Верхний Джулат // МИА. 1963. № 114. С. 66–87.

<sup>51</sup> Кузнецов В.А. Эльхотовские ворота в X–XV вв. Владикавказ, 2003. С. 123–127.

<sup>52</sup> Милорадович О.В. Средневековые мечети... С. 69. Кузнецов В.А. Эльхотовские ворота в X–XV вв. С. 124.

<sup>53</sup> Милорадович О.В. Средневековые мечети... С. 69.

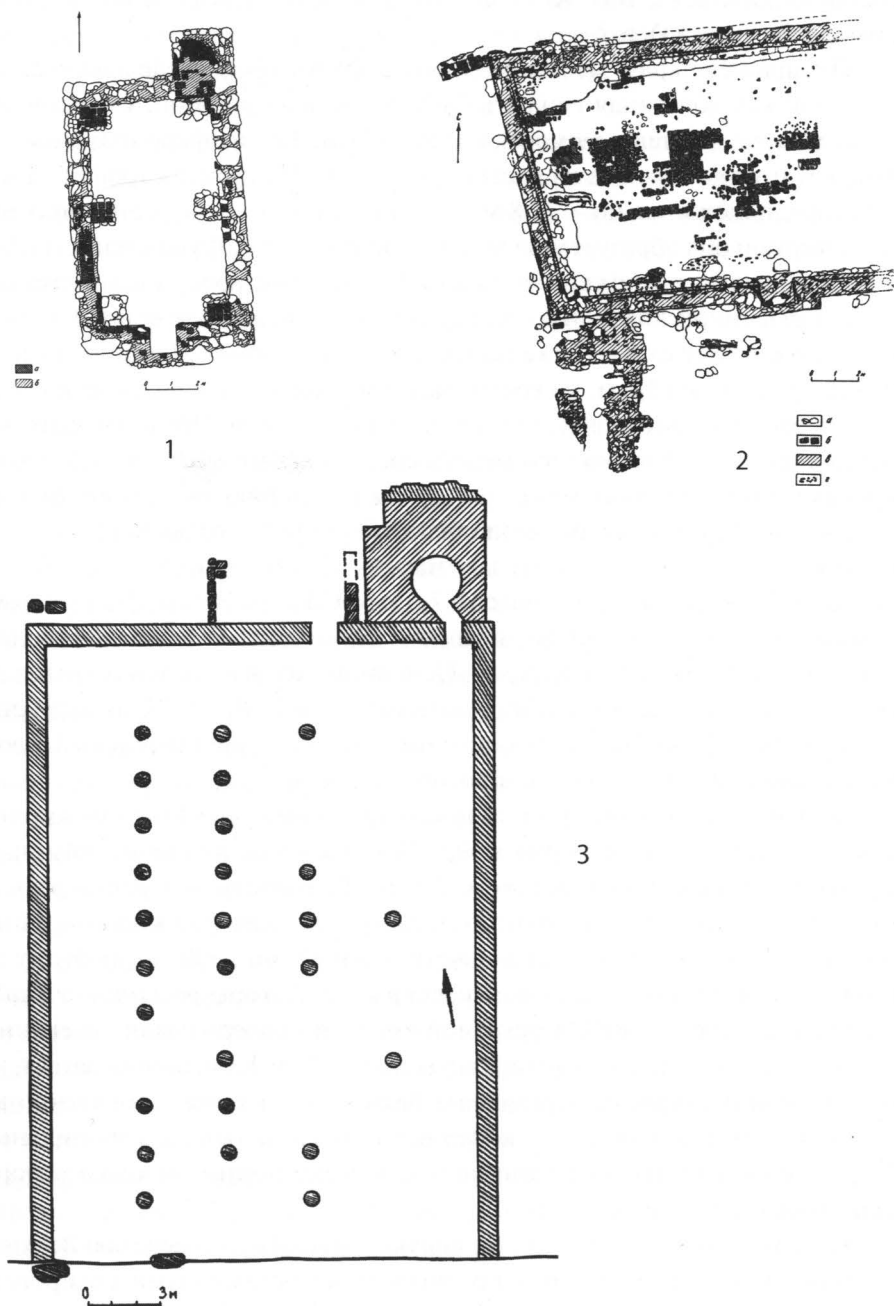


Рис. 3. Мечети Кавказа:

- 1) Малая мечеть Верхнего Джулата; 2) Большая мечеть Верхнего Джулата;  
3) мечеть Нижнего Джулата

можно согласиться с В.А. Кузнецовым, который относит ее возведение к первой половине XIV в.<sup>54</sup>

Площадь Большой мечети Верхнего Джулата была исследована на две трети, так как восточная ее часть была разрушена дорогой. Сохранились фундамент, часть стен и вымостка пола мечети. Здание было трапециевидным, вытянутым с запада на восток (рис. 3, 2). Ширина постройки 11,8 м, длина предположительно — 22,8 м. Западная стена была не перпендикулярна: с северной она образует угол 89°, а с южной — 100°. Фундамент стен был сложен из речного булыжника на известковом растворе, а сами стены — комбинированной кладкой из подтесанных камней, обожженных кирпичей и блоков песчаника также на известковом растворе. Ширина стен на уровне фундамента 1,5 м, на уровне цоколя — 0,8 м. Упавшая стена позволяет определить приблизительную высоту стен здания. Предположительно она достигала 6 м. Кладка стен мечети состояла из рядов подтесанного булыжника и блоки туфогенного песчаника расчленяются слоями кирпичной кладки. В южной стене была обнаружена прямоугольная (1,35×1,0 м) михрабная ниша, которая выступала наружу. Она была несколько смещена к западу от центра и располагалась в 7,5 м от СЗ угла здания. Пол михраба, а возможно, и его стенки были украшены изразцами с бирюзовой поливой. Снаружи михраб был оштукатурен. Основной вход в мечеть находился напротив михраба: здесь был обнаружен небольшой (0,7×0,25 м) наружный пилон, вероятно, являвшийся остатком портала. Дополнительный проем был сделан в западной стене, напротив минарета.

Пол мечети был фигурно выложен крупными (40×40×5 см) кирпичными плитами, часть которых покрыта бирюзовой поливой, обычными кирпичами и мелким булыжником. Кладка на известковом растворе. Стены были оштукатурены и, возможно, расписаны красной краской. Никаких следов устоев или колонн в мечети обнаружено не было, поэтому невозможно достоверно судить о ее перекрытии. Авторы раскопок считали, что плоское перекрытие с двускатной крышей поддерживали деревянные столбы, поставленные прямо на плиты пола<sup>55</sup>. В.А. Кузнецов полагает, что на пол были поставлены деревянные базы, а на них уже сами колонны<sup>56</sup>. В любом случае перекрытие, скорее всего, было плоским, стропильным. Покрытие крыши было сделано из плоской черепицы, обломки которой были найдены при раскопках.

О.В. Милорадович считала Большую мечеть Джума-мечетью Верхнего Джулата<sup>57</sup>. В.А. Кузнецов считает размеры ее недостаточными для проведе-

<sup>54</sup> Кузнецов В.А. Эльхотовские ворота в X–XV вв. С. 124.

<sup>55</sup> Милорадович О.В. Средневековые мечети... С. 79.

<sup>56</sup> Кузнецов В.А. Эльхотовские ворота в X–XV вв. С. 126.

<sup>57</sup> Милорадович О.В. Средневековые мечети... С. 86.

ния пятничных проповедей для всего населения города<sup>58</sup>. Однако известно, что в больших городах могло быть несколько пятничных мечетей в разных районах. Оба исследователя датируют Большую мечеть первой половиной XIV в.

Самая большая соборная мечеть на Кавказе была раскопана на городище Нижний Джулат в Кабардино-Балкарии<sup>59</sup>. Она представляла собой прямоугольное, вытянутое в меридиональном направлении здание (рис. 3, 3). Южная стена с михрабной нишей отсутствовала, поэтому внутренние размеры постройки можно вычислить приблизительно. Они равны 17,65×25,7 м. Стены мечети сложены из обожженного кирпича на известковом растворе и имеют толщину от 0,9 м до 1,2 м. Кладка стен положена на фундамент, который был заглублен на 0,85 м и имел довольно сложное строение. Верхний слой кладки фундамента восточной стены состоял из отесанных прямоугольных каменных плит, установленных вертикально на торец и подогнанных вплотную друг к другу без связующего раствора. Размеры плит от 30×25×40 см до 40×55×65 см. Каменная кладка лежала на слое забутовки, состоявшем из беспорядочно положенных всухую необработанных камней такого же состава. Западная стена мечети имела фундамент несколько иного строения. Нижний слой его состоял из нетесаных каменных плит породы речного отложения. Выше следовало семь слоев кладки из булыжников разных размеров, уложенных кладкой «в елочку» на известковом растворе. Фундамент северной стены сложен из нетесаных каменных глыб речной породы, уложенных всухую вплотную друг к другу. Кирпичная кладка стен сохранилась фрагментарно на высоту до четырех слоев кладки. В отдельных местах на внутренней стороне кладки стен сохранился слой известковой обмазки толщиной около 2 см, покрытый несколькими тонкими слоями побелки.

В северной стене имелось два проема. Первый проем начинался в 1,6 м от северо-восточного угла здания и имел ширину 80 см. Он служил для соединения помещений мечети и минарета. Второй проем начинался в 6,5 м от того же угла. Ширина его составляла около 1 м. Проход вел из зала мечети на улицу. В основании прохода была положена плоская тесаная плита порога (85×42×27 см). Снаружи вход был оформлен порталом, от которого сохранились остатки прямоугольных пилонов. Ширина его составляла около 5 м, а длина — около 3 м. Возможно, именно портал имел в виду Ю. Клапрот, посетивший Нижний Джулат в 1807 г, и оставивший

<sup>58</sup> Кузнецов В.А. Эльхотовские ворота в X–XV вв. С. 127.

<sup>59</sup> Чеченов И.М. Древности Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1969. С. 46. Чеченов И.М., Зиливинская Э.Д. Мечеть городища Нижний Джулат // Древности Северного Кавказа. М., 1999.

краткое описание мечети, когда говорил, что в стене мечети сохранилась «сводчатая входная дверь»<sup>60</sup>.

Пол мечети вымощен обожженными кирпичами, положенными рядами без смещения швов на известковом растворе. В мечети было 48 колонн, от которых сохранились заглубленные в землю фундаменты и частично — базы. Они поставлены в 4 ряда по 12 колонн. Западный и восточный ряды отстояли от стен на 4,0 м, промежутки между рядами (по центрам колонн) составляли 3,2–3,25 м. В ряду центры колонн отстояли друг от друга на 2,0 м. От 28 из них были найдены базы из твердого белого камня (известняка). Базы имели форму усеченного конуса и цилиндра. Высота их 30 см, нижний диаметр 30 см, верхний — 25 и 30 см. Базы были поставлены на фундаменты, заглубленные ниже поверхности пола на 50–52 см. Фундаменты сложены из обожженных кирпичей, положенных плоско в 8–9 слоев на известковом растворе. В каждом слое было 16 целых или битых кирпичей, образующих кладку, равную 4 кирпичам в длину и 4 в ширину (1,15–1,20×1,15–1,20 м). На верхней плоскости каждого основания положен еще один квадрат из 9 кирпичей, уложенных по 3 кирпича в длину и ширину. На этот верхний слой кладки на известковом растворе крепились каменные базы. Такие мощные фундаменты колонн, также как и сильно заглубленный фундамент стен, были необходимы, так как мечеть была поставлена на довольно рыхлый неоднородный культурный слой, толщина которого под полом достигала 2,0 м. Колонны, скорее всего, были из дерева и, судя по каменным базам, на которые они были поставлены, имели круглую форму. Если предположить, что стволы колонн также были из камня, то непременно должны были быть найдены хоть какие-то их остатки. Мечеть, несомненно, имела плоское перекрытие, опиравшееся на колонны, но о ее крыше никаких, даже косвенных данных не имеется.

К восточному отрезку северной стены мечети был пристроен минарет. Восточная стена его цоколя смещена относительно края восточной стены мечети примерно на 50 см. Кладки северной стены основного здания и цоколя минарета сделаны не в перевязку: между ними прослеживалась щель 2–2,5 см шириной. В плане цоколь минарета имел форму прямоугольника, в северо-западном углу которого была сделана прямоугольная выемка.

### *Западные районы*

Наиболее известным памятником монументального зодчества на западе Золотой Орды является комплекс мечети и медресе города Солхата (Крыма). Ему посвящены многочисленные исследования<sup>61</sup>. Комплекс состоит из

<sup>60</sup> *Klaproth J.* Reise in den Kaukasus und nach Georgien unternommen in den Jahren 1807 und 1808. Berlin, 1812–1814. S. 430.

<sup>61</sup> *Башкиров А. С.* Селджукизм в древнем татарском искусстве // Крым. 1926. № 2. С. 108–

обширной постройки медресе, к которой с южной стороны примыкает здание мечети. На портале мечети, которая полностью сохранилась до наших дней, отчетливо видна арабская надпись. В ней говорится, что мечеть построена по повелению Узбека в 1314 г.<sup>62</sup> Поэтому на протяжении длительного времени мечеть «Узбека» приводилась в качестве ярчайшего примера золотоордынской архитектуры. Практически все исследователи единодушно считали, что мечеть и медресе построены в сельджукских традициях и сравнивали планировку этого архитектурного комплекса с караван-сараями Малой Азии. В 1980–1983 гг. на памятнике были проведены раскопки экспедицией Государственного Эрмитажа под руководством М.Г. Крамаровского. Эти работы показали, что здания медресе и мечети не одновременны. Медресе было построено в первой трети XIV в., а мечеть была пристроена к нему на рубеже XV–XVI вв.<sup>63</sup> Тем не менее, мечеть Солхата вполне можно рассматривать как произведение золотоордынского зодчества, так как, по мнению М.Г. Крамаровского, в конце XV в. она не была отстроена заново, а только перенесена на новое место у северной стены медресе<sup>64</sup>. Портал, михраб, колонны и другие архитектурные детали были взяты из мечети, которая действительно была построена во времена Узбека.

Здание мечети, как и остальные постройки Солхата, сложено из отесанных каменных блоков и рваного камня. Южной его стеной является северная стена медресе, восточная и западная стены не имеют с ней перевязки. Точно так же, без перевязки к южной стене пристроен портал мечети. В плане постройка прямоугольная размерами 17,5×13,5 м (рис. 4, 1). Мечеть представляет собой базилику, разделенную на три нефа двумя рядами колонн. В каждом ряду находится по три восьмигранных каменных колонны, которые соединены стрельчатыми арками. Капители колонн украшены резьбой по камню в виде пальметок и растительных побегов, а две колонны перед михрабом стоят на богато украшенных базах. Колонны поддерживают стропильное перекрытие и двускатную черепичную крышу. М.Г. Крамаровский предполагает, что в первоначальном варианте аркада центрального нефа должна была поддерживать стропила высокого фонаря, перекрытого двускатной крышей, а после переноса здания конструкция его

---

126; *Он же*. Художественные памятники Солхата // Крым. 1927. № 1. С. 122–145; *Бороздин И.Н.* Солхат // Новый восток. 1926. № 13–14. С. 271–302. *Он же*. Новые данные о золотоордынской культуре в Крыму // Там же. 1927. № 16–17. С. 256–265; *Засыпкин Б.Н.* Памятники архитектуры крымских татар // Крым. 1927. № 2. С. 113–169; *Якобсон А.Л.* Средневековый Крым. М.; Л., 1964. С. 104–108.

<sup>62</sup> *Акчокраклы О.* Новое из истории Чуфут-Кале // Извест. Таврического общества истории, археологии и этнографии. Т. II (59). Симферополь, 1928.

<sup>63</sup> *Крамаровский М.Г.* Золотая Орда как цивилизация // Золотая Орда. История и культура. СПб., 2005. С. 113, 114.

<sup>64</sup> Там же. С. 114.

перекрытия упростилась<sup>65</sup>. В северо-восточный угол здания встроено основание цилиндрического ствола минарета. К южной стене приставлен роскошный резной портал прямоугольной формы. Размеры его 4,01×6,03 м. В верхней части его расположена ниша подтреугольной формы, заполненная сталактитами из ганчевых элементов. По сторонам от входа расположены полуколонны с двухъярусными капителями, украшенными растительными побегам и базами в виде ламп. Портал обрамлен широким резным фризом, а над полуаркой входа расположена надпись, в которой кроме года постройки и прославления Узбека упоминается имя строителя или архитектора Ибрагима аль-Ирбили, выходца из Ирака<sup>66</sup>.

Михраб мечети имеет ту же структуру, что и портал, но украшен еще богаче. Сталактитовая ниша, как бы поддерживаемая витыми полуколоннами с двухъярусными капителями и базами в виде ламп повторяется здесь дважды. Пространство над нишей также покрыто сложной резьбой, включающей зоны эпиграфического и растительного орнамента, а также выделенные медальоны. В эпиграфическом фризе присутствует кораническая надпись. Все это обрамлено широким резным обрамлением, а на верхней полке рамы размещены три объемных резных медальона. Исследователи считают, что михраб мог быть подцвечен с использованием позолоты<sup>67</sup>. Несмотря на то, что мечеть Узбека была построена архитектором из Ирака, ее планировка и орнаментальные мотивы резного декора свидетельствуют о влиянии Малой Азии сельджукского периода<sup>68</sup>.

Недалеко от мечети Узбека находились руины еще одной мечети, которая получила название «мечети Бейбарса»<sup>69</sup>. По своей планировке она практически тождественна мечети Узбека. Мечеть Бейбарса также представляла собой трехнефную базилику с тремя парами колонн, поставленных на восьмигранные базы. Причем ее аркада имела тот же шаг колоннады (4,1 м), что и в мечети Узбека<sup>70</sup>. Таким образом, можно вычислить примерные внутренние размеры мечети. Они составляли 12,3×16,4 м. В южной стене прослеживалась полукруглая ниша михраба. Вход в мечеть был сделан в северной стене, с востока и запада его обрамляли прямоугольные пилоны портала. Никаких следов архитектурного декора при раскопках

<sup>65</sup> Там же.

<sup>66</sup> Там же. С. 115.

<sup>67</sup> Там же. С. 116.

<sup>68</sup> Там же. С. 115, 116.

<sup>69</sup> *Бороздин И.Н.* Солхат. С. 277, 278; *Крамаровский М.Г.* Исследования на городище Солхат. Отчет экспедиции Отдела Востока Гос. Эрмитажа за 1980 г. // Архив ИА Украины. № 1980/69; *Он же.* Исследования на городище Солхат. Отчет экспедиции Отдела Востока Гос. Эрмитажа за 1986 г. // Архив ИА Украины. № 1986/95.

<sup>70</sup> *Он же.* Золотая Орда как цивилизация. С. 116.

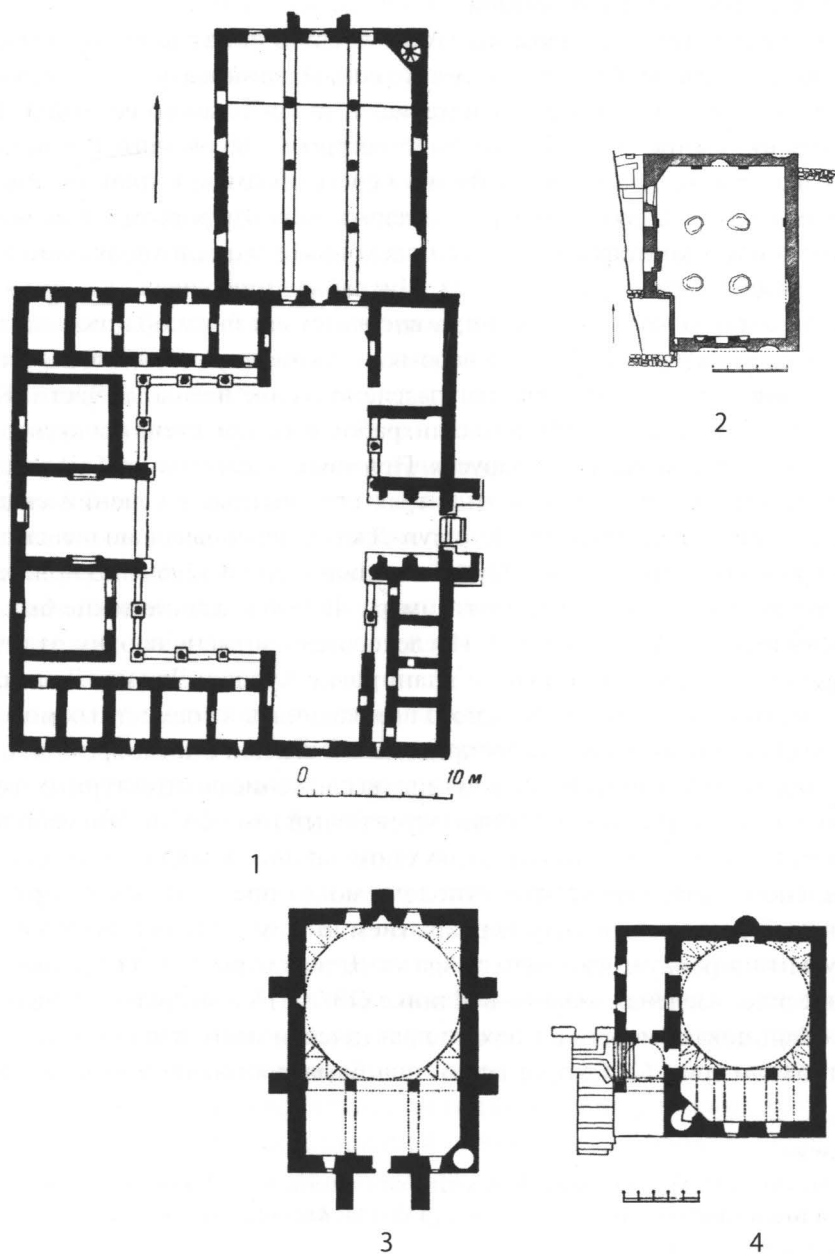


Рис. 4. Мечети Крыма:  
1) Медресе «Мечеть Узбека» в Солхате; 2) мечеть на Чуфут-кале;  
3) Куршун-Джами в Солхате; 4) мечеть в Судак

мечети не обнаружено. По нумизматическому материалу мечеть Бейбарса датируется временем Тохтамыша<sup>71</sup>.

В бывшем имении художника Айвазовского была расположена мечеть носившая название Куршун-Джами, то есть «Свинцовая»<sup>72</sup>. Свое название она, вероятно, получила из-за материала, покрывавшего ее купол. Прямоугольное здание (12,5×17,7 м) было построено из рваного камня на известковом растворе (рис. 4, 3). Вход в мечеть обрамляют пилоны портала. Западная и восточная стены усилены парными контрфорсами. Южная стена имеет один контрфорс, который расположен позади михрабной ниши сильно выдающейся в толщу стены. Михрабная ниша первоначально имела подпрямоугольные очертания, а впоследствии была облицована заново и стала многоугольной<sup>73</sup>. В северо-восточном углу сохранились остатки основания минарета. Все здание разделено на две неравные части. Квадратное помещение (10,5×10,6 м) с михрабом в южной стене было увенчано куполом на пирамидальных парусах. Прямоугольная (10,5×4,5 м) северная комната имела перекрытие в виде трех полукруглых в сечении сводов<sup>74</sup>. По сведениям Эвлии Челеби, Куршун-Джами первоначально являлась дервишской обителью (текие). Она была сооружена в 1396 г. по повелению Бай Буглы Хатун, внучки Кутлуг Тимура. В 1398 г. здание текие было обращено в квартальную мечеть<sup>75</sup>. Исследователи объясняли этим отличную от других мечетей Золотой Орды планировку Куршун Джами. Для зданий текие характерно наличие большого помещения для совместных молений. Чаще всего, это помещение перекрывалось куполом. В то же время в Анатолии, оказавшей значительное влияние на сложение архитектурных форм в Крыму, при ранних Османах появляется новый тип мечети. Это небольшое здание, состоящее из одного или двух помещений. Квадратное помещение молельного зала, перекрытое куполом, могло предваряться прямоугольным тамбуром со сводчатым перекрытием. В углу здания встроены минареты. Такую планировку имеют мечеть Ала ал-Дина в Бурсе (1335 г.), Орхан Гази в Билесике, «Зеленая мечеть» в Изнике (1378 г.)<sup>76</sup>. Совершенно очевидно, что «Свинцовая» мечеть в Солхате практически идентична по плану этим постройкам (рис. 6). Скорее всего, она была построена или перестроена

<sup>71</sup> Там же.

<sup>72</sup> Башкиров А.С. Художественные памятники Солхата. С. 132–133; Засыпкин Б.Н. Памятники архитектуры крымских татар. С. 132–134; Крамаровский М.Г. Золотая Орда как цивилизация. С. 116.

<sup>73</sup> Там же.

<sup>74</sup> Башкиров А.С. Художественные памятники Солхата. С. 132.

<sup>75</sup> Григорьев А.П. «Книга путешествий» Эвлии Челеби — источник по истории Крыма XII–XVII вв. // Историография и источниковедение истории стран Азии. Вып. III. Л., 1974. С. 27; Крамаровский М.Г. Золотая Орда как цивилизация. С. 116.

<sup>76</sup> Hillenbrand R. Islamic Architecture. P. 116, 494–495; Stierlin H. Islam. P. 84–86.

именно по образцу раннеосманских мечетей, так как у нее имелся минарет, встроенный в угол, что не обязательно в здании текие.

Очень близка к Куршун Джамии по планировке и размерам мечеть в Судаке<sup>77</sup>. Она сохранилась до наших дней, претерпев некоторые перестройки. Точная дата постройки мечети неизвестна, но исследователи относят ее к золотоордынскому периоду. Основная часть здания имеет прямоугольную форму (рис. 4, 4). Два квадратных устоя делят внутренний объем на две части. Квадратный молельный зал с михрабной нишей в южной стене был перекрыт куполом. Переход к куполу осуществлялся при помощи сходных пирамидальных тромпов, но в мечети Судака они имели более сложное строение. Прямоугольный тамбур мечети перекрывался тремя сводами. В северо-восточном углу встроен минарет, от которого сохранилось только основание. Вход в мечеть находился в восточной стене, а не в северной. Этот отход от канонов объясняется тем, что здание стоит на косогоре, и с северной стороны уровень пола значительно выше уровня земли. Вдоль восточной стены была сделана галерея, состоящая из трех арок, но впоследствии две арки были заложены<sup>78</sup>. В восточной стене имеются два окна с наличниками, украшенными резьбой в виде сложной плетенки. Таким образом, планировка мечети Судака также напоминает Зеленую мечеть в Изнике, с той разницей, что из-за особенностей рельефа колоннада здесь перенесена к восточной стене.

Еще одна крымская мечеть базиличного плана была исследована в 1927–1929 гг. в Чуфут-Кале<sup>79</sup>. Стены прямоугольного в плане здания были сложены из бутового камня на известковом растворе с песком (рис. 4, 2). Толщина стен 0,65 м. Наружные размеры постройки — 13,8×10,65 м, внутренние — 12,0×8, 85 м. Северо-западный угол занимал цоколь минарета. При раскопках были найдены четыре основания колонн в виде углублений, вырубленных в скале. Их форма свидетельствует о том, что колонны были круглыми в сечении диаметром около 55 см. Колонны делили пространство мечети на три нефа шириной около 2, 4 м. Расстояние от северной и южной стен и между колоннами в ряду равнялось примерно 3,75 м. Внутри мечети на северной стене сохранились две пилястры с капителями в виде карнизов, служившие пятами для подпружных арок. Еще две пилястры у восточной и западной стен были расположены напротив двух северных колонн. То есть аркатура, опиравшаяся на столбы, шла в двух направлениях. Блоки от кладки арок, найденные при раскопках поз-

<sup>77</sup> Засыткин Б.Н. Памятники архитектуры крымских татар. С. 134–139.

<sup>78</sup> Там же. С. 135.

<sup>79</sup> Акчокраклы О. Новое из истории Чуфут-Кале. С. 166–168; Боданинский У.А., Засыткин Б.Н. Чуфут-Кале // Извест. Таврического общества истории, археологии и этнографии. Т. III (60). Симферополь, 1929. С. 170–178.

волили исследователям рассчитать их ширину. У продольного ряда арок ширина была 0,66 м, а у поперечного — 0,56 м. Форма замковых камней свидетельствует о том, что арки имели стрельчатое очертание. Переход к прямоугольному основанию арок осуществлялся при помощи ранневизантийских капителей V–VI вв., у которых были стесаны две грани для придания квадратному сечению прямоугольной формы. На внутренней стороне северной стены сохранились следы примыкания коробовых сводов, причем средний неф имел более высокий свод. Крыша, скорее всего, была двускатной. При раскопках был найден резной замковый камень от купола и фрагменты от карниза под куполом диаметром 2,5 м, что позволило предположить купольное перекрытие центральной части мечети. Однако этой гипотезе противоречит тот факт, что колонны образуют не квадратное, а прямоугольное основание, которое не может быть перекрыто куполом. Ниша михраба, расположенная в южной стене была прямоугольной. С двух сторон от нее были сделаны две нишки пятиугольной формы. Вход в мечеть находился в северной части западной стены возле минарета. Обилие архитектурных деталей свидетельствует о том, что мечеть имела портал со сталактитовой нишей, обрамленный поясом геометрического орнамента и украшенный надписями и двумя розетками. В боковых стенах портала также имелись ниши, от которых найдены сталактитовые сводики с рельефными розетками на тимпанах. Вероятно, к portalу относится камень с высеченной датой 746 г.х. (1346 г.), которая точно указывает на время возведения мечети.

Недалеко от города Запорожье, на Кучугурском городище, были исследованы остатки большой соборной мечети, расположенной в самом его центре<sup>80</sup>. Прямоугольное здание мечети вытянуто с севера на юг, размеры его составляют 26,0×17,9 м (рис. 5, 1). С севера находился обширный (8,5×6,5 м) тамбур, также вытянутый в меридиональном направлении. Стены постройки сложены из обожженного кирпича на известковом растворе. Внутри помещение мечети вымощено жженым кирпичом. Три ряда колонн разделяли молельный зал на четыре нефа. Количество колонн в рядах колебалось от 9 до 11. При раскопках найдены базы колонн размерами 50×50 см из серого песчаника. В верхней части баз углы их срезаны для придания им формы восьмигранника. В центре южной стены находилась полукруглая ниша михраба шириной 80 см и глубиной 35 см.

Пол тамбура также вымощен кирпичом, а вдоль восточной и западной его стен сооружены узкие суфы. У входа в мечеть обнаружены остатки деревянных дверей. Кроме того, посредине восточной и западной стен основного помещения были сделаны два дополнительных дверных проема

<sup>80</sup> Довженко В.Й. Татарске місто на Нижньому Дніпрі часів Пізнього середньовіччя // Археологічні пам'ятки УССР. Т. 10. Киев, 1961. С. 177–181.

шириной около 1,5 м. К западному входу изнутри пристроен тамбур. Вполне возможно, что такие тамбуры имелись и у других входов, как в болгарском Четырехугольнике.

Мечеть Кучугурского городища имела минарет, который был встроен в западную стену в 6 м от северного ее конца. Цоколь минарета имел форму восьмигранника сечением 2,5 м. Мечеть, как и все городище, датируется XIV веком.

Самая западная в пределах Золотой Орды постройка, которую можно считать мечетью, находится на городище Старый Орхей. Изначально это сооружение считалось остатками «боярских хором» или караван-сарая<sup>81</sup>, но впоследствии П.П. Бырня предложил трактовать его как здание пятничной мечети<sup>82</sup>. Это поистине грандиозное сооружение было прямоугольным в плане ориентированным по оси С-Ю с небольшим (10°) отклонением к востоку (рис. 5, 2). Его внешние размеры 57,7×51,5 м. Стены здания были сложены панцирной кладкой из слегка подтесанных крупных глыб известняка на известковом растворе и стояли на цоколе высотой 25–35 см. Толщина стен достигает 1,3 м, а цоколя — 1,7 м. В северной стене здания находился вход, который снаружи оформляли два прямоугольных пилона. Они имели длину 4,08 м и ширину 1,56 м, расстояние между ними составляло 3,8 м. Внешние ряды кладки пилонов сложены из тщательно отесанных прямоугольных блоков, толщиной 40 см и размерами 40–80 см. По мнению П.П. Бырни, пилоны являлись основанием портала, который имел ширину 7 м, а в высоту мог достигать 10 м<sup>83</sup>. При раскопках были найдены архитектурные детали, которые позволяют примерно реконструировать внешний вид портала. Он имел широкую раму, украшенную резьбой в виде чередующихся ромбов и шестиугольников. Ниша портала также, вероятно, была декорирована резными элементами. Сохранились также блоки дверного проема, ведущего внутрь мечети. Высота его составляла 2,3 м, ширина — 1,5 м.

Восточная и западная стены в 18 м от их северного конца имели прямоугольные (2,0×0,6 м и 1,4×0,7 м) контрфорсы, которые ввиду их незначительной величины являлись, скорее всего, декоративными. В середине южной стены снаружи сделан полукруглый выступ диаметром 2,6 м, который сложен в перевязку со стеной. В его основании находился цоколь, со-

<sup>81</sup> Смирнов Г.Д. Археологические исследования Старого Орхей // КСИИМК. Вып. 56. М., 1954. С. 39.

<sup>82</sup> Бырня П.П. Каменное сооружение 1 в Старом Орхее // Археологические исследования средневековых памятников в Днестровско-Прутском междуречье. Кишинев, 1985. Бырня, Рябой, 1997. С.91–94. Нет в списке лит.

<sup>83</sup> Бырня П.П. Каменное сооружение 1 в Старом Орхее. С. 29. Бырня, Рябой, 1997. С. 91–94.

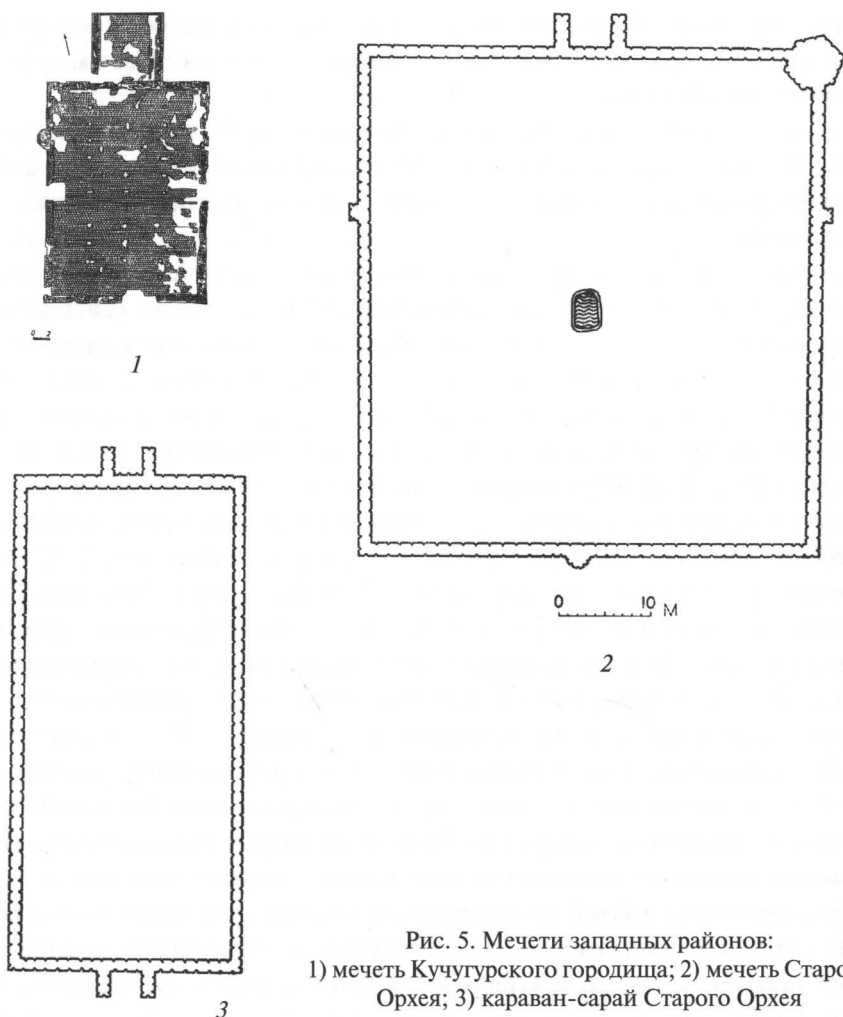


Рис. 5. Мечети западных районов:  
1) мечеть Кучугурского городища; 2) мечеть Старого Орхея; 3) караван-сарай Старого Орхея

стоящий из двух ступеней. Нижняя выступает за пределы стены выступа на 20 см, а верхняя на 15. Этот выступ, скорее всего, соответствует михрабной нише. Северо-восточный угол здания охвачен цоколем шестиугольного сооружения. Центр шестиугольника находился на пересечении внутренних контуров северной и восточной стен. Четыре стороны его имели длину 3,05 м, а остальные две — 3,4 м. Здесь была поставлена высокая башня, скорее всего, минарет.

Нет никаких данных об организации внутреннего пространства этого здания. Как и остальные монументальные постройки Старого Орхея, оно не было достроено. Скорее всего, крышу его поддерживали колонны. Среди архитектурных деталей, найденных при раскопках, находилось несколько каменных баз колонн размерами 30×30×20 см со скошенными для

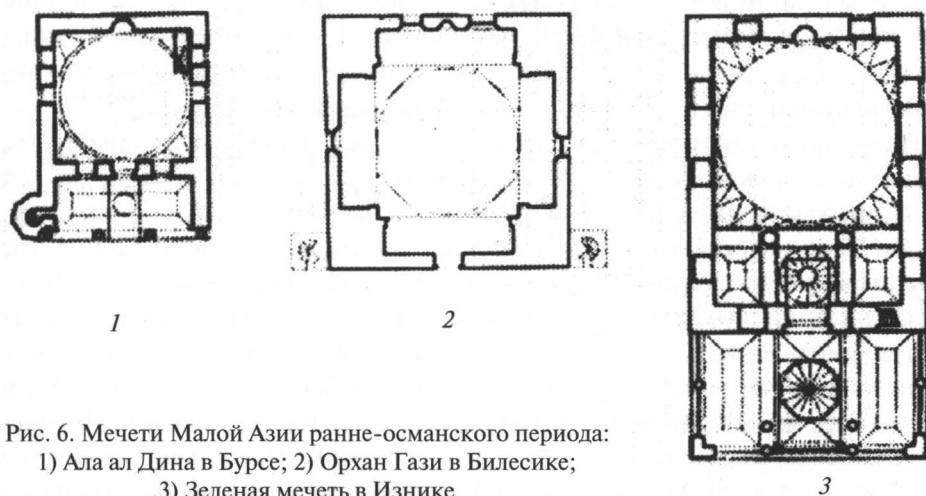


Рис. 6. Мечети Малой Азии ранне-османского периода:  
 1) Ала ал Дина в Бурсе; 2) Орхан Гази в Билесике;  
 3) Зеленая мечеть в Изнике

перехода к восьмиугольнику углами. В центре пространства, ограниченно-го стенами, в 22,3 м от восточной стены и в 27,4 м от северной стены находилась прямоугольная в плане яма с ровными стенками и плоским дном. Она была вытянута вдоль меридиональной оси. Размеры ее составляли 3,75×3,3 м, глубина — 1,4 м. Стенки и дно ее были покрыты толстым слоем известкового раствора. Вероятнее всего, она представляла собой наливную цистерну для воды.

Т. Нестерова предположила, что данная постройка является частью комплекса караван-сарая, вернее, одним из его зданий<sup>84</sup>. Другое здание (караван-сарай II) расположено в 21 м к востоку от него (рис 5, 3). Стены его, сложенные точно такой же кладкой, строго параллельны стенам мечети<sup>85</sup>. Здание прямоугольное в плане, ориентированное по оси С-Ю с небольшим отклонением. Размеры его 57,7×23,7 м. В северной и южной стенах имеются порталы, аналогичные порталу мечети, внутренние конструкции не прослежены. Т. Нестерова сравнила эти две постройки с караван-сараями Малой Азии, которые состоят обычно из двух объемов. Большое квадратное или прямоугольное здания имеет в середине открытый двор, окруженный помещениями в которых размещаются купцы и их товары. К нему примыкает более узкое помещение базиличной планировки, в котором с двух сторон от широкого прохода находятся стойла для животных. В центре двора находится цистерна для воды, а углы здания и фасады стен часто ук-

<sup>84</sup> *Nesterov T. Situl Orcheiul Vechi. Monumente de arhitectura. Moldova, Epigraf, (Nesterov, 2003. P. 47–496 96–100).*

<sup>85</sup> Бырня, Рябой, 1997. С. 100–101).

реплены башнями<sup>86</sup>. Т. Нестерова считает, что два монументальных здания в Старом Орхее представляют собой караван-сарай сельджукского типа, в котором две части не примыкают друг к другу, а поставлены рядом. Это предположение не кажется логичным. Средневековые караван-сарайи выполняли функции гостиницы, склада и крепости. Путешествующие купцы могли быть спокойны за свои товары и животных, которые находились под их непосредственным надзором за крепкими стенами. Поэтому не понятно, зачем нужно отделять конюшни или складские помещения от здания, где располагаются их хозяева. Кроме того, сооружение I имеет всего одну башню, а наличие полукруглого контрфорса в южной стене вообще не находит объяснения, в том случае, если это караван-сарай. Небольшая цистерна в центре его зала не может обеспечить водой большое количество людей и животных, но вполне может служить для ритуальных омовений. Довольно сложно предположить, чем являлась постройка II, так как внутренние конструкции ее не были возведены. Если здесь действительно должен был быть караван-сарай, то по своим пропорциям он более близок к караван-сараям Армении<sup>87</sup>. Здание I, на мой взгляд, однозначно является мечетью.

Так как колоннада мечети не была поставлена, то можно лишь строить гипотезы об организации внутреннего пространства. Размеры здания говорят о том, что мечеть вполне могла быть дворовой. Однако сопоставление ее с другими пятничными мечетями Золотой Орды говорит в пользу того, что она представляла собой зал, разделенный на нефы рядами колонн. В центре зала, как и в Белой мечети Сарая, находилась водоем для омовений. Небольшой диаметр колонн и огромные размеры здания позволяют предположить, что мечеть должна была иметь плоское перекрытие.

Некоторые исследователи высказывают сомнение в том, что в городе проживало достаточное количество населения, чтобы заполнить столь грандиозное здание, и поэтому оно не может быть мечетью. Действительно, мечеть Старого Орхее значительно больше по размерам всех остальных Джума-мечетей в Золотой Орде, известных в настоящее время. По мнению П.П. Бырни, она была главной и единственной мечетью города и могла вмещать одновременно 6000 человек<sup>88</sup>. Но и размеры других монументальных построек этого города превышают размеры аналогичных зданий в других частях государства. Так, например, баня II имеет размеры 37,4–40,0×23,0 м. Для сравнения можно сказать, что общественная баня Сарая, относящаяся к Белой мечети, имеет размеры 26,0×15,0 м, а знаменитая Красная палата в Болгаре 32,0×23,0 м. Огромные размеры построек Старого Орхее свидетельствуют о значительном расцвете города в первой половине XIV в. и об

<sup>86</sup> Hillenbrand R. *Islamic Architecture*. P. 346–350, 552–553; Stierlin H. *Islam*. P. 60–75.

<sup>87</sup> Халпахчян О.Х. Караван-сарай Армении // АН. 1957. Т. 11; Hillenbrand R. *Islamic Architecture*. P. 554.

<sup>88</sup> Бырня, Рябой, 1997. С. 93

амбициозности его правителя. Кстати, все они так и не были достроены. Постройка мечети и других крупных зданий относится ко времени Джанибека, то есть середине XIV в.

Таким образом, на основе приведенного обзора можно видеть, что большая часть известных в настоящее время мечетей Золотой Орды относится к одному типу. Это квадратные или прямоугольные в плане здания, внутреннее пространство которых разделено рядами колонн, поддерживающих плоское перекрытие в виде балок или аркад. Прямоугольные мечети чаще вытянуты в меридиональном направлении, но могут быть — и в широтном, как Большая мечеть Верхнего Джулата. Главный вход в здание расположен в северной стене, напротив михраба и обрамлен порталом. При значительной площади здание может иметь дополнительные боковые входы как, например, в Болгаре, Сарае, на Кучугурском городище.

Совершенно очевидно, что столь единообразный, хорошо разработанный тип планировки не мог быть выработан в Золотой Орде. Он мог быть принесен извне или заимствован у оседлых народов, населявших ее земли. «Мечеть Узбека» и Четырехугольник было принято связывать с сельджукским зодчеством. Об этом писал еще А.С. Башкиров, который сравнивал мечеть-медресе в Крыму с караван-сараями Ак-Хан и Султан-Хан в Конье<sup>89</sup>. Разновременность постройки мечети и медресе доказала неправомерность такого сравнения. На мой взгляд, аналогии мечетям Золотой Орды следует искать не в караван-сараях, а в мечетях же Малой Азии. Как уже упоминалось, последние представляли собой прямоугольные залы, разделенные на нефы рядами столбов или колонн, соединенных балками или аркадами, то есть базилики с плоским перекрытием (рис. 7). Характернейшей чертой сельджукских мечетей является наличие в крыше светового люка, под которым находится сильно редуцированный внутренний дворик с фонтаном. Над предмихрабной частью мог быть возведен небольшой купол. Так одна из простейших построек сельджукско-анатолийского периода, мечеть Махмуд-бея близ Кастамони, представляет собой трехнефный зал с двумя рядами деревянных колонн, балочным перекрытием и двускатной крышей. Улу-Джами в Шивазе и Афийоне — это большие многонефные залы с трансептом, ведущим к михрабу, и плоским перекрытием на аркадах<sup>90</sup>.

Надо отметить, что мечети базиличного плана встречаются в виде исключения в более раннее время не только в Малой Азии. Обычно это бывает, если с приходом арабов в мечети перестраивались христианские базилики или другие здания, а для двора в городской застройке уже не оставалось места. Такова, например, мечеть ал-Акса в Иерусалиме VII в.<sup>91</sup>

<sup>89</sup> Башкиров А.С. Селджукизм в древнем татарском искусстве. С. 110. Он же. Художественные памятники Солхата. С. 30–52.

<sup>90</sup> Bensef Unsal. Turkish Islamik Architecture. P. 16, 17. L'Art en Turguie. P. 100, 102.

<sup>91</sup> Creswell K.A.C. A short account of early muslim Architecture. P. 221.

Однако, вряд ли эта омейядская мечеть, лишенная внутреннего двора, послужила образцом для культовых построек Золотой Орды.

Многие исследователи, тем не менее, упорно ищут истоки планировки золотоордынских мечетей в Средней Азии. Так С.С. Айдаров, признавая, что по материалу кладки, техническим приемам, архитектурному декору и, наконец, планировке болгарский Четырехугольник ближе всего к мечетям Закавказья, Крыма и Малой Азии, тем не менее, видит и влияние Средней Азии, выразившееся в пристойке угловых башен<sup>92</sup>. В.Г. Блохин рассмотрев две мечети Нижнего Поволжья отдельно от остальных, пришел к выводу об их среднеазиатском происхождении<sup>93</sup>. В качестве аналогий он приводит мечети XVIII в. в Хиве и Хазараспе<sup>94</sup>. Эти здания представляют собой огромные залы, плоское перекрытие которых поддерживают многочисленные колонны. Они относятся к типу столпных построек с плоским перекрытием<sup>95</sup>. По происхождению они близки к столпно-купольным, но проще их по исполнению. Площадь таких мечетей делится на стандартные квадраты со стороной, равной длине балочного перекрытия (3,5–4,5 м), и каждый квадрат перекрывается не куполом, а плоским потолком, так как эти постройки сделаны из дерева. Такое строение имеет в Средней Азии огромное количество небольших квартальных мечетей. При сильном разрастании здания получается тип мечети, названный Л.Ю. Маньковской «лес колонн». Если же рассматривать мечеть Селитренного городища, то к ней никак не подходит подобное определение. Всю площадь ее нельзя разделить на квадраты. Нефы, идущие вдоль восточной и западной стен несколько шире, чем остальные, а от входа к михрабу ведет трансепт, ширина которого примерно на 1 м шире расстояния между рядами колонн и колоннами в рядах. Кстати говоря, во многих других мечетях Золотой Орды, которые, несомненно, гораздо ближе мечетям Нижнего Поволжья, чем среднеазиатские, также нет деления площади на квадраты, а имеется зал, разделенный на продольные нефы. То есть в этих постройках расстояние между продольными рядами колонн больше, чем расстояние между колоннами в рядах. Это хорошо прослеживается в Четырехугольнике в ранний период, в мечетях Кучугурского городища и Нижнего Джулата. В мечетях Солхата расстояние между колоннами в рядах и между рядами одинаково, но они являются типичными базиликами. На мой взгляд, вообще некор-

<sup>92</sup> Айдаров С.С. Архитектурное исследование руин... С. 56; Айдаров, 2003. С.33.

<sup>93</sup> Блохин В.Г. Нижневолжские мечети Золотой Орды: к проблеме формирования архитектурных традиций // Нижневолжский археологический вестник. Вып. 6. Волгоград, 2003.

<sup>94</sup> Воронина В.Л. Колонны соборной мечети в Хиве // Архитектурное наследство. 1985. № 11; Маньковская Л.Ю. Типологические основы зодчества Средней Азии. С. 109.

<sup>95</sup> Там же. С. 108–112.

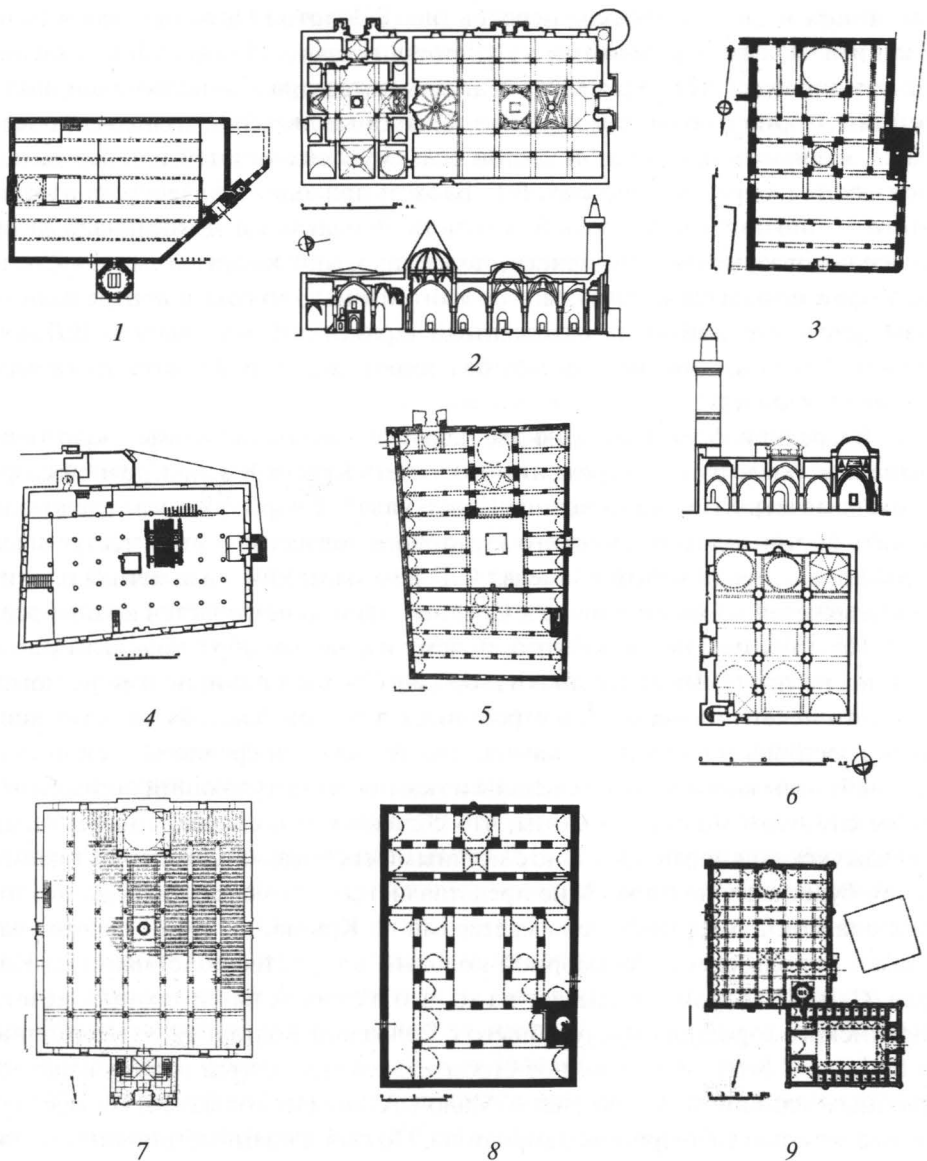


Рис. 7. Мечети Малой Азии сельджуцкого периода:

- 1) Бейзегир; 2) Дивриги; 3) Кайзери; 4) Карагиссар; 5) Малатья; 6) Харпут;  
7) мечеть-медресе Хван-Хатун в Кайзери

ректно приводить в качестве аналогий постройки XVIII в., даже основываясь на убеждении такого прекрасного специалиста как Л.Ю. Маньковская, что таких мечетей было больше, но они не сохранились. Представляется вероятным, что эти гипотетические мечети не сохранились именно потому, что, как и мечети в Хиве и Хазараспе, они были сделаны целиком из дерева,

что и определяет их плоское перекрытие. В Золотой Орде мы имеем дело с капитальными постройками из кирпича и камня. Кроме того, в Белой мечети присутствует такая важная деталь интерьера как небольшой внутренний дворик с водоемом в центре. Подобные дворики, только с фонтанами, являются характерной чертой сельджукских мечетей и совершенно неизвестны в среднеазиатских. В.Г. Блохин приводит в качестве аналогий этого композиционного решения мечети Дандакана и Дахистана<sup>96</sup>. Здесь явное недоразумение. Эти мечети, также как и многие другие мечети Средней Азии относятся к мечетям дворового плана<sup>97</sup>, то есть в центре здания находится большой двор, окруженный колоннадой (см. выше). В Белой мечети Сарая дворик маленький, редуцированный, возможно, даже частично перекрытый.

В Средней Азии известны две зальные мечети, подобные золотоордынским, более раннего времени. Это мечеть Кедера X в. на Средней Сырдарье и мечеть XII в. на городище Кават-кала<sup>98</sup>. Скорее уж тогда следовало искать корни золотоордынского культового зодчества в этих постройках. Однако, как неоднократно отмечал С.Г. Хмельницкий, базиличная планировка мечетей не характерна для Средней Азии, и встречается крайне редко<sup>99</sup>. Поэтому не совсем понятно, почему в качестве образцов были взяты редкие, не типичные постройки из городов Средней Азии, но ими не могли служить мечети, повсеместно строящиеся в Малой Азии. Мечеть Водянского городища построена из камня, что не является среднеазиатской традицией. Базы колонн также сделаны из камня, а выступающий портал имеет не слишком мощные пилоны, что сближает его, скорее, с каменными сельджукскими порталами, а не с мощными среднеазиатскими пештаками, о чем будет сказано ниже. Мне представляется, что мечеть Водянского городища могла быть построена мастерами из Крыма, на что косвенно указывает использование мраморной колонны в качестве подставки под Коран. Сам В.Г. Блохин указывает на то, что в строительной технике мечети Водянского городища много общего с Волжской Болгарией<sup>100</sup>. Но именно в Волжской Болгарии каменное строительство находится под преимущественным влиянием Закавказья и Малой Азии. Несколько иначе обстоит дело с мечетью Селитренного городища. По своей планиметрии она аналогична малоазийским сельджукским мечетям, но строительная техника, несомненно, среднеазиатская. Здание построено из обожженного кирпича, формат которого, тождественен среднеазиатскому. В качестве архитектур-

<sup>96</sup> Блохин В.Г. Нижневолжские мечети Золотой Орды. С. 109.

<sup>97</sup> Хмельницкий С. Между арабами и тюрками. С. 62–71; *Он же*. Между Саманидами и монголами. С. 71–87.

<sup>98</sup> Там же. С. 84, 85; *Он же*. Между арабами и тюрками. С. 70, 71;

<sup>99</sup> Там же. С. 80; *Он же*. Между Саманидами и монголами. С. 84.

<sup>100</sup> Блохин В.Г. Нижневолжские мечети Золотой Орды. С. 110.

ного декора применяются изразцы, обточенные кирпичи (т.н. «сухари»), ганч. Как большинство мечетей Средней Азии постройка в Сарае обладает развитым порталом с мощными пилонами. Следовательно, скорее всего, ее строили мастера, усвоившие традиции среднеазиатского зодчества, но по планировке сельджукского типа. Аналогичная ситуация достоверно прослежена в мечети Узбека, которая была построена мастером из Ирака, но по малоазийским образцам.

В.Г. Блохин также опровергает, высказанное мной ранее утверждение, что для малоазийских мечетей XI–XII вв. типично также наличие купола, перекрывающего пространство перед михрабом для выделения его из всего объема здания<sup>101</sup> и приводит многочисленные примеры из среднеазиатской архитектуры<sup>102</sup>. Действительно, выделение пространства перед михрабом посредством сооружения купола или фанаря характерно не только для Малой Азии, но и для всего мусульманского мира. Этот прием не является чисто среднеазиатским. В Белой мечети Сарая площадь перед михрабом была отгорожена деревянными конструкциями и ганчевой решеткой, а в мечети Водянского городища имелась квадратная площадка, окруженная столбами. Конечно, здесь не было сферического купола из кирпичей или камня, так как он не мог опираться на деревянные столбы. В.Г. Блохин предполагает здесь широко распространенное в Средней Азии перекрытие типа «рузан», которое сводится к перекидыванию балок наискось для соединения середин стен<sup>103</sup>. Эта гипотеза вполне правомерна, однако здесь мог находиться световой фанарь и другой конструкции. Ясно лишь то, что крыша в этом месте имела отличное строение, скорее всего, она была выше. Более того, подробно описанное В.Г. Блохиным центрично-венчатое перекрытие также не является чисто среднеазиатским изобретением, а применяется в различных регионах, связанных со строительством из дерева. Система эта была известна еще в античное время<sup>104</sup>.

Отдельно следует остановиться на такой детали золотоордынских мечетей, как развитый, выступающий за пределы здания портал. Некоторые исследователи<sup>105</sup> считают, что в мечетях Золотой Орды возводился мощный портал среднеазиатского типа (пештак) с входным проемом в виде стрельчато-арочной порталной ниши. С этим положением нельзя согласиться. В большинстве порталных сооружений мусульманского зодчества ниша пештака утоплена в толщу лицевой стены. В том случае, если она выступает за пределы основного объема здания, распор арки погашается контр-

<sup>101</sup> *Зиливинская Э.Д.* Мечети Золотой Орды. С. 32, 33.

<sup>102</sup> *Блохин В.Г.* Нижневолжские мечети Золотой Орды. С. 109.

<sup>103</sup> Там же.

<sup>104</sup> *Сумбадзе Л.З.* Колхидское жилище по Витрувию // АН. 1958. № 11.

<sup>105</sup> *Айдаров С.С.* Архитектурное исследование руин... С. 41; *Бырня П.П.* Каменное сооружение 1 в Старом Орхее. С. 31.

форсами в виде декоративных минаретов и боковыми пристройками. Наличие мощного портала со стрельчатой аркой можно предполагать только у мечети Сарая, в строительной технике которой вообще много среднеазиатских черт. Пилоны ее отличаются особой толщиной, а западный пилон укреплен стеной дополнительного помещения. Что касается всех остальных построек, то в них толщина пилонов портала не превышает толщины стен здания. Учитывая связь с архитектурой Малой Азии, в них, скорее, следует ожидать портал со сталактитовой нишей и резьбой по камню, подобный сохранившемуся portalу в мечети-медресе Крыма. Кстати, к этому выводу пришел С.С. Айдаров в более поздней работе<sup>106</sup>. В.Г. Блохин для мечети Водянского городища предлагает выдвинутый, но не высокий портал в виде айвана со сводчатым стрельчатым или балочным перекрытием среднеазиатского типа<sup>107</sup>. Учитывая то, что пилоны портала сохранились на небольшую высоту, о его завершении можно лишь строить догадки. Оригинальное воплощение получила идея портала в мечети Кучугурского городища. В ней разрастание портала привело к тому, что он превратился в обширное помещение в виде тамбура со скамьями вдоль стен.

Несколько необычна по своим пропорциям Большая мечеть Верхнего Джулата, здание которой вытянуто в широтном направлении. Скорее всего, это связано с местными традициями. Так, например, наиболее древняя на Кавказе Джума-мечеть Дербента, построенная в VIII в. представляет собой сильно вытянутое в широтном направлении прямоугольное здание с выступом в центральной части южного фасада<sup>108</sup>. Интерьер мечети состоит из двух основных частей — трехнефного зала и квадратного в плане выступающего подкупольного пространства. Нефы перекрыты полуцилиндрическими сводами, а купольный зал — стрельчатым куполом, опирающимся на восемь подпружных арок, выше которых устроен сталактитовый фриз. Над центральной секцией находится еще один купол меньших размеров стрельчатого очертания. В южной стене сделан михраб, напротив которого в северной стене находятся главный вход, обрамленный порталом со стрельчатой нишей. Кроме главного, в северной стене имеются еще три входа.

Многие исследователи считают, что Джума-мечеть Дербента перестроена из христианской базилики. С.О. Хан-Магомедов, подробно исследовавший это здание, довольно убедительно опровергает это мнение<sup>109</sup>. Так

<sup>106</sup> Айдаров, 2001. С. 21.

<sup>107</sup> Блохин В.Г. Нижневолжские мечети Золотой Орды. С. 110.

<sup>108</sup> Артамонов М.И. Древний Дербент // СА. 1946. Т. VIII. С. 141–143; Искусство Азербайджана. Т. VIII. Баку, 1949. С. 205; Хан-Магомедов С.О. Джума-мечеть в Дербенте // СА. 1970. № 1; Кудрявцев А.А. К изучению архитектуры средневекового Дербента (VIII–XIII вв.) // Древняя и средневековая архитектура Дагестана. Махачкала, 1989. С. 110–112.

<sup>109</sup> Хан-Магомедов С.О. Джума-мечеть в Дербенте.

или иначе, исследователь считает, что по своей планировке Джума-мечеть Дербента напоминает раннехристианские базилики, но не кавказские, а сирийские, что совершенно неудивительно, так как по письменным источникам известно, что после захвата Дербента Масламой в 727–734 гг. туда переселили много мусульман из Сирии. По планировке Хан-Магомедов сравнивает Джума-мечеть Дербента с Большой мечетью Дамаска, которая была сооружена в результате перестройки трехнефной христианской базилики. Но между ними есть и существенное отличие. Мечеть ал-Валида в Дамаске типичная мечеть дворового плана, а Джума-мечеть в Дербенте является чистой базиликой сильно вытянутой в широтном направлении. Несмотря на малочисленность сохранившихся средневековых мечетей на Кавказе и в Закавказье, здесь можно проследить некоторые близкие по планировке памятники. Это мечеть в Кумухе (Дагестан), время постройки которой относится к VIII в.<sup>110</sup>, мечети в аркасе X–XI вв.<sup>111</sup> Они также представляют собой трехнефные базилики, вытянутые в широтном направлении. В Азербайджане Джума-мечеть XIII–XIV вв. в Урмие (Резайе) также имеет аналогичную планировку<sup>112</sup>. Ее отличает некоторая ассиметричность плана, так как западная часть ее значительно длиннее восточной. Продолжают существовать мечети таких пропорций и в более позднее время, особенно в горных районах Дагестана<sup>113</sup>. Таким образом, Большая мечеть Верхнего Джулата, хотя и является мечетью базиличной планировки, возможно, имеет местные, кавказские корни, в отличие от мечети Нижнего Джулата, планировка которой, типична для всей Золотой Орды.

Кроме больших мечетей базиличного плана в Золотой Орде существовали и другие. Мечеть Куршун-Джами в Крыму, перестроенная из дервишской обители, по мнению большинства исследователей<sup>114</sup>, также построена под влиянием сельджукского зодчества. Малая мечеть Верхнего Джулата относится к столпно-купольным постройкам. По плану она более всего напоминает небольшие столпные сооружения Средней Азии, такие как мечети при мавзолеях Хаким-ат-Термези (XI в.) и Ходжа Иса (XI в.)<sup>115</sup>. Разница состоит лишь в том, что эти здания вытянуты в широтном направлении, а нижнеджулатская мечеть — в меридиональном. Именно такую рекон-

<sup>110</sup> Там же. С. 217.

<sup>111</sup> *Атаев Д.М., Гаджиев М.С., Сагитова М.Д.* Культурные сооружения Аркаса // Древняя и средневековая архитектура Дагестана. Махачкала, 1989. С. 114–123.

<sup>112</sup> *Уссейнов М.А., Бретаницкий Л.С., Саламзаде А.* История архитектуры Азербайджана. М., 1963. С. 172.

<sup>113</sup> *Хан-Магомедов С.О.* Арочные конструкции в народной архитектуре Дагестана // АН. 1958. Т. 11.

<sup>114</sup> *Башкиров А.С.* Селджукизм в древнем татарском искусстве. С. 124; *Засыткин Б.Н.* Памятники архитектуры крымских татар. С. 132.

<sup>115</sup> *Бородин И.Ф.* Особенности формирования мемориальных сооружений Средней Азии X–XV вв. // АН. 1974. № 22. С. 118.

трукцию приводит в своей книге В.А.Кузнецов<sup>116</sup>. Однако, возможен и другой вариант, а именно сводчатое перекрытие с подпружной аркой. Эта форма встречается в сельских мечетях Азербайджана, например в ханеге на р.Пирсагат и в поселке Ханлар (XIII в)<sup>117</sup>. В пользу этой гипотезы свидетельствует сходство Татартупского минарета с минаретами Азербайджана.

Подводя итог, всему вышесказанному, следует подчеркнуть, что основной тип мечетей в Золотой Орде сложился под влиянием Малой Азии. Сельджукская строительная традиция могла распространяться через Закавказье, где сохранились такие ее образцы, как мечеть Мануче в Ани<sup>118</sup> и через Крым. Мечети с залом, разделенным на нефы, были известны в домонгольское время в Волжской Болгарии<sup>119</sup>, что тоже могло послужить образцом для подражания. Взяв за основу базиличную планировку с плоским перекрытием, золотоордынские мастера творчески переработали ее, сообразуясь с местными условиями и вкусами заказчиков. Более того, можно смело утверждать, что в ряде случаев была воспринята сама идея закрытого зала, с плоским перекрытием, опирающимся на колоннаду, но воплощение ее в разных частях государства было разнообразным и часто оригинальным. В результате возникли такие архитектурные решения, как башнеобразные контрфорсы Четырехугольника, административная пристройка в мечети Сарая, разросшийся тамбур мечети Кучугурского городища. В то же время нельзя полностью исключать влияние Средней Азии или местных традиций, как в Волжской Болгарии так и на Кавказе. В этом и заключается синтетический характер золотоордынской культуры.

## The Golden Horde as an Architectural Province of Islam: Mosques in the Upper and Lower Volga, the Northern Caucasus and the Crimea

*E.D. Zilivinskaya (Institute of Ethnology, Russian Academy of Sciences, Moscow)*

The article gives a characteristic of all the 13<sup>th</sup>–14<sup>th</sup> cc. architectural and archeological Golden Horde sites that can be interpreted as mosques. The earliest are dated to the reign of Berke Khan, and mass building of mosques began under Uzbek Khan, when Islam became a widespread religion. Ibn Battuta counted 13 Jami Mosques in Sarai alone, and that without “many others”. Yet few of those have been investigated. The mosques are listed in accordance with their location in historical regions; brief descriptions are given.

<sup>116</sup> Кузнецов В.А. Эльхотовские ворота в X–XV вв. С. 124.

<sup>117</sup> Бретаницкий Л.С. Зодчество Азербайджана XII–XV вв. С. 93. рис. 27. С. 159. рис. 83.

<sup>118</sup> Арутюнян В.М., Сафарян С.А. Памятники армянского зодчества. М., 1951. Табл. 100.

<sup>119</sup> Айдаров С.С., Забирова Ф.М. О реконструкции и консервации остатков комплекса мечети // Новое в археологии Поволжья. Казань, 1979; Халиков А.Х., Шарифуллин Р.Ф. Исследование комплекса мечети // Новое в археологии Поволжья. Казань, 1979.

*Bulgaria Volga*

1. The mosque in Bulgar, the capital of Bulgaria Volga, was begun in the 1230s-1240s (fig. 1:1); the buttressed walls with outside portal on the northern wall were erected in the 1260s; at the beginning of the 14<sup>th</sup> c. additional interior supports were added (fig. 1:2). In the 1330s, monolithic polygonal terraced towers tapering towards the top were added (minaret bases or buttresses) (fig. 1:3). Among the finds are: carved capitals (stylized palmettas similar to Azerbaijani ones); profiled portal blocks with geometric and plant motif; a carved ogival niche top with palmettas; part of a profiled arch curve with fine carved décor (from the mihrab niche?), etc.

2. The Malyi Gorodok complex in Bulgar (second half of the 14<sup>th</sup> c.?) was also interpreted as a large open suburban mosque (L.A. Beliaev), which cannot be considered as a definitely proven fact.

*Lower Volga*

At Sarai (Selitrennoe site), the mosques, still abundant till as late as the 18<sup>th</sup> c., are in a poor state of preservation.

3. The "Green mosque" (?) was excavated in 1931. The brick floor supported square green sandstone column bases slanting to octagon; the columns had been of wood.

4. The great "White Mosque" (?) (1340s end of the 14<sup>th</sup> c.) in the aristocratic quarter at Selitrennoe was excavated in 1983-1986 (fig. 2:1). In front of the mihrab there was an enclosure (maqsura?) with stucco lattices. The portals were decorated with glazed monochrome tiles and carved brick. The walls of the northern extension were decorated with polychrome tiles with overglazed painting and gild (large tile-mosaic blocks, including part of the tympan and archivolt).

5. A Jami Mosque from the second half of the 14<sup>th</sup> c., destroyed during Tamerlane's invasion, was excavated at Vodyanskoe (Volgograd oblast) (fig. 2:2). Its mihrab was topped by a square board with a stamped Arabic inscription. Before the mihrab there was a lectern for the Koran (part of a round marble cannelured column which rested on an Early Byzantine marble capital (*spolia* from the Crimea?).

*Golden Horde town sites in the Northern Caucasus.*

Three mosques have been studied, including two at Verkhniy Dzhulal in Northern Ossetia (Tatartup; Dedyakov in Russian chronicles).

6. Of the smaller (magal?) mosque at Verkhniy Dzhulal (13<sup>th</sup> or the first half of the 14<sup>th</sup> c.), the foundations are extant (fig. 3:1).

7. The Great mosque at Verkhniy Dzhulal (first half of the 14<sup>th</sup> c.) (fig. 3:2). The walls were up to 6 meters high (rows of cobblestone and blocks of tufaceous sandstone with layers of brickwork).

8. The largest (around 17,65×25,7 m) Jami Mosque in the Caucasus has been excavated at Nizhniy Dzhulal (Kabardino-Balkaria) (fig. 3:3). The mosque had 48 columns.

*Western regions of the Horde*

9. Among the sites in the west of the Golden Horde there are the well-known mosque and medrese at Solkhat (Crimea). The excavations by M. G. Kramarovskiy (State Hermitage, 1980-1983) proved that the medrese had been built in the first third of the 14<sup>th</sup> c., and the mosque — at the end of the 15<sup>th</sup> c., reusing the old portal, mihrab, columns and

other details. (fig. 4:1). The capitals were carved, the two columns in front of the mihrab stood on richly decorated bases. A carved portal with a stalactite (stucco) niche adjoined the southern wall. It has a wide carved frieze, and above the semi-arch of the entrance there is a fully extant Arabic inscription which reads that the building was erected in 1314 upon the order of Uzbek Khan by Ibrahim al-Irbili, an architect (?) from Iraq. The mihrab is a stalactite niche with spiral half-columns with two levels of capitals and lamp-shaped bases; above the niche there is a complex carved composition (medallions; floral and epigraphic ornament with the inscription from Koran).

10. The ruins of the “Mosque of Baibars” from the time of Tokhtamysh (date based on numismatic material) show a three-nave basilica with the same spacing of columns as in the “Mosque of Uzbek” (4,1 m).

11. Kurshun-Jami (“Leaden”) Mosque (fig. 4:3). Evliya Çelebi writes that Kurshun-Jami was built in 1396 upon the order of Bai Bugly Hatun, the granddaughter of Kutlug Timur, as a tekiye (dervish lodge), but in 1398 it became a district mosque. In layout it is identical with Early Ottoman mosques of the 14<sup>th</sup> c. (fig. 6).

12. The mosque at Sudak (Golden Horde (?) period) is similar to Kurshun Jami in layout and size (fig. 4:4).

13. A three-nave mosque of basilican layout was investigated in 1927–1929 at Chufut-Kale (fig. 4:2). The stone on which the date of 746 anno Hegirae (1346) is carved must have belonged to the portal.

14. The remains of a large Jami Mosque of the 14<sup>th</sup> c. were investigated at Kuchugur site (near Zaporozhye) (fig. 5:1).

15. The huge (57,7×51,5 m!) “building I” at Saryi Orkhei (interpreted also as “boyar residence” and caravansarai) is considered to be a mosque of the middle of the 14<sup>th</sup> c.). It is oriented NS with a 10° disalignment to the east (fig. 5:2).

Most of the mosques were halls with rows of columns, beamed ceiling and arcades, extended longitudinally. The main entrance (usually north, opposite the mihrab) was framed by a portal. This unified and well-developed type appears to go back to the basilican flat-roofed mosques of Asia Minor (fig. 7). The accent was on the dome; the small court was roofed over using beams above the columns, often with connecting arches. Inside the mosques there was little light, the ceilings were low, the space before the mihrab was under the dome. The roof often had a skylight in the center or closer to the entrance; sometimes there was a small courtyard) with an ablution fountain. All of the above, plus the walling and the stone column bases, is typical of Seljuk and Golden Horde architecture. In Central Asia, basilican layout and the use of masonry in mosques are an exception, yet some Central Asian features (the type of the fired brick; the décor of tiles and tooled brick, stucco, the developed portal with heavy pylons) were used in the Golden Horde (the mosque at Selitrennoe). The great mosque at Verkniy Dzhulat extends in the latitudinal direction; it shows the influence of Caucasian traditions. Mosques with a hall divided into naves are known in Bulgaria Volga from pre-Mongol times. The closed hall with colonnade supporting the flat ceiling had different variants throughout the Golden Horde, sometimes with local additions (the tower-like buttresses of the “Rectangle”; the extension of the mosque at Sarai; the enlarged tambour of mosque at Kuchugur), which was typical of the synthetic culture of the Golden Horde.

## Надписное надгробие XVII в. из раскопок Казанского кремля

*А.Г. Ситдиков, З.Г. Шакиров  
Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук  
Республики Татарстан, Казань*

Публикуемое надгробие происходит с кладбища бывшего Спасо-Преображенского монастыря, расположенного в юго-западной части Казанского Кремля. Казанский Спасо-Преображенский мужской монастырь основан в 1556 г. по велению царя Ивана Грозного. Первым его архимандритом был Варсонофий (позже провозглашенный святым), прибывший в Казань одновременно с первым Казанским архиепископом Гурием. Монастырь был центром миссионерской деятельности в крае, а также местом захоронения местных святителей и наиболее почитаемых и знатных людей в Казани<sup>1</sup>.

Монастырь занимает площадь около 18200 м<sup>2</sup> между Спасскими и Преображенскими (Сергиевскими, Тюменскими) воротами. К 1560-м гг. на территории монастыря была возведена каменная церковь Николы Ратного в ознаменование взятия Казани (над местом взрыва 2 октября 1552 г.) Рядом, с восточной стороны, был срублен деревянный Спасо-Преображенский храм, перестроенный в конце XVI в. в каменный. В конце XVII — начале XVIII вв. в северо-восточной части монастыря были сооружены из кирпича монашеские кельи и церковь Самсония. Для захоронения мощей святых Гурия и Варсонофия у апсид Спасо-Преображенского собора в 1596 г. была возведена часовня. К северо-востоку от собора расположен построенный в 1670 г. Братский корпус — двух-трехэтажное Г-образное в плане здание, примыкающее к ограде монастыря.

В советское время монастырь был закрыт вначале 1930-х гг. Все вещи из него были вывезены, а сам Спасо-Преображенский собор взорван. В подвальных помещениях расположилось овощехранилище военной час-

---

<sup>1</sup> Казанский кремль. Казань, 2005. С. 159.

ти расквартированной в кремле. В церкви Николы Ратного была организована солдатская чайная. На месте часовни с мощами святого Варсонофия после ее разрушения функционировал склад. Сохранившиеся надгробные плиты XIX — начала XX вв. с кладбища были использованы для мощения плаца Школы красных командиров на территории кремля<sup>2</sup>.

Православное кладбище на территории монастыря появилось, вероятно, после его основания. Об этом свидетельствуют ряд надгробий, датированных второй половиной XVI в. К сожалению, в письменных источниках отсутствует информация о существовании здесь захоронений до XVIII в. Достоверные свидетельства о кладбище и погребенных относятся к началу XIX в. Имеющиеся архивные планы и фотодокументы монастыря, позволяют говорить, что к началу XX в. кладбище располагалось с южной и восточной стороны<sup>3</sup>.

Необходимо отметить, что на рассматриваемой территории имеются мусульманские погребения ханского времени с обломками надгробных плит, датированных первой половиной XVI в. Мусульманские захоронения фиксируются практически на всей территории комплекса монастыря, а также и за его пределами. Частота погребений относительно не плотная. Межмогильное пространство достигает 80–100 см. Захоронения безвещевые, совершены по мусульманскому обряду. Их перекрывают православные погребения, фиксируемые археологически в разные годы в пределах монастырской ограды. Православные захоронения по количеству превосходят мусульманские. Захоронения XVII–XVIII вв. фиксируются в северной части монастыря, до 4–5 горизонтов друг над другом, что свидетельствует об интенсивном функционировании некрополя во все периоды существования монастыря<sup>4</sup>.

Белокаменное надгробие было обнаружено в ходе охранных археологических исследований 2006 г. (раскоп LXVII–А) по линии прокладки коммуникационного проходного канала на участке протяженностью 10 м и шириной 4 м (рис. 1). Всего в границах раскопа было выявлено 3 надгробных камня в большинстве своем выходящих за его пределы. Осколки двух надгробий, попавших в раскоп, были в плохом состоянии или не имели надписей.

Данная каменная плита была выявлена *in situ* на уровне 28 см от современной поверхности (рис. 2; цвет. табл. XXIII, 3). Она лежала в 630 см к югу от братского корпуса; вытянута с запада-северо-запада на восток-юго-вос-

<sup>2</sup> Там же. С. 159–163.

<sup>3</sup> Елдашев А.М. Некрополь Спасо-Преображенского мужского монастыря // Православный собеседник. 2006. № 1. С. 82–101.

<sup>4</sup> Ситдиков А.Г. Казанский кремль: историко-археологическое исследование. Казань, 2006. С. 14–24.

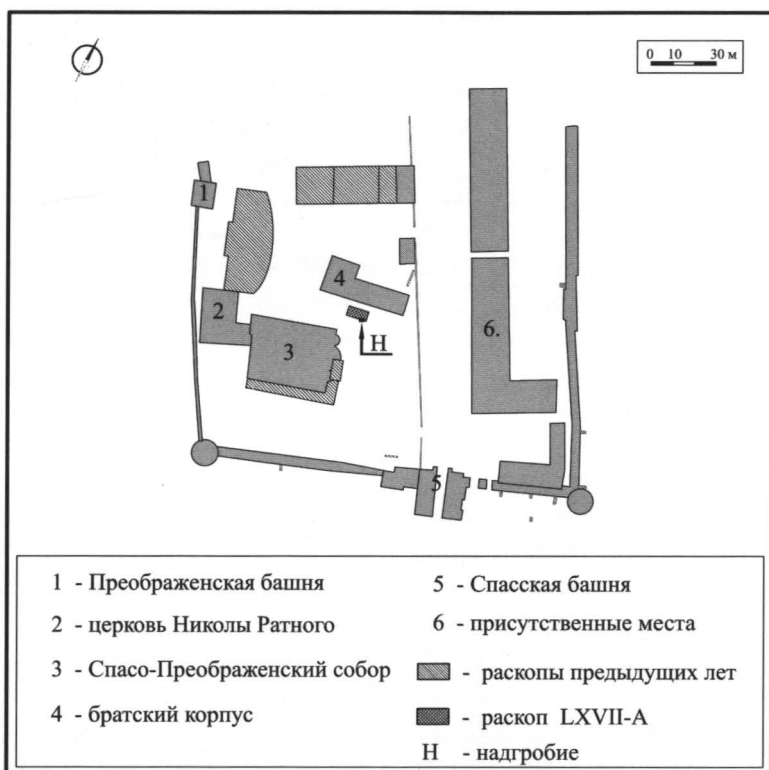
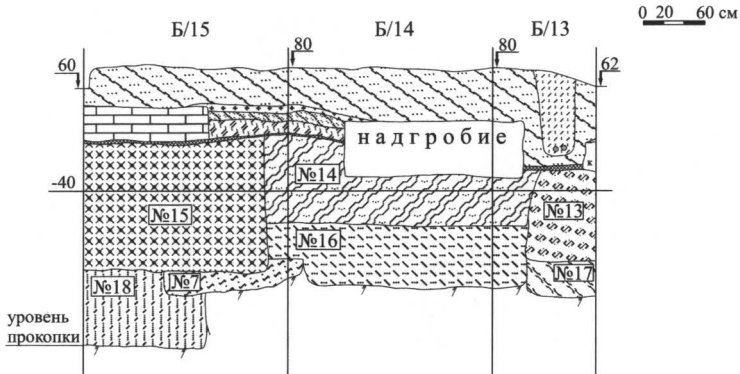




















Рис. 1. План Спасо-Преображенского монастыря Казанского кремля с расположением раскопа LXXVII-A

ток. Надгробие перекрывал слой XVIII в. толщиной 12 см, поверх которого было положено мощение дворовой монастырской дорожки из известняковых камней конца XVIII — начала XIX вв (рис. 2). Надгробие выступает из стенки раскопа на 35 см и стоит с небольшим наклоном от нее. В борту раскопа, под камнем прослежена могильная яма (глубина от основания камня 56 см, от современной поверхности 156 см), фиксируемая в плане на ширину 10 см. Она прорезает более раннюю могильную яму, дно которой на 109 см ниже основания камня. Из-за рыхлости грунта и после значительных осадков камень обрушился в раскоп; от нижней части и правого края откололось несколько фрагментов.

Плита прямоугольная слабо расширена к изголовью (цвет. табл. XXIII, 4; рис. 5–8). Поверхность камня ровная, тщательно заглажена. Обратная сторона и торцы хорошо отесаны со следами обработки, орнамент отсутствует. Снизу у камня скошенные края. Размеры: 174×66×48 см.

Рельеф низкий, с равномерно углубленным фоном (до 0,8 см) нанесен на гладкую лицевую поверхность. Край плиты по контуру окантован широкой полосой с рельефным растительным орнаментом в виде стилизо-



-  - серая рыхлая супесь с вкл. строительного мусора
-  - коричневая рыхлая пестроцветная супесь
-  - известь
-  - серая плотная супесь с вкл. строительного мусора
-  - серая рыхлая супесь
-  - коричневая плотная пестроцветная супесь
-  - коричневая рыхлая пестроцветная супесь
-  - бурая плотная пестроцветная супесь
-  - бурая плотная супесь
-  - желто-коричневая плотная пестроцветная супесь
-  - светло-серая плотная супесь с вкл. коричневой плотной супеси
-  - коричневая плотная супесь с вкл. светло-серой плотной супеси
-  - светло-серая рыхлая пестроцветная супесь с вкл. серой плотной супеси
-  - коричневая плотная пестроцветная супесь с вкл. светло-серой плотной супеси
-  - кирпичная кладка
-  - камень
-  - труба
-  - кирпичный щебень

№7, №13-18 - номера погребений

Рис. 2. Разрез южной стенки раскопа LXVII-A (уч. Б/13-15)



Рис. 5. Надгробный камень.  
Обратная сторона



Рис. 6. Надгробный камень.  
Правый бок



Рис. 7. Надгробный камень.  
Растительный орнамент нижней части



Рис. 8. Надгробный камень.  
Надпись

ванных цветов и листьев, вписанных в одно поле с изображением в нижней части. Внизу расположено пышное хорошо проработанное изображение цветка. Орнамент заключен между узкими гладкими рамками. Внутренняя рамка над цветком представляет собой треугольную арку, начинающуюся от нижних окончаний буквы «к» последней строки и окаймляющую текст, состоящий из пяти строк, написанных рельефно. Разбивки слов нет. В тексте указано: «лета 7133 (1624 г.), сентября 30 дня преставися раб Божий Гордей Афанасий Пальчиков».

Подобное оформление надгробий появляется по имеющимся анало-

гиям в конце XVI — начале XVII вв.<sup>5</sup> Полностью идентичных надгробий казанскому образцу пока выявить не удалось. Имеются близкие в оформлении надписные камни с растительным орнаментом с более простыми формами. К их числу относится надгробие князя И.М. Воротынского из Троице-Сергиевского монастыря, опубликованное Т.В. Николаевой<sup>6</sup>. Оно первоначально датировалось по дате указанной на камне — 1535 г.; В.Б. Гиршберг и Л.А. Беляев обратили внимание на близость форм оформления к надгробиям первой половины XVII в. По мнению Л.А. Беляева, скорее всего, с учетом аналогий, его следует датировать 1620–1630 гг.<sup>7</sup> В отличие от казанского, надгробие Воротынского менее насыщено растительным орнаментом.

Такие же черты мы можем увидеть на плите Зубовых из Богоявленского монастыря в Москве, с датой 1638/1639 г. Орнамент представлен традиционной плетенкой: сверху имеется рельефный цветок, с которым связаны симметрично расположенные по обе стороны изображения растительных побегов в форме лотоса<sup>8</sup>. Л. А. Беляев обращает внимание и на текст, в котором написано, что погребенный умер по дороге из Астрахани в Саратов. Это, возможно, указывает на связь в изготовлении камня с Поволжскими мастерами, знакомыми с восточными традициями растительного орнамента на надгробиях. Еще одним аналогом является камень «схимницы Неонилы» из Зачатьевского монастыря. Он сохранился плохо, но на фрагментах также видны элементы растительного орнамента по бордюрам и верхней части камня<sup>9</sup>. По материалам, предоставленным Л.А. Беляевым, в этом же монастыре был найден аналогичный камень с датой 1638/1639 г.

Вероятно, в оформлении надгробия сказывается влияние активно проникающих в это время барочных традиций и восточных мотивов в изобразительное искусство Московии. Близкие аналогии в оформлении можно увидеть в декоре мусульманских надгробий эпохи Казанского ханства и второй половины XVI в. в Заказанье<sup>10</sup>. Поверхность обычно украшается рельефным растительным орнаментом, который окружает надпись и завершается стрелчатой аркой с пышным цветочным оформлением или

<sup>5</sup> Беляев Л.А. Русское средневековое надгробие: белокаменные плиты Москвы и Северо-Восточной Руси XIII–XVII вв. М., 1996. С. 163–166.

<sup>6</sup> Николаева Т.В. Новые находки на территории Загорского музея-заповедника // СА. 1957. № 1. С. 251–255. рис. 1.

<sup>7</sup> Беляев Л.А. Русское средневековое надгробие. С. 33.

<sup>8</sup> Там же. С. 306, 307. Фото 31–34.

<sup>9</sup> Русское средневековое надгробие XIII–XVII века: материалы к своду. М., 2006. С. 49. Илл. 8.

<sup>10</sup> Юсупов Г.В. Введение в болгаро-татарскую эпиграфику. М., 1960. Хакимзянов Ф.С. Эпиграфические памятники Волжской Булгарии и их язык. М., 1987; Валеев Ф.Х., Валеева-Сулейманова Г.Ф. Древнее искусство Татарстана. Казань, 2002. рис. 90–100 и др.

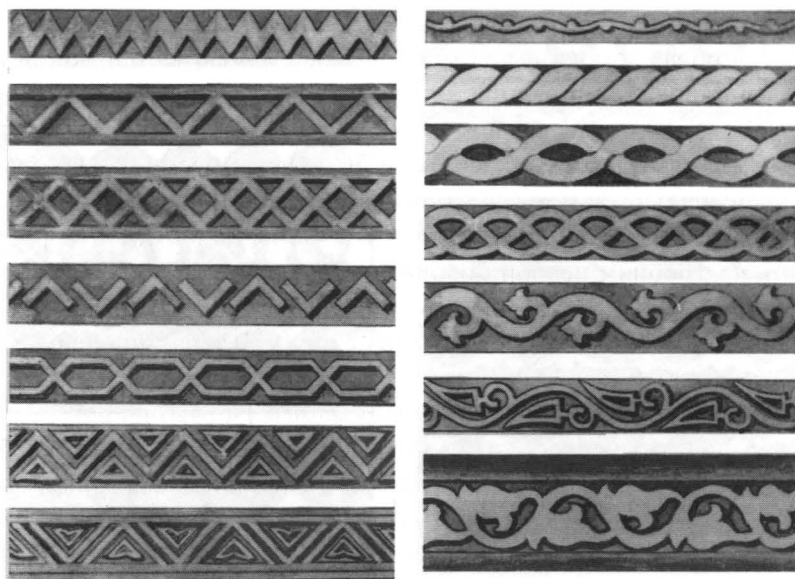


Рис. 9. Резные орнаменты мусульманских надгробных камней  
(по: В.Х. Валееву, Г.В. Валеевой-Сулеймановой)

изображением вазы с цветком (рис. 9). Сюжет, связанный с цветком в вазе в нижней части под аркой и растительным орнаментом по краям, находит отражение в камнях и архитектурном декоре Крыма XVII–XVIII вв.<sup>11</sup> (рис. 10).

Большой интерес представляет судьба Г. А. Пальчикова, похороненного в Спасо-Преображенском монастыре Казанского кремля, над могилой которого и был поставлен камень. Гордей Афанасиевич Пальчиков входил в число представителей казанского служилого сословия. Пальчиковы становятся заметны на страницах русской истории в период Смутного времени. Отец Гордея — Афанасий, известен в начальный период смуты: он выступил в 1605 г. посланником патриарха Иова к киевскому князю К. Острожскому с просьбой не оказывать содействия самозванцу Г. Отрепьеву и помочь в его поимке<sup>12</sup>. Позднее, осенью 1606 г., Афанасий был казнен И.И. Болотниковым за распространение официальных правительственных сведений, отрицающих чудесное спасение Лжедмитрия в мае 1605 г. в Москве<sup>13</sup>.

Сам Гордей также прославлен в связи с событиями этой эпохи. Он поддерживал, как и отец, официальное правительство Василия Шуйского

<sup>11</sup> Айбабина Е.А. Декоративная каменная резьба по камню XIV–XVIII вв. Симферополь, 2001. рис. 28–32, 47, 55. Таб. XXXI–XXXIII.

<sup>12</sup> Соловьев С.М. Сочинения. В 18 кн. Кн. 4: История России с древнейших времен. 1584–1613. М., 2000. С. 551.

<sup>13</sup> Муромов И.А. Сто великих авантюристов. М., 2002.

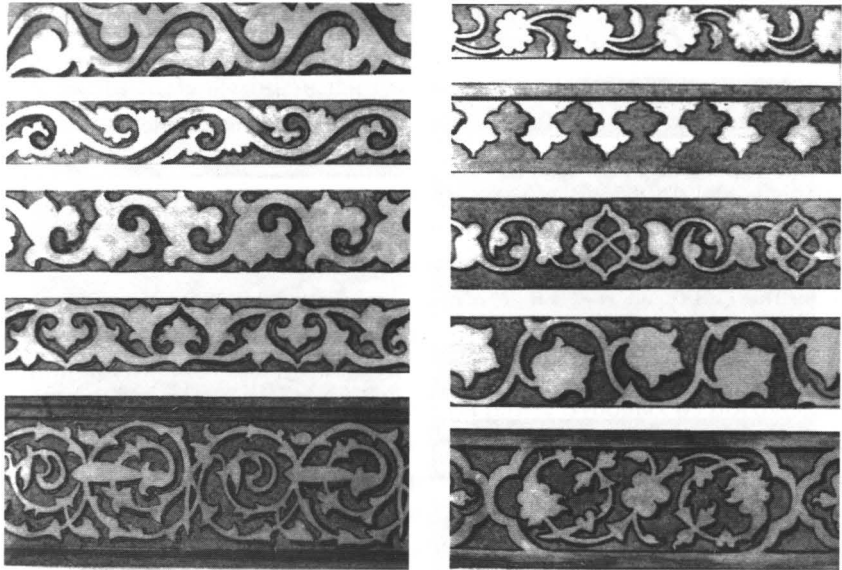


Рис. 10. Армянские надгробия XVIII в. из Каффы (по: Е.А. Айбабиной)

в его борьбе против Лжедмитрия II. Был участником второго ополчения<sup>14</sup>. Весной 1614 г. Г. Пальчиков с новым царем Михаилом Федоровичем в составе казанского отряда В. Хохлова направляется на Нижнюю Волгу и Яик для подавления антиправительственных выступлений И. Заруцкого, поднимавшего казаков и ногайцев. Г. Пальчикову было поручено поставить острог на устье Усы и оттуда «Волгою вниз до Самары и Усою вверх посылати в легких стругах по часту»<sup>15</sup>. После бегства И. Заруцкого и Марины Мнишек с сыном из Астрахани, Г. Пальчиков вместе с С. Онучиным по приказу В. Хохлова преследуют беглецов. В конце июня 1614 г. в казацком остроге на острове Медвежий на р. Яик он пленил мятежников, а затем их отправил сначала в Астрахань, а потом в Казань. Позже, в Москве, И. Заруцкий и «воренок» были казнены, а М. Мнишек скончалась или, по одной из версий, была утоплена<sup>16</sup>. Государь пожаловал Г. Пальчикову, за преданную службу, поместье в починке Конбинском под Малмыжем. В дальнейшем (1645 г.) оно перешло к его младшему брату Ивану и племянникам<sup>17</sup>.

Об активности казанского дворянства в событиях смутного времени

<sup>14</sup> *Елдашев А.М.* Некрополь Спасо-Преображенского мужского монастыря. С. 101.

<sup>15</sup> Статистическое обозрение Симбирской губернии на 1859 г. // Памятная книжка Симбирской губернии на 1861 г. Симбирск, 1861. С. 27.

<sup>16</sup> *Соловьев С.М.* Сочинения. В 18 кн. Кн. 5: История России с древнейших времен. 1613–1657. С. 25–31.

<sup>17</sup> *Лукаков Е.В.* Дворянство казанского края в конце XVI — первой половине XVII вв.: формирование, состав, служба. Дисс..., канд. ист. наук. Киев, 1990. С. 132, 133.

свидетельствуют и многочисленные факты их участия в подготовке ополчения и поимке «воренка». С казанскими служилыми людьми, по предположению исследователей, связывается написание казанского варианта летописания Смуты<sup>18</sup>. Принимая во внимание происхождение и ту роль, которую играл Гордей Пальчиков на различных этапах, он мог входить в круг людей, участвовавших в составлении казанского варианта летописи Смутного времени, или даже быть автором ее написания, будучи непосредственным участником тех событий<sup>19</sup>. Вероятно, особым положением Г. Пальчикова и объясняется установка столь неординарного надгробия.

На характер форм орнамента этого камня, возможно, оказали влияние хорошо развитые местные Поволжские традиции оформления надгробных камней, сложившиеся в регионе еще в болгаро-татарское время. Относительно ранний характер столь богато орнаментированного надгробия, обнаруженного в Казани, вероятно, указывает на возможные истоки и один из путей проникновения растительных сюжетов в православные надгробия средневековой Руси. Одной из причин появления растительных мотивов в орнаменте может быть и фактор активного включения в состав Московского государства значительных территорий Поволжья во второй половине XVI в., где оформление надписных камней с таким орнаментом имело глубокие исторические корни. Важно отметить и то, что в период XV–XVI вв., особенно во второй половине XVI в., большое количество татарского служилого населения переходило в православие. Оно также могло нести с собой эти традиции, оказывая влияние на устоявшиеся каноны оформления христианских надгробий на Руси.

## Inscribed 17<sup>th</sup>-century Gravestone from the Kazan Kremlin

*A.G. Sitdikov, Z.G. Shakirov*

*(Institute of History named after Sh. Mardzhani  
of the Tatarstan Republic Academy of Sciences, Kazan)*

The article publishes a unique artifact which shows a synthesis of two traditions — the Russian Orthodox and the mid-Volga Islamic (Bulgar-Tatar). The gravestone is from the cemetery of the Spaso-Preobrazhensky Monastery (founded in 1556 after the conquest of Kazan by Czar Ivan the Terrible) in the Kazan Kremlin. Russian burials had begun in

<sup>18</sup> *Корецкий В.И.* Летописец с новыми известиями о восстании И.И. Болотникова // История СССР. 1968 № 4. С. 120, 121.

<sup>19</sup> *Он же.* Новое о крестьянском закрепощении и восстании И.И. Болотникова // Вопросы истории. 1971. № 5. С. 138.

the second part of the 16<sup>th</sup> c. (fragments of Moscow-type stones have been found), but the cemetery could have existed here earlier: inside the Monastery and outside, fragments of 16<sup>th</sup>-c. stones are found; there are several Islamic graves. The early cemetery is largely overlapped by the Russian Orthodox one, which contains up to 4–5 consecutive horizons of the 17<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> cc..

The gravestone was found in 2006 (fig. 1) *in situ* under the 18<sup>th</sup>-c. layer (fig. 2; Pl. XXIII, 3). The slab (Pl. XXIII, 4; fig. 5–8) is thick (176×66×48 cm), the surface is smoothed; the reverse side and faces are unornamented. The background for low relief is recessed up to 8 mm. The edges are surrounded by a narrow smooth frame inside which there is a wide ornamental band (stylized flowers and leaves). At the bottom there is a luxuriant «Arabic» flower in an arched frame. The five-line epitaph tells of the death, on September 30, 1624, of «servant of God» Gordei Afanasy Palchikov.

Similar ornamentation can be found in the décor of Islamic gravestones from the time of the Kazan Khanate (15<sup>th</sup> — first half of the 16<sup>th</sup> cc.) and the second half of the 16<sup>th</sup> c. — with that difference that the latter text was written in Arabic (fig. 9). The motif of flower in a vase under an arch on the lower part and floral ornament along the edge is widely represented in the Islamic-type ornamentation on Armenian gravestones, for instance in the Crimea, 17<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> cc. (fig. 10).

The gravestone from Kazan shows how Islamic motives were finding their way into the ecclesiastical art of Orthodox Moscow. In the second half of the 16<sup>th</sup> c., the Lower and Middle Volga lands, where inscribed stones with such ornament had a long historical tradition, became part of the Moscow State. The influence of the Islamic ornamentation became stronger after mass conversions of the Tatar population who enlisted to serve Moscow Czar in the 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> cc. This type of ornament, even though simplified, is encountered on Moscow gravestones starting with the end of the 16<sup>th</sup> — beginning of the 17<sup>th</sup> cc. These are: gravestone of prince I.M. Vorotyanskiy in St Sergius Trinity Monastery (+ 1535, the gravestone is of later manufacture); two gravestones from the Zachatyevsky convent, both 17<sup>th</sup> c. (the 1638/1639 gravestone and the gravestone of «schema nun Neonila»), gravestone of the Zubovs, both father and son, from the Bogoyavlensky monastery in Moscow (1638/1639). L.A. Beliaev investigated the origins of this type of ornamentation, and brought attention to the text on the Zubovs' gravestone: it reads that one of the Zubovs had died in Astrakhan, and the other — on his way from Astrakhan to Saratov. Their service in the region could explain the preference for the Islamic ornamentation. Like the Zubovs, the late Gordei Palchikov was in service in the Volga region: in the spring of 1614 he was in the army sent to the Lower Volga and the Urals to battle the Cossacks and the Nogai people, he led the pursuit of Marina Mnishek after her flight from Astrakhan and captured her on the river Yaik. The specifics of Gordei's career could be the reason for such an exceptional gravestone, its décor showing the local traditions which had developed in the region in Bulgar-Tatar time.

## Религиозные общины в истории и культуре Солхата XIII–XIV вв.

*М.Г. Крамаровский*

*Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург*

Солхат-Крым — золотоордынский город (вторая половина XIII–XV вв.), не имеющий ни античного, ни раннесредневекового прошлого<sup>1</sup>, вырос в безымянной долине на востоке Внешней (второй) крымской гряды<sup>2</sup>. Город расположен у подножия горы Агармыш, за которой лежат степи Восточной Таврики. По-видимому, здесь изначально пролегли пути традиционной колесной дороги, связывавшей горные районы черноморского побережья в округе средневекового Сугдака (аланск.) — Сугдеи (греч.) — Солдайи (итал.), с равнинным северо-востоком полуострова (через Кизилташ и Отузы). Само местоположение города указывает на одну из его важнейших функций: контролировать выходы торговых караванов через крымское предгорье в степь и, с 1260-х гг., в генуэзскую Каффу. Арабский

---

<sup>1</sup> *Крамаровский М.Г.* Солхат-Крым: к вопросу о топографии и населении города в XIII–XIV вв. // *Итоги археологических экспедиций.* Л., 1989. С. 35–43. *Он же.* Золотоордынский город Солхат-Крым. К проблеме формирования городской культуры (новые материалы) // *Татарская археология.* Казань, 1997а.

<sup>2</sup> Между тем, в печати настойчиво повторяется ошибочное мнение об античном, раннесредневековом и домонгольском периодах золотоордынской столицы Крыма. См.: *Гайворонский О.* Мысли об Эски-Юрте // *Восточная нумизматика в Украине. Монеты Джучидов и сопредельных государств в XIII–XV вв.* Ч. II. Киев, 2007. С. 89. Мысль О. Гайворонского о том, что золотоордынский город «...построен не на пустом месте» базируется в одном случае на устаревшей интерпретации Ю.Л. Кулаковским античного лапидарного памятника, случайно попавшего на территорию городища (*Кулаковский Ю.Л.* Новые данные об истории Старого Крыма // *ЗРАО.* 1898. Т. X. С. 10), а в другом — на неверно понятой автором связи между следами раннесредневекового поселения за пределами городища (*Кругликова И.Т.* Разведки в Старокрымском районе // *Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях ИИМК.* 1959. Вып. 74. С. 64) и собственно золотоордынским городом; см. еще: *Бабаян Ф., Корхмязян Э.* Армянские монастыри Сурб Хач и св. Степаноса близ города Старый Крым. Ереван, 2000. С. 9;

автор второй половины XIV в. ал-Калкашанди (1355–1418) характеризует Солхат как ставку главы правого крыла Золотой Орды<sup>3</sup>.

Замысел Джучидов, можно предположить, состоял в создании на юго-восточном побережье полуострова специального экономического района, способного под контролем Солхата, но в партнерстве с венецианской (с 1365 г. генуэзской) Солдайей и делающей первые шаги в 60-х гг. XIII в. генуэзской Каффой, соединить морские транзиты Латинской Романии<sup>4</sup> со степной ветвью европейской части Шелкового пути, возобновленного монголами<sup>5</sup>. В 1240–1260-е гг. с этой целью Джучиды сформировали новый административный центр, занявший ключевое место в регионе. Не случайно через много десятилетий ал-Калкашанди сравнивал буферную зону Восточного Крыма, опирающуюся на сухопутный Солхат и две морские гавани, с «треножником», подчеркнув удобство коммуникативных качеств: расстояние между административным центром Джучидов и приморскими торговыми факториями не превышало одного дневного перехода<sup>6</sup>. При этом, каирский автор называет и партнеров-визави на южном побережье Черноморья в «стране Рум»: для Судака это город Самсун, для Каффы — Трапезунд — Тарабзун<sup>7</sup>.

Несколько слов об именовании города. Ранние эмиссии медных монет, найденные в результате раскопок на городище, принадлежали к выпускам пулов с тюркским топонимом «Солхат» (без обозначения года чеканки и имени эмитента). Эти монеты впервые были открыты археоло-

<sup>3</sup> Григорьев А.П., Фролова О.Б. Географическое описание Золотой Орды в энциклопедии ал-Калкашанди // Тюркологический сборник. 2001. Золотая Орда и ее наследие. М., 2002 С. 269, 287;

<sup>4</sup> После распада Византийской империи (1204 г.) на ее территориях образовался целый ряд владений западноевропейских феодалов. Совокупность этих владений получила название Латинской империи. К их числу относятся: Латинская империя с центром в Константинополе (1204–1261), Фессалонийское королевство (1204–1224), Ахайское (Морейское) княжество на Пелопоннесе (1205–1432), Афинская синьория (1205–1456, с 1260 г. — герцогство), Кипрское королевство (1192–1489). Венецианская республика контролировала острова Крит и Корфу, часть Константинополя, ряд портов и крепостей на Пелопоннесе и в Малой Азии. Отдельные патрицианские семейства Венеции захватили отдельные острова Эгейды: на Кикладах обосновался Марко Санудо (герцогство Архипелага), Лемнос оказался в руках Филокало Навагайзо, Спорады — в руках рода Гизи (Карпов С.П. Латинская Романия. СПб., 2000).

<sup>5</sup> Крамаровский М.Г. Латинская Романия и Золотоордынский Крым. Латинские перстневые находки и печати в Северном Причерноморье. Клад из Ай-Василь // Труды по археологии. Степи Европы в эпоху средневековья. Т. 1. Донецк, 2000. С. 245–263. *Он же*. Золото Чингисидов: культурное наследие Золотой Орды. СПб., 2001. С. 140–168.

<sup>6</sup> Григорьев А.П., Фролова О.Б. Географическое описание Золотой Орды... С. 287.

<sup>7</sup> О торговле Трапезунда — см.: Карпов С.П. Трапезундское купечество в черноморской торговле конца XIII — первой половины XV вв. // *Byzantino-Bulgarica*. Т. 7. София, 1981. С. 101–105; *Он же*. История Трапезундской империи. СПб., 2007. С. 116–120.

гической экспедицией Эрмитажа; всего в наших сборах насчитывается 28 таких пулов. Начальной даты выпуска мы не знаем. Скорее всего, эти пулы датируются временем около 1260-х гг., но не позднее рубежа XIII–XIV вв., поскольку на одном экземпляре прочитывается имя эмитента — хана Токты (1290–1312 гг.). Сейчас коллекционерам известны десятки монет с этим топонимом. Находка монет, предназначенных для внутригородского обихода, позволила уточнить раннее имя города, известное прежде только по сельджукской хронике Ибн Биби XIII в.<sup>8</sup>

Предположительно, жизнь Солхата предгородского периода (до 40–60-х гг. XIII в.) началась с этно-конфессиональных поселений — эта идея, высказанная мной в конце 80-х гг. В них со своими приходами проживали христиане: аланы, греки, славяне, христианизированные кипчаки, армяне. А также мусульмане: крымские тюрки, перешедшие в ислам, сельджуки — выходцы из Анатолии, возможно, арабы, иудеи — караимы и евреи, и представители других этнических групп. Сведений об этих поселениях раннее XIII в. нет. Полагаю, до времени археологических исследований нет нужды и выстраивать хронологические приоритеты для отдельных частей агломерации. Ошибочно полагать, как это считает Т.Э. Саргсян, что «Солхат»/«Сурхат» и «Крым» разные поселения, существующие параллельно в одно время. Для того чтобы обосновать армянский генезис Солхата нужно иметь серьезные основания, опирающиеся на объективные наблюдения, а не на иррациональные суждения<sup>9</sup> или невнятные датировки отдельных культовых сооружений<sup>10</sup>.

Город XIII–XIV вв. вырос на торговом тракте, ведущем, как мы уже отметили, из предгорий Юго-Восточного Крыма в степь. Об этом свидетельствует расположение квартальных мечетей, пять из которых вытянуты в цепочку вдоль дороги с юго-запада на северо-восток (рис. 1). Согласно плану военного топографа, созданному около 1783 г., общая площадь средневекового городища к середине XV в. составила около 2,2 кв. км. Это в 4,5 раза меньше площади городища столичного Сарая (около 10 кв. км). В отличие от Сарая ал-Махруса, где по свидетельству очевидца, не было

<sup>8</sup> Крамаровский М.Г. Солхат-Крым: тюркский этнос и городская культура XIII–XIV вв. Проблемы истории Крыма. Тез. докл. науч. конф. Вып. 1. Симферополь, 1991. С. 66.

<sup>9</sup> Саргсян Т., Петросян М. Крым: монастырь Сурб Хач. Симферополь, 2008. С. 5.

<sup>10</sup> Саргсян Т. Армяне средневекового Сурхата и их церкви // Историко-филологический журнал. № 1 (153). Ереван, 2000. С. 107–123.

Ни историографическая традиция, ни отсылка читателя к именованию близлежащих к Солхату гипотетических поселений Камчак или Казарат (рубеж XIV–XV вв.), основанных якобы хазарами или кипчаками, не дают оснований для выводов об основании Солхата представителями армянской диаспоры. Если принять аргументы Т. Саргсян о месте нахождения ставки крымского эмира в селении Крым, то приходится признать, что монетный чекан с топонимом «Солхат» осуществлялся на территории армянского поселения (Саргсян Т., Петросян М., Крым: монастырь Сурб Хач. С. 5);

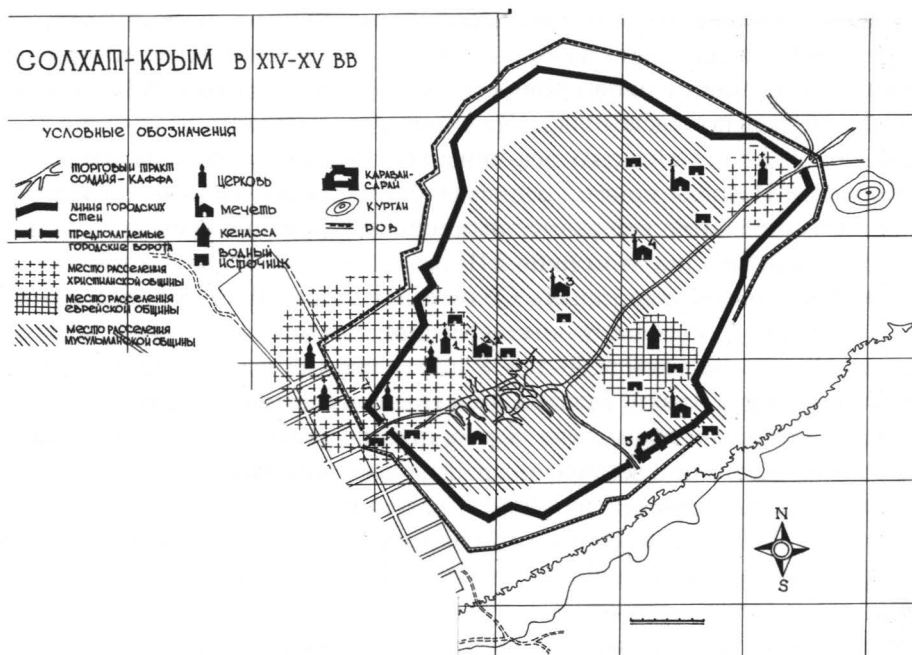


Рис. 1. Солхат-Крым в XIV–XV вв. План-схема

садов, Солхат не отличался высокой плотностью застройки. Возможно, это было связано с полуаграрным характером торгового города, насыщенного садами благодаря отлаженной системе водоснабжения, основной на кыргызной системе. На рубеже XIV–XV вв. тюркское «Солхат», судя по арабским источникам, выходит из употребления. В.В. Бартольд, опираясь на текст ал-Калкашанди, считал что название «Крым» только в конце XIV в. или начале XV в. вытеснило старый тюркский топоним «Солхат»<sup>11</sup>. Уже в начале 60-х гг. XIII в. одним из первых среди монетных дворов Джучидов в Солхате, начинает работу монетный двор «Крым». Это означает, что на поселении заканчивается догородской период и с формированием регионального рынка в развитии Солхата наступает этап городской жизни.

Нумизматы К.К. Хромов и В.Н. Настич полагают, что в период между 1257 и 1280 гг. здесь чеканятся анонимные серебряные дирхемы от имени улусных наместников, без тамги, с легендой «Амир» (на лицевой стороне) и Кыры/ма (на обороте)<sup>12</sup>. Нужно думать, что под топонимом «Крым» монетного номинала подразумевается область, а не город. Вероятно, между

<sup>11</sup> Бартольд В.В. Крым // Сочинения. Т. III. Работы по исторической географии. М., 1965. С. 467, 468.

<sup>12</sup> Хромов К.К., Настич В.Н. Два редких типа серебряных монет Крыма золотоордынского периода // Одиннадцатая Всероссийская нумизматическая конференция. СПб., 2003. С. 77, 78; Хромов К.К. Новые данные о серебряном монетном чекане Крыма ран-

1257 и 1267 гг. в городе чеканились серебряные монеты от имени правителя Крымского тумена Темир Бука. Эти монеты назывались «ярмак», известно пять таких экземпляров. Монетная легенда (в предварительном чтении В.Н. Настича) гласит: аверс — «yasa-a tímîr / buqâ (tuqâ) yarâmâq /qîrîm <...> (?)» — «По повелению (?) Темир-Буки (-Туки?) ярмак крым[ский?]; реверс — «qutluđ bolsû/n. on îkî-sî / bîr altûn» — «Будь счастлив. Двенадцать этих (монет) — один алтун»<sup>13</sup>. По наблюдениям В.А. Сидоренко, чеканка серебряной и медной монеты с лакабом «Нусрет ад-Дунья ва-ад-дин» («Помощь (победа), мира и веры») монетным двором «Крым» относится к 1262–66 гг. До 1312 г. — времени Узбек-хана, в Крыму выпускаются серебряные монеты с датами: 665 г.х., 682 г.х., 683 г.х., 686 г.х., 687 г.х., 690 г.х., 693 г.х., 695 г.х., 697 г.х., 698 г.х., 700 г.х., 702 г.х., 704 г.х., 707 г.х.<sup>14</sup> Конец работы монетного двора — 825 г.х. = 1421/22 гг. Эмиссии монетного двора «Крым» — «Крым-ал-джадид» вошли в сводку Цамбаура<sup>15</sup>.

В 1263 г. в Солхате появляется первая квартальная мечеть. Это событие, несомненно, отразило настроения, существовавшие в поволжской столице в окружении хана Берке (1257–1266). Сменивший его в 1266 г. приверженец тенгрианства Менгу-Тимур (1267–1280), уже не мог игнорировать значение исламских общин в торговых центрах Улуса Джучи. Он первый среди ханов Золотой Орды чеканит монету от своего имени с титулом по-арабски: «правосудный великий хан» (с 1267 г.), в том числе и в Солхате. К этому времени в эволюции города прочно утвердился исламский вектор развития, определивший его культурное лицо на будущие столетия. Формирование власти Менгу-Тимура в Сарае, продолжавшееся с весны 1266 г. по весну 1267 г., совпало во времени с передачей Солхата освобожденному из византийского плена в 1265 г. Ногаем иконийскому экс-султану Изз ад-дину II, о чем мы узнаем из сокращенной редакции «Сельджук-намэ» Ибн Биби<sup>16</sup>.

него золотоордынского периода // Нумизматика. Научно-информационный журнал. Июль (5). М., 2004а. С. 15–17.

<sup>13</sup> Там же. С. 16; См. еще: *Он же*. Восточная нумизматика в Украине. Сб. публикаций. Ч. II. Монеты Джучидов и сопредельных государств в XIII–XV вв. Киев, 2007. № 001–006.

<sup>14</sup> Сидоренко В.А. Монетное производство золотоордынского Крыма Проблемы истории Крыма. Тез. докл. Симферополь, 1991. Вып. 1. С. 46, 47.

<sup>15</sup> Von Zambaur E. Die münzprägungen des Islams. Zeitlich und Örtlich Geordnet. Bd. I. Wiesbaden, 1968. S. 194.

<sup>16</sup> СМИЗО II. Извлечения из персидских сочинений, собранные В.Г. Тизенгаузеном и обработанные А.А. Ромаскевичем и С.Л. Волиным. М.; Л., 1941. С. 26.

По-видимому, джучид Берке в 1265 г. вынашивал какие-то военно-политические расчеты, связанные с Конией, попавшей в зависимость от Хулагуидов Ирана. Этим объясняется воинская акция Ногай по освобождению из заточения на о. Энос в Эгейском море пленного малоазийского султана-христианина, передача ему феода в Восточном Крыму и женитьба Берке на сестре экс-султана. Планы не были осуществлены, скорее всего, в связи со скорой смертью золотоордынского хана.

С начала 60-х гг. XIII в. в развитии города сформировался исламский вектор, определивший его культурное лицо на несколько будущих столетий. Существенно, что вместе с Изз ад-дином Кей-Кавусом II в район Солхата и Судака пришла значительная группа малоазийских тюрок из Добруджи, но еще и из Анатолии, но уже без султанского посредства. Согласно хронике Ибн-Биби, «Солхат и Сут(д)ак» были переданы бывшему султану Иконии на правах ленного владения (икта), которым он пользовался около восемнадцати лет. После его смерти это право было унаследовано его сыном Масудом<sup>17</sup>. Специалисты предполагают чеканку Масудом II в рамках бывшего феода отца собственной серебряной монеты<sup>18</sup>, хотя сам Изз ад-дин Кай-Кавус в Крыму никогда эмитентом не выступал. Думаю, пока нет оснований считать, что эмиссии Масуда осуществлялись монетным двором «Крым». Отметим противоречие между наблюдением нумизматов о длительности гипотетической крымской чеканки фельсов Масуда II и данными исторических источников о кратковременности его пребывания после смерти отца на северном берегу Черного моря<sup>19</sup>.

В 1287 г. мусульмане Солхата получили из Каира на постройку пятничной мечети 2000 динаров (вместе с мастером-камнерезом для высечения титулов донатора — мамлюкского султана Калауна ал-Альфи); мечеть не сохранилась<sup>20</sup>.

Местом деловых контактов и встреч представителей разных конфессий стали городские рынки. Здесь, можно предположить, господствовал

<sup>17</sup> СМЗСО II. С. 26.

<sup>18</sup> Гончаров Е.Ю. Новое имя в нумизматике Крыма XIII в. // XIV Всероссийская нумизматическая конф. СПб., 2007. С. 83–85.

<sup>19</sup> Согласно хронике Ибн Биби, Гийас ад-Дин Масуд II Кейкавус вскоре после смерти 'Изз ад-Дина Кай Кавуса II отправился в Малую Азию для возвращения отцовских владений в Иконийском султанате, где вскоре погибает. Многовариантность штемпелей, редукция легенд и падение веса на монетах Масуда II, собранных в Крыму, — объективные наблюдения, свидетельствующие о длительности эмиссии монет Масуда. Этот тезис Е.Ю. Гончарова заставляет меня с осторожностью отнестись к гипотезе автора о местном крымском чекане.

<sup>20</sup> Султан ал-Мансур Сайф ад-дин Калаун ал-Алфи (1280–1290), как считают некоторые исследователи, принадлежал к группе солхатцев-адыг. Его имя с черкесского переводится как «...городской дом или башня — бурдж». Таким образом, — пишет С. Хотко, — черкесский перевод имени этого султана совпадает с арабским названием племени его происхождения. На наш взгляд совпадение это не случайно: оно фиксирует адыгское происхождение Калауна...» (Хотко С.Х. Черкесские мамлюки (краткий исторический очерк). Майкоп, 1993. С. 65). Возможно, это утверждение не бесспорно. Принято считать, что Бахриты, к которым принадлежал Калаун и его знаменитый предшественник аз-Захир Рукн ад-дин Бейбарс I ал-Бундукдари (1260–1277) были кипчаками, а Бурджиты — этническими черкесами. Мамлюкские султаны Бахри получили свое прозвище по острову ар-Руад на Ниле (ал-Бахр), где находились казармы мамлюкской гвардии. Султаны-Бурджиты получили название по цитадели (ал-Бурдж) Каира.

тюркский язык, что отразилось в надписях на монетах местного чекана, где выделяется четыре варианта пулов с фразой «сорок восемь — один ярмак». Тюркский уже на раннем этапе стал языком межэтнического общения.

Ориентируясь на города Ближнего Востока и принимая расчетную цифру в 50 человек на гектар, мы получим оценку численности населения Солхата в пределах 10000–11000 человек. Эти цифры можно считать даже слишком завышенными, учитывая неудобья, не допускавшие полной застройки городища. Арабские источники непомерно преувеличивают число жителей Солхата в XIV в., называя жертвами чумной пандемии 1346–1347 гг. 85 000 человек. Но для Таврики Солхат был большим городом. Для сравнения приведу расчетное число жителей Херсона в XIII–XIV вв. — 3600–5000 человек<sup>21</sup>. Следует, правда, учесть, что Херсонес, насчитывающий в XII в. 109 кварталов, после периода угасания и сельджукского погрома в 40-х гг. XIII в. лежал в запустении, и активная жизнь продолжилась лишь в Портовом районе.

В Солхате торговая дорога в сторону Каффы, протянувшаяся на 2,2 км, имела градообразующее значение. Она разделила город на две неравные части. Участки вдоль торговой магистрали принадлежали исламской общине. Мусульманские кварталы, заполнили всю центральную часть городища, потеснив застройку христианских и еврейских общин. При этом куст христианских памятников оказался сосредоточен в северо-западном секторе городища, а иудейская кенасса, обозначенная на плане в юго-восточном секторе, отмечает место еврейского квартала.

По свидетельству очевидца 60-х гг. XVII в., город был застроен каменными домами «с нижними и верхними этажами». Двухъярусные дома с черепичными крышами, отмеченные Эвлией Челеби<sup>22</sup>, хорошо корреспондирует с наблюдениями археологов о характере жилой застройки в других городах средневекового Крыма. К середине XVII в. Эски-Крым располагал пятью мечетями (двумя пятничными и тремя квартальными), двумя медресе, начальной школой, старинной баней, гостиним двором и базаром с сорока лавками, из которых двадцать принадлежала горшечникам. К этому времени от некогда процветающего города осталось четыре мусульманских

<sup>21</sup> Романчук А.И. Очерки истории и археологии византийского Херсонеса. Екатеринбург, 2000. С. 185.

<sup>22</sup> Эвлия Челеби. Книга путешествия. Т. VII. Стамбул, 1928. С. 662 (на турецком яз.: *اوليا چلبى سياحتنامهسى، جلد 7، استانبول، 1928، ص. ٦٩٨ — ٩٠٣*). Григорьев А.П. «Книга путешествия» Эвлии Челеби — источник по истории Крыма XIII–XVII вв. // Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки. Вып. 3. Л., 1974. С. 19–28. Приношу глубокую благодарность А.П. Григорьеву за рукописный экземпляр перевода турецкого текста раздела «Описание древней столицы, то есть крепости Старый Крым».

тюркских квартала, один еврейско-караимский и пять кварталов, населенных христианами — греками и армянами<sup>23</sup>.

Наш очерк посвящен изучению золотоордынского города в Крыму. Солхат — лучший объект для такого случая. Во-первых, потому, что это новый город, сформировавшийся в монгольскую эпоху; во-вторых, потому, что на протяжении двух веков Солхат, являясь столицей золотоордынского Крыма и правого крыла Золотой Орды, отражал основные векторы духовной и культурной жизни государства в целом.

Выбрав в качестве объекта анализа религиозную жизнь Солхата, мы должны быть готовы, как уже было отмечено, к проблеме сосуществования на ограниченном пространстве нескольких религиозных общин — исламской, христианской и иудаистской, каждая из которых не была едина ни этнически, ни конфессионально, ни семантически. Их общая повседневная жизнь определялась двумя главными факторами: зависимостью от власти суверена — представителя золотоордынского хана — баскака (тюрк.) и общим для всех горожан рынком и денежным обращением. В отношении с властью и рынком — бесспорен приоритет исламской общины. В эпоху Золотой Орды никакого разделения города на отдельные части («татарский Крым» и «армянский Сурхат»)<sup>24</sup> не было. Вместе с тем, каждое из религиозных объединений обладало полной свободой контактов в пределах региона и за его границами.

Условно, в этих контактах, некоторые из которых имели определенную историю, восходящую к X–XI вв., можно выделить семь основных направлений.

Первое, и определяющее, — связано с кыпчакской степью (перс. Дешт-и Кыпчак). Главный центр притяжения на этом пути (и как центр власти, и как культурный ориентир) — столица Золотой Орды Сарай на Волге (цвет. табл. XXV, 9, 11, 12). В широком контексте международной торговли Сарай

<sup>23</sup> *Эвлия Челеби*. Книга путешествия. С. 662.

<sup>24</sup> Эти экзотические для золотоордынского периода экстраполяции восходят к описанию города, сделанные в начале XIX в. Минасом Бжишкянцем — *Бжишкянц М.* Путешествие в Польшу и другие страны, населенные армянами, выходцами из Ани. Венеция, 1830 (на армян. яз.); сокращенный русский перевод см.: Армянские древности Таврического полуострова. Перевод с армянского священника Херувима Кушнарева, настоятеля феодосийской армяно-католической церкви // ЗООИД. Т. 10. Одесса, 1877. С. 441–451; Замечу, что Ф.С. Бабаян неверно поняла идею план-схемы города, подчеркнув обособление, намеченных мной его отдельных частей в XIV в.: *Бабаян Ф., Корхмазян Э.* Монастырь Сурб Хач как центр армянской культуры в Крыму. Ереван; Симферополь, 2008. С.14, 15. В сущности, речь идет об отдельных махалля (квартальных участках) единого города. Термин известен армянскому автору XVII в. Хачатуру Кафаеци — Матенадаран, летопись Хачатура Кафаеци. — см.: *Саргсян Т., Петросян М.* Крым: монастырь Сурб Хач. С. 26;

выступал важным, но, все-таки, промежуточным звеном на пути в Ургенч и далее в Китай. Связи Солхата со степью обеспечивали постоянство кыпчакского субстрата в городской культуре, что нашло отражение, прежде всего в языке, засвидетельствованное в «Кодексе куманикус»;

Второе — соединяло Солхат с мамлюкским Египтом. В этой связке Солхат служебное звено Сарая в политических и межисламских связях золотоордынских ханов с Каиром;

Третье направление обращает нас в сторону Южного Черноморья и, особенно, к исламской Малой Азии, включая Анатолию, откуда после 1265 г. возникло заметное миграционное продвижение в Крым (через Балканы) во главе с утратившим власть в Руме экс султаном Изз ал-Дином Кей-Кавусом II (1246–1257; 1258–1260), родственником хана Берке. Это явление не носило массового характера, но, вероятно, оказало влияние на религиозную жизнь исламской общины;

Четвертое — традиционное для Таврики-Крыма, уходит в сторону Византии, где главное место принадлежит палеологовскому Константинополю как транзитному узлу средиземноморской торговли, как политическому партнеру Золотой Орды в общении с Каиром, как центру греческого православия и средоточия средиземноморских традиций иудаизма. С этим же вектором связан Трапезунд, и такие города северо-западной (Высокой) Армении как Хемшин и Баберд;

Пятое направление соединило Солхат с малоазийской областью Киликии времени зрелых Рубенидов, начиная с периода около середины правления Хетума I (1226–1269) до времени последнего императора Константина IV (1365–1373), но особенно, после падения Киликийского армянского государства в 1375 г.;

Шестое направление связано с Латинской Романеей — основным игром на средиземноморских торговых маршрутах, ведущих к Северному Причерноморью, источнику латинского влияния на культуру Солхата и его сельскую округу. Этот компонент городской культуры был сформирован бытом мигрантов-латинян и деятельностью католических миссий; свою лепту в его материализацию внес латинский сегмент рынка;

Седьмое — с двумя весьма слабо обозначенными векторами: а) в направлении старой «татарской дороги» в сторону Львова, связывавшей Восточный Крым и Солхат с Южной и Центральной Европой; б) в сторону Киева в составе Великого Княжества Литовского и Москвы, с ее окрепшей в XIV в. «сурожской (т.е крымской) торговлей».

Не каждое из них сможет быть описано в предлагаемой работе. Однако важно их перечислить, чтобы выделить главные.

Наши наблюдения базируются на анализе материалов археологии. Из этого следует, что жизнь религиозных общин может быть охарактеризована преимущественно через сферу городской культуры, включая, где это возможно, данные по погребальному обряду.

\*\*\*

*Джучиды и культурная традиция ислама.*

В распространении и утверждении исламской культуры в Улусе Джучи можно отметить несколько особенностей. Вот некоторые из них:

1. Вхождение в исламское сообщество умма народностей, включенных в орбиту джучидской государственности и их ближайших соседей, хотя и связано с субъективной волей ханов, но в самом выборе религиозной доктрины есть определенная объективная закономерность. В распространении ислама в Центральной Азии и Китае велика роль арабских и персидских купцов. На юг Китая ислам приходит морским путем уже в VII в. и в IX в. мусульмане Ганьфу (Кантона) имели своего кадия. Ислам проникает в Китай и по суше — через Среднюю Азию и Восточный Туркестан; в XIV в. провинция Ганьсу становится очагом китайского мусульманства. Арабский путешественник Ибн Баттута (1304–1377), добравшийся в Китай в 1342 г. по поручению делийского султана Мухаммеда, засвидетельствовал исламские общины в портовом Цю-Туне (Цюаньчжоу), городах Гуанчжоу, Ханчжоу и Ханбалыке (Пекине). Его старший современник францисканский монах Одорико из Парденоне за два десятилетия до Ибн-Баттуты в одном только Ханчжоу отметил постоянное присутствие 40000 исламских купцов. В домонгольское время исламом не были затронуты лишь кочевники-кыпчаки на западе Евразийских степей. Процесс исламизации в регионе расселения тюрок Великой степи и примыкающих горных и лесостепных областей шел из различных центров. Уже в домонгольское время объективно сложились предпосылки для разных темпов его развития на обширной территории от Хорезма до Кавказа, включая степи к северу от Каспия и Черноморья<sup>25</sup>. В.В. Бартольд отметил деятельность мусульманских купцов в орде Чингисхана «...задолго до начала его завоеваний»<sup>26</sup>. В саманидскую эпоху (IX в.) процесс исламизации коснулся карлуков-несториан; в XI в. — кочевников Семиречья. Часть из них, по Ибн ал-Асиру, приняло ислам в 1043 г. на зимовках в Семиреченской долине; в это же время ислам проникает и к кочевникам, чьи летовки располагались по соседству с Волжской Булгарией. Сами же волжские болгары познакомились с исламом, пришедшем из Средней Азии и Хорезма, на рубеже IX–X вв. В 922 г. ислам приобрел здесь статус официальной религии. На Северный Кавказ и Крым ислам проникает в период Хазарского каганата. Уже в VIII в. крупным опорным пунктом ислама на Северном Кавказе становится Дербент (араб. Баб ал-абваб), окруженный сетью крепостей-рибатов. Рибаты, где проживали ислам-

<sup>25</sup> *De Weese, D.* Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. Pennsylvania, 1994. P. 72, 73;

<sup>26</sup> *Бартольд В.В.* Ислам на Черном море // Сочинения. Т. VI. М., 1966. С. 226.

кие переселенцы из различных областей Халифата, в дальнейшем и стали опорными базами распространения ислама. В связи с падением династии Буидов, отдавшей предпочтение шиитам, и приходом к власти суннитов Сельджукидов, в Дербенте в 60–70 гг. XI в. усилились позиции суннитов, чье влияние, отчасти благодаря суфизму, продолжало расти вплоть до XIII–XIV вв. включительно.

2. Приход тюрок в XI в. на Ближний Восток вызвал «трансформацию мусульманской цивилизации» в целом<sup>27</sup>. В XIII в. «трансформированная» умма, без каких-либо осложнений приняла вкусы кыпчакской степи. К.Э. Босворт в известной характеристике роли тюрок-сельджуков в исламском мире отметил, что «...наследие их (тюрок, М.К.) шаманистского прошлого <...> нашло основной выход в приверженности к определенным <...> суфийским орденам. Они стали энергично поддерживать суннизм и его ханафитский мазхаб (толк)»<sup>28</sup>. Можно сказать, что в XIII в. монголы-приверженцы ислама в основных чертах повторили исламский опыт своих предшественников XI–XII вв.

3. В распространении ислама в среде кочевников кыпчакских степей особенно велика роль хаджи Ахмада ал-Йасави (1103–1166/7), уроженца Сайрама и основателя братства йасавийа. Уже в домонгольскую эпоху это братство сформировало религиозное исламское сознание какой-то части тюркских племен. Влияние Хорезма и Средней Азии (Мавераннахра) сыграло решающую роль в распространении ислама среди кыпчаков Золотой Орды. Но здесь нельзя недооценивать и роль Мамлюкского Египта — основного партнера Джучидов в исламском мире. Показательно, что сам султан Бейбарс (1260–1277) стал зятем (гургеном) Берке-хана, а его (Берке) египетский внук и преемник Бейбарса Саид-хан Мухаммед, в честь деда даже получил монгольское имя Насир ад-дина Берке-хана. Сын (?) Берке, Бедр ад-Дин Мухаммед, умерший в Каире в 1280 г., писал по-арабски стихи и богословские сочинения, в их числе толкование Корана<sup>29</sup>.

4. Художественная культура ислама пришла в европейскую зону степей как культура эклектики. Здесь нашли свое место ремесленники всего исламского и сопредельного с ним миров, вне зависимости от того, были ли они хорезмийцами, иранцами или выходцами из Джазиры. Из этого, между тем, следует, что исламская культурная традиция, трансплантированная

<sup>27</sup> Ричардс Д.С. Предисловие // Мусульманский мир 950–1150. М., 1981. С. 16–19; См. еще: Наумкин В.В., Пиотровский М.Б. X–XII вв. в истории народов Ближнего и Среднего Востока — «эпоха трансформации»? // Мусульманский мир. С. 3–15.

<sup>28</sup> Босворт К. Э. Нашествие варваров: появление тюрок в мусульманском мире // Там же. С. 32.

<sup>29</sup> Бартольд В.В. Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии // Сочинения. Т. V. Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. М., 1968. С. 142.

в Дешт-и Кыпчак, сохранила известную непрерывность в своем развитии и в целом эволюционировала в одном ритме с культурами исламских государств-партнеров Золотой Орды, не исключая появления местных особенностей. Последнее отразилось, например, в том, что в золотоордынской эпиграфике Крыма выработался почерк «сульс» в собственной трактовке<sup>30</sup>. Наглядный пример использования этого почерка дает надгробная пластика Солхата.

5. Если в распространении вероучения среди кочевников Дешт-и Кыпчака исключительно велика роль правящей династии, то в усвоении культурных норм ислама столь же велика роль городов. Города, где оказалась сосредоточена основная масса носителей ислама в лице купцов и различного рода ремесленников, первоначально насильственно перемещенных в места зимников своих новых хозяев, стали настоящей опорой ислама как формы общественной идеологии. Место исламских общин в развитии городского образа жизни золотоордынского общества стало возможным оценить по мере развития археологических исследований. Одним из первых это понял В.В. Бартольд еще в начале 20-х гг. XX в. Уже тогда, с известным недоверием он отметил, что после появления новых находок из городских центров Золотой Орды «...стали говорить о культуре Золотой Орды <...> и даже о культуре татарского народа (выделено мной, М.К.). Потребуется, вероятно, еще продолжительные исследования, прежде чем можно будет сказать с уверенностью <...> как произошла культурная эволюция, окончившаяся победой ислама и турецкого (тюркского, М.К.) языка»<sup>31</sup>. Для современников в значительной степени именно благодаря новым городам, основанных Джучидами, Дешт-и Кыпчак как страна из малоизвестной маргиналии степного пояса Евразии в короткое время стал заметной частью исламского мира.

6. «Ислам пришел на Черное море поздно, когда его лучшие времена были уже позади. Область Черного моря знала только тюркский, а не арабо-персидский ислам <...>», — отметил В.В. Бартольд, — «мусульманство в Крыму распространялось постепенно, по-видимому, под влиянием уже бывших мусульманских областей, которые подчинились завоевателям монголам, а именно Хорезма и Волжской Булгарии. К Черному морю не смогли длительное время пробиться ни персы при Сасанидах, несмотря на многочисленные победы над Римом, ни поздние арабы»<sup>32</sup>. Разумеется, следует учесть, что и тюркизация, и исламизация Таврики в монгольскую эпоху совпадают с периодом складывания здесь нового тюркоязычного эт-

<sup>30</sup> Акчокраклы О. Старо-крымские надписи (по раскопкам 1929 г.) // Оттиск из «Известий Таврического общества истории, археологии и этнографии». Т. III (60). С. 2.

<sup>31</sup> Там же. С. 138.

<sup>32</sup> Он же. Ислам на Черном море // Сочинения. Т. VI. С. 659.

носа — крымско-татарского, сложение корневой системы которого приходится на золотоордынский период. Все три процесса проходили в Крыму XIII–XIV вв. по существу одновременно и под заметным влиянием культуры исламской Анатолии.

Основная идея «исламской» части раздела может быть сформулирована более рельефно, если задаться вопросом: сколько же исламских культур знала Золотая Орда? Вопрос не кажется праздным, поскольку связан со спецификой религиозного и цивилизационного развития отдельных районов государства западных монголов. Вместе с тем, в самом вопросе содержатся общие контуры ответа. В отличие от опыта исламизации в XIII в. при хане Берке (1257–1266) и Туда-Менгу (1280–1287), Коран только с приходом к власти Узбека (1313–1341) в первые десятилетия XIV в. выходит за пределы ханского дворца. Не создав в Золотой Орде «общегосударственной идеологии» в XIV–XV вв.<sup>33</sup>, ислам, тем не менее, в условиях непрекращающегося соперничества мировых религий и повсеместного двоеверия, приобретает все же характер общекультурной доминанты. Именно доминанты, а не «государственной религии», как иногда утверждается. Попытка установления общей для всей Золотой Орды периодизации в развитии ислама, опираясь на периодизацию градостроительства без учета дифференциации темпов развития жизни в новых городах степной зоны и старых — в зонах традиционной оседлости признана неудачной<sup>34</sup>. Эта периодизация отразила не столько развитие ислама, сколько религиозную политику ханов. Г.А. Федоров-Давыдов не считал возможным установить общую периодизацию ислама в Золотой Орде из-за того, что религиозное сознание населения развивалось в различных районах государства по-разному.

Первым из Джучидов, связавших свою судьбу с исламом, был Берке (1251 г.), еще только оглан, но уже опытный политик и участник общемонгольских курултаев 1246 г., где на великоханский престол возвели Гуюка, и 1251 г., когда на престол взошел Мункэ. Степень исламизации хана достоверно неизвестна. Не исключено, что его обращение в ислам произошло под влиянием мусульманских шейхов, а не суннитских богословов. По сведениям Ибн-Халдуна, Берке принял ислам во время паломничества в Бухару от суфийского шейха Сейф ад-Дина ал-Бахарзи<sup>35</sup>. По версии Абулгази, он принял ислам, будучи ханом, от безызвестных караванщиков Сарайчука на востоке Белой Орды, а по Джузджани, Берке обучался Корану в Ходжен-

<sup>33</sup> Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Государства и народы евразийских степей. Древность и средневековье. СПб., 2000. С. 229.

<sup>34</sup> Федоров-Давыдов Г.А. Золотоордынские города Поволжья. М., 1994. С. 16; *Он же*. Религии и верования в городах Золотой Орды // Историческая археология: традиции и перспективы. М., 1998. С. 28, 29.

<sup>35</sup> СМЗО I. Т. I. Извлечения из сочинений арабских. СПб., 1884. С. 379; СМЗО II. С. 17.

те<sup>36</sup>. Сейф ад-Дин (ум. 1260 г.) был учеником основателя ордена кубравийей хорезмийца Неджм ад-Дина Кубра, убитого монголами в 1221 г., которого ал-Омари называет «главой аскетизма»<sup>37</sup>. После прихода к власти Берке (по мнению Е.П. Мыськова, это произошло в 1259 г.<sup>38</sup>) оказал почет выдающимся улемам Бухары. Поощрение ислама в период правления Берке не вывело его за рамки ханской ставки и ставок ближайших эмиров. Ислам приняли жены хана, у каждого эмира были имам и муэдзин, Корану стали обучать детей. Но в окружении хана были и шаманы-волхвы<sup>39</sup>. Для Берке ислам — не столько личный религиозный выбор (об этом судить трудно), сколько выбор основного политического вектора. Через послов Золотой Орды в Каире он присягнул Халифату, основанному Бейбарсом<sup>40</sup>. В ответ халиф приказал провозгласить хутбу с упоминанием имени Берке в мечетях Каира, Мекки, Медины и Иерусалима. Из Каира Берке получил религиозные реликвии и среди них Коран Османа. Связи с Египтом настолько укрепили авторитет хана в мусульманском мире, что само имя монгольского хана отождествлялось с арабским словом «барака» — «духовная милость», «благословение». От послов египетского султана известен словесный портрет 56-летнего Берке: редкая борода, большое лицо желтого цвета, волосы зачесаны за оба уха (вероятно, по монгольской традиции собраны в косицы за ушами), в одном ухе золотая серьга с драгоценным камнем, одет в шелковый кафтан, на голове — высокая шапка, на бедрах — пояс из зеленой болгарской кожи, унизанный золотом и драгоценными камнями, на ногах сапоги из красной шагреновой кожи; хан не был подпоясан мечом<sup>41</sup>. Обилие золота и драгоценных камней в costume — свидетельство непреодолимой приверженности хана к языческой традиции.

Ни Берке-хан, ни хан-суфий Туда-Менгу (1280–1287), объявленный невменяемым из-за привязанности к суфийским шейхам и факырам, ни Узбек-хан и его сыновья — никто из золотоордынских ханов-мусульман не совершал паломничества в Мекку лично, подобно сельджукиду Алп Арслану (1063–1072), например. Известно лишь о хадже, выполненном за Берке (по указанию Бейбарса), о котором золотоордынскому хану было изложено в специальном послании 1265 г.; в послании содержалось три описания процессий, совершенных в его честь в Мекке<sup>42</sup>. В 682 г.х.=1283/4 г. в пись-

<sup>36</sup> *Бартольд В.В.* Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии // Сочинения. Т. V. С. 503.

<sup>37</sup> СМЗСО I. С. 245.

<sup>38</sup> *Мыськов Е.П.* Политическая история Золотой Орды (1236–1313). Волгоград, 2003. С. 77.

<sup>39</sup> СМЗСО I. С. 188.

<sup>40</sup> *Федоров-Давыдов Г.А.* Религии и верования в городах Золотой Орды. С. 30.

<sup>41</sup> СМЗСО I. С. 193.

<sup>42</sup> Там же. С. 358.

ме по-монгольски к египетскому султану канцелярия Туда-Менгу так же просит о заместительном паломничестве в Мекку ордынских правоведов Медждедин Ата и Нур ад-Дина<sup>43</sup>.

Как и Великие Сельджуки, ханы Золотой Орды — приверженцы суннитской традиции ханафитского толка. Это следует из прямого свидетельства компетентного очевидца — магрибинца Ибн Баттуты, личного знакомого золотоордынского хана Узбека (1313–1341) и человека, обладавшего «профессией» шариатского судьи и мухаддиса. Из записок арабского путешественника мы узнаем, что Узбек-хан и его могущественный хорезмийский наместник — сунниты<sup>44</sup>. Вместе с тем, поводы для принятия суннитских догм у сельджукских султанов и ордынских ханов были разные. Сельджук Тогрыл, провозглашенный султаном в Нишапуре в 1038 г., видел себя защитником интересов аббасидских халифов от посягательств шиитов Буидов. Ортодоксальная исламская легенда представляет и Берке-хана защитником последнего из багдадских Аббасидов — халифа ал-Мутасима, убитого в 656/1258 г. монголами Хулагу. Борьба с хулагуидами за Арран и Азербайджан (по завещанию Чингисхана, страны к западу от Аму-Дарьи и Арала должны были контролироваться Джучидами; «дому Бату» в Иране, кроме того, принадлежала 1/5 воинской добычи за участие в общеимперских кампаниях 1220-х — начала 1250-х гг. и какая-то часть налоговых сборов хулагуидской администрации с населения Тебриза, Мераги, Аррана, Хамадана) привела Джучидов, в конечном счете, к союзу с мамлюкскими султанами Египта, продолжившими традицию просуннитской политики Айюбидов. Необходимость духовной легитимизации собственной власти заставила султана Бейбарса (1260–1277) пригласить в Каир в 1261 г. уцелевшего после багдадской катастрофы дядю последнего халифа ал-Мутасима. Примерно в том же направлении двигалась и ханская ставка в Сарае. Чего только стоит демонстративный отказ в 1258 г. от сокровищ багдадского халифа, присланных на Волгу ильханом Хулагу, или постройка с прокламативной целью при Абага-хане (1265–1282) в столичном Тебризе пятничной мечети с именем золотоордынского хана Берке<sup>45</sup>. Тебриз и Мерага были обязаны содержать воинские отряды джучидов<sup>46</sup>, принявших участие в разгроме исмаилитов с центром в Аламуте, обычно характеризуемых как крайние шиитские «еретики». Исмаилиты продолжили борьбу с монголами даже после смерти их «имама» Рукн ад-дин Хуршаха в 1256 г.<sup>47</sup> Таким

<sup>43</sup> Там же. С. 362, 435.

<sup>44</sup> Там же. С. 310.

<sup>45</sup> Там же. С. 239.

<sup>46</sup> Там же.

<sup>47</sup> Строева Л.В. Рашид ад-Дин как источник по истории исмаилитов Аламута: (издание неопубликованной части «Джами ат-таварих») // Вопросы истории стран Азии.

образом, внешне противоборство Джучидов и Хулагуидов приобрело облик «священной войны с неверными» — джихада, и в какой-то мере не без суннитской подоплеки. Позже, уже в XIV в., Ибн-Баттута, всячески подчеркивая принадлежность хана Узбека и его хорезмийского наместника к суннитам, отмечает все же наличие среди почтенных лиц Хорезма учения мутазитов, которое в окружении эмира Кутлуг-Тимура, родственника золотоордынского хана, было принято скрывать<sup>48</sup>.

Одним из испытанных способов исламской пропаганды в джучидской среде, но также у Джагатаидов и Хулагуидов после принятия ислама правителями этих государств, стали монетные формуляры с арабскими легендами. Монеты с именем покойного халифа Насир лид-Дина (ум. 1220) на монетах Болгара появились в середине XIII в. В 1290-е гг. имя этого халифа помещали на серебряных и медных монетах Волжской Булгарии и Сарая, но без титула «эмир правоверных»<sup>49</sup>. Монетные надписи с символом веры: «Нет Бога, кроме Аллаха, Мухаммад — посланник Аллаха» с теофорным (тронным) именем халифа ан-Насира (Ан-Насир ли-дини-ллах), или без имени халифа, чеканились в Алмалыке и Пуладе, городах Чагатайского улуса. Известны золотые монеты 50-х гг. XIII в. с именем ан-Насира и символом веры из Отрара, Бухары и Ходжента<sup>50</sup>. Символ веры чеканился на дирхемах с арабскими легендами на востоке Золотой Орды с 658 г.х. = 1259/60 г. монетным двором Эмиля, вошедшим в состав улусных владений Орды, старшего брата Бату<sup>51</sup>. Серебряные и медные монеты с мусульманским символом веры чеканились в 1252–1261 гг. в православной Грузии<sup>52</sup>. Эти эмиссии главным образом связаны с именем Менгу, пришедшего на великоханский престол в 1251 г. при поддержке Бату-хана на курултае под руководством Берке. При Берке на монетах Волжской Булгарии чеканилась религиозная сентенция: «Жизнь есть час, употребляй ее на дела благочестия»<sup>53</sup>. На ранних болгарских монетах с именем Менгу каана символ

Л., 1975; *Ходжсон Маршалл Дж. С.* Орден Ассасинов. Борьба ранних низаритов исмаилитов с исламским миром. СПб., 2004. С. 263, 266–270.

<sup>48</sup> СМАЗО I. С. 310; Путешествия Ибн Баттуты. / Пер., коммент. Н. Ибрагимова, Т. Мухтарова. Ташкент, 1996. С. 258. Примеч. 30.

<sup>49</sup> *Федоров-Давыдов Г.А.* Денежное дело Золотой Орды. С. 24.

<sup>50</sup> *Давидович Е.А.* Клады древних и средневековых монет Таджикистана. М., 1979. С. 236.

<sup>51</sup> *Байпаков К. М. Настич В.Н.* Клад серебряных вещей и монет XIII в. из Отрара // Казахстан в эпоху феодализма (проблемы этнополитической истории). Алма-Ата, 1981. С. 39. № 6.

<sup>52</sup> *Капанадзе Д.Г.* Продолжительность и характер монгольского владычества в Грузии по нумизматическим данным // СА. 1964. № 2. С. 62, 63.

<sup>53</sup> *Федоров-Давыдов Г.А.* Религии и верования в городах Золотой Орды. С. 30.

веры не засвидетельствован<sup>54</sup>, хотя монеты с именем халифа Ан-Насира в Болгарах и чеканились до начала 1250-х гг. А.З. Сингатуллина объясняет резкую смену монетных типов болгарского серебра денежной реформой, вызванной сменой центральной власти<sup>55</sup>.

Символ веры и сентенции типа: «Уповай на Бога», «Хвала Богу», «Власть Богу», «Да воздастся почитание Богу и его посланнику» встречаются на монетах, чеканенных в Волжской Булгарии при языческих ханах после 1267 г. и до 1312 г.<sup>56</sup> Наиболее часто чеканится легенда «Царство Богу» с вариантами: «Царство Богу, Мухаммед пророк Аллаха», «Царство Богу, единому, всемогущему», «Царство Богу, милостивому, помогающему»<sup>57</sup>. Символ веры чеканился (нерегулярно) на сарайских монетах Узбека. Легенда «Власть Богу» помещалась на монетах Абдуллаха и Мухаммеда чеканенных в Орде в 70-х гг. XIV в., но так же и на монетах Токтамыша (нередко без обозначения места выпуска). В Хорезме религиозные надписи характерны для анонимных монет, но в эмиссиях европейских монетных дворов Золотой Орды басмала (шахада) чеканится и на монетах с именами ханов. Надписи благочестивого характера декларировали основной догмат ислама — исповедание единобожия. Тиражирование монетных текстов в сочетании с другими данными формуляра, куда нередко входило имя хана, придавало исламской пропаганде необходимую степень официальности даже в отсутствии устойчивого типа благочестивых надписей.

\*\*\*

### *К вопросу о формировании и векторе развития исламской общины Солхата-Крыма*

Вполне допустимо, как мы видели, что исламские сентенции и даже чеканка символа веры на монетах прямо не связаны с личным благочестием правителей, от имени которых происходили те, или другие выпуски монет-

<sup>54</sup> Сингатуллина А.З. О болгарских монетах с именами великих ханов. Из истории культуры и общественной мысли народов СССР. М., 1987. С. 20; *Она же*. Джучидские монеты поволжских городов XIII в. Казань, 2003. С. 26–28.

<sup>55</sup> *Она же*. О болгарских монетах с именами великих ханов... С. 21.

<sup>56</sup> Френ Х.М. Монеты ханов Улуса Джучиева или Золотой Орды с монетами разных мухаммеданских династий в прибавлении. Из прежнего собрания г-на профессора, статского советника и кавалера К. Фукса в Казани, принадлежащего ныне тамошнему Императорскому Университету, с краткими объяснениями и указаниями Х.М. Френа. СПб., 1832. № 7–10, 15, 18–21; Янина С.А. Джучидские монеты из раскопок и сборов Куйбышевской экспедиции в Болгарах в 1946–1952 гг. // Тр. Куйбышевской археологической экспедиции. Т. I (МИА. № 42). М., 1954. С. 427, 430; Федоров-Давыдов Г.А. Два клада серебряных монет XIII в. из Болгар // Нумизматика и эпиграфика Т. X. М., 1972. С. 169; *Он же*. Религии и верования в городах Золотой Орды. С. 30.

<sup>57</sup> *Он же*. Денежное дело Золотой Орды. С. 24.

ных номиналов. Гораздо труднее представить себе ситуацию, при которой монеты с исламскими легендами чеканились в центрах, не располагавших исламскими общинами. Это же касается и Крыма.

На трех вариантах йармаков, битых Берке (1255–1265) в Крыму, хан присваивает себе титул «Падишах / Ислама, защита / Мира и Веры»<sup>58</sup>. В Крыму недавно обнаружена и фракция (1/4 часть) основного серебряного номинала полуострова середины XIII в. с титулом и тамгой хана Берке с легендой на аверсе: «Защитник / мира и / веры»; йармак отчеканен монетным двором Крыма<sup>59</sup>. Надписи благочестивого содержания повсеместно декларировали основной догмат ислама — исповедание единобожия и поддерживали авторитет хана в мусульманской среде. По-видимому, время около середины XIII в., когда в Солхате монетный двор «Крым» чеканит серебряный дирхем от имени Берке с титулом «падишах ислама, защита Мира и Веры», и есть начальный период жизни исламской общины города: без опоры на общину чеканка дирхема с символом веры едва ли возможна. Очевидно, исламская община уже в 1260-е гг. сформировалась настолько, что готова была принять, отстаивать и следовать за символом веры первого лица, если даже и решение о чеканке дирхема принималось не в Солхате. Косвенно на зрелость общины указывают сведения поздних источников (XV–XVIII вв.) о формировании в г. Крым в XIII в. (?) культа местных святых, связанных с именами шейха — Сары Салтук Баба и Кемаль Ата (Кемаль Баба)<sup>60</sup>. Несмотря на частое упоминание этих имен в источниках, значимых подробностей о жизни и подвижнической деятельности дервишей мы не знаем. Предполагается, что оба появились в Солхате вместе с людьми ‘Из-ад дина Кай Кавуса II (1238?-1278), из Добруджи, куда после смерти экс-султана вернулся и где был похоронен Сары Салтук. Шейх Кемаль Ата был выучеником Сары Салтука, являвшегося последователем среднеазиатского суфийского шейха Ахмада Ясави (ум. 1166 г.), в честь которого Тимуром была построена известная мечеть. Шейх Кемаль Ата умер в Солхате до 1278 г. и в память о нем (по указанию Сары Салтука) здесь были построены суфийская обитель, мечеть (?) и мавзолей, ставший, очевидно, памятным местом — зияретом. Эвлия Челеби (сер. XVII в.) сообщает о тарих<sup>61</sup> «...при источнике живой воды рядом со священной могилой святого Кемаль Ата-султана, находящейся ... на территории рынка<sup>62</sup>, могиле-зиярете Кемаль

<sup>58</sup> Хромов К.К. Восточная нумизматика в Украине. Сб. публикаций. Ч. II. Монеты Джучидов и сопредельных государств в XIII–XV вв. Киев, 2007. С. 10–12.

<sup>59</sup> *Он же*. Восточная нумизматика в Украине. Сб. публикаций. Ч. I. Монеты Джучидов XIII–XV вв. Киев, 2004б. С. 12.

<sup>60</sup> *Ebü'l-Nayr-ı Rumi*. Saltuk-name, II. Naz.: Dr. S.H. Akalm. Istanbul, 1988. S. 136.

<sup>61</sup> Тарих состоял из сентенции: «Из воды всякая вещь живая» и слов: «Молитва за упокой души Кемаль Ата. Год 1057» (6 февраля 1647–26 января 1648 г.).

<sup>62</sup> *Эвлия Челеби*. Книга путешествия. С. 664.

Ата-султана близ «каффинских ворот» г. Крым<sup>63</sup>. Это последнее место совпадает с «курганом Кемаль Ата», он же «курган Мамаю». Тюрколог В.Д. Смирнов считал, что у кургана Кемаль Ата в его время находились мечеть и текие — монашеская обитель<sup>64</sup>. В 1994 г. нашими работами на вершине кургана, возникшего, как оказалось, в эпоху средней бронзы (XIV в. до н.э.), были выявлены остатки мазара XV–XVII вв.<sup>65</sup> Мазар оказался расположенным в центральной части могильника, где нами исследовано около 90 погребений (см. ниже). К сожалению, у нас нет доказательств связи мазара с именем шейха Кемаль Ата. Подчеркнем, что сведения о солхатских святых носят скорее агиографический, чем исторический характер. Настораживает и то, что Ибн-Баттута, посетивший Солхат в 1333 г. и имевший продолжительные беседы с духовными руководителями общины, ничего не сообщает о сохранении в памяти горожан представлений о шейхах Сары Салтуке или Кемаль Баба уже в первой трети XIV в.

Образы этих святых становятся общественно значимыми лишь в конце XV–XVII вв.

\*\*\*

В принципе, суннитский ислам признает равное значение четырех школ мизхаба — шафиитский, ханафитский, меликитский и ханбалитский. Между тем, на востоке Золотой Орды — в Хорезме, на западе — в Крыму, но также и в Поволжье, доминирующее положение в правоведении и богословии получила ханафитская школа, наряду с которой существовала и шафиитская. В столичном Сарае, судя по количеству мечетей с ханафитскими и шафиитскими кафедрами, их положение не было равноправно, поскольку соотношение составляло 12:1 в пользу ханафитской школы. Господство ханафитов подчеркнуто повторяющейся несколько раз у Ибн Баттуты фразой: «Они (кыпчаки) ханефейского толку»<sup>66</sup>. По Ибн Баттуте, наставником Узбека стал один из сейидов по имени Абд ал-Хамид. В.В. Бартольд приводит данные рукописи Британского музея, согласно которой Узбек будто бы принял ислам в 720 г.х. = 1321 г. от туркестанского шейха ясавийского толка Ахмеда Сейид-Ата, ученика Зенги-Ата<sup>67</sup>. З.А. Джандосова, видимо,

<sup>63</sup> Там же. С. 666.

<sup>64</sup> Смирнов В.Д. Крымское ханство под верховенством Османской Порты до начала XVIII в. СПб., 1887. С. 82.

<sup>65</sup> Крамаровский М.Г., Хаврин С.В. Работы Золотоордынской археологической экспедиции Эрмитажа в 1995 г. // Археологические исследования в Крыму. Симферополь, 2007. С. 77; Крамаровский М.Г. Гуланшаро и Солхат. Население золотоордынского города по результатам раскопок 1994–1996 гг. и кладовым материалам // Отчетная археологическая сессия за 1996 г. Гос. Эрмитаж. Тез. докл. СПб., 1997. С. 66.

<sup>66</sup> СМЗСО I. С. 284, 300.

<sup>67</sup> Бартольд В.В. Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии // Сочинения. Т. V. С. 142.

на основании лондонской рукописи считает, что Узбек-хан пришел к власти язычником, и только в 1320/21 гг. получил мусульманское имя Султан Мухаммад Узбек-хан<sup>68</sup>. Это неверно, так как имя хана Мухаммада Узбека высечено в порталльной надписи мечети, построенной в Солхате (г. Крым) в 714 г.х. = 1314 г.<sup>69</sup> Девин Де-Визе, специально изучавший вопрос об обращении в ислам Узбек-хана, обратил внимание, что имя Сейида Ата не известно ни в исторической, ни в агиографической литературе. Устная традиция и позднейшие исторические труды говорят о принятии Узбек-ханом ислама после «знакомства» с Баба Тюклесом, легендарным предком знаменитого темника Едигея — эмира Идике из племени Мангыт, одного из самых могущественных эмиров Золотой Орды конца XIV — начала XV вв.<sup>70</sup> Из источников, сохранившихся с конца XV в., основанных на устной традиции, Де-Визе выделяет заслуживающий доверия труд Утемиша Ходжи, в котором Баба Тюклес выступает одновременно как «носитель ислама», генеалогический предок и мифический прародитель. По мнению Де-Визе, в народной памяти роль Узбека в исламизации Дешт-и Кыпчак оказалась слита с происламской деятельностью Едигея, чье имя, свою очередь, ассоциировалось с фигурой Баба Тюклеса<sup>71</sup>. Узбек действительно в стремлении ускорить процесс исламизации страны, умертвил множество шаманов и буддийских лам. После него среди золотоордынских ханов уже нет язычников. Однако тенгрианство как система остается и находит проявление при оформлении официальных документов, вышедших из ханских канцелярий. Примером тому являются пайцзы, в том числе и хана Узбека, содержащие вместе с исламскими именами правителей языческие изобразительные символы и старые формуляры обращений с упоминанием Великого Неба.

Несколько слов о выборе Золотой Ордой мизхаба ханафитского толка. К XIII в. господство религиозно-правовой школы Абу-Ханифы в тюркской среде опиралось на малоазийскую традицию, которую в XI в. принесли в Анатолию среднеазиатские тюрки-сельджуки. Успешному продвижению ханафитского права способствовала относительная терпимость ханафитов к доисламским традициям тюркской степи. Ханафиты более терпимо от-

<sup>68</sup> Джандосова З.А. Казахстан // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 3. М., 2001. С. 48.

<sup>69</sup> Акчокраклы О. Старо-крымские надписи. С. 14.

<sup>70</sup> О его месте в восстановлении единства улуса Джучи см.: Греков Б.Д., Якубовский А.Ю. Золотая Орда и ее падение. М.; Л., 1950. С. 384–405; Сафаргалиев М.Г. Распад Золотой Орды // На стыке континентов и цивилизаций. Из опыта образования и распада империй X–XVI вв. М., 1996. С. 400–426.

<sup>71</sup> De Weese, D. Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. Pennsylvania, 1994. P. 144–158, 336–352.

носились к христианам и иудеям, что было важно для этнополитической ситуации в золотоордынском Крыму. Культурные последствия исламизации не заставили себя ждать. В.В. Бартольд отметил, что в Крыму, где в домонгольский период мусульман, насколько известно, не было совсем, была написана поэма о Юсуфе и Зулейхе, известная нам по старому переводу на южнотурецкий литературный язык, возникший в монгольский период и впоследствии названный османским. В первой трети XIV в. в Солхате строится одно из самых ранних в Восточной Европе медресе (цвет. табл. XXIV, 3, 4; рис. 5). Араб Ибн Баттута, находящийся в это время в Крыму, отмечает здесь суфийские обители, основанные выходцами из Ирака. По данным египетского арабиста Амина аль-Холи, в Крыму в начале XIV в. находился представитель (халиф) шейха Ахмеда ар-Рифаи<sup>72</sup>. Ему же мы обязаны сообщением о том, что египетские послы, прибывшие во дворец хана Берке, застали здесь суфия из фаюма шейха Ахмеда аль-Мисри.

Вероятно, утвердившаяся в Золотой Орде ханафитская модель, способствовала терпимости к показной роскоши и вину: в ставке Узбека пиروвали за золотыми и серебряными столами, ели с золотых блюд, а вино подавалось в золотых и серебряных кубках. Сам, нередко полупьяный правитель, имел обыкновение надолго запаздывать в учрежденную им же соборную мечеть (рис. 2, 8, 10; цвет. табл. XXIV, 6, 7) к пятничной молитве<sup>73</sup>. Поздний арабский автор — Ибн Тагрибурди (ум. 1470), оценивая роль Узбека во внедрении норм Корана в золотоордынское общество, был искренен в своем заблуждении по поводу высоких личных исламских добродетелей хана. Его «свидетельство» по поводу отрицания Узбеком традиционного монгольского костюма и «колпаков татарских»<sup>74</sup>, а равно и золота (сам хан якобы сменил традиционный золотой пояс на булатный) абсолютно неправдоподобно<sup>75</sup>. Ретроспективная актуализация тезиса «мужчи-

<sup>72</sup> *Амин ал Холи*. Связи между Нилом и Волгой в XIII–XIV вв. Сокращ. пер. с араб. М., 1962. С. 18.

<sup>73</sup> СМАЗО I. С. 300, 301.

<sup>74</sup> По-видимому, речь идет о головных уборах из фетра с высоким конусообразным туловом и широким отогнутым, часто разрезным полем, как на персонажах миниатюр Большого монгольского Шахнаме, Иран, очевидно, Табриз, около 1330-х гг., в частности, в сюжете «Шах Зав на троне» (*The Legacy of Genghis Khan: Courty Art and Culture in Western Asia, 1256–1353*. Ed. by L. Komaroff and S. Carboni. N. Y.; N. Haven; L., 2003; фронтиспис, деталь). Здесь же множество других примеров. Этот же головной убор можно видеть у двух татарских персонажей Амброджио Лоренцетти (первая половина XIV в.) на фреске «Гибель францисканцев в Тане» из собора св. Франциска в Сиене (*I Protagonisti dell'Arte Italiana. Dal Gotico al Rinascimento*. Firenze, 2003. III. 69, 70). Легенда связывает место действия на фреске не с золотоордынской Таной, а с некой Танафи в Индии на месте Бомбея («...citta di Thânafi in India (l'odierna Bombay)» (Там же. Р. 303).

<sup>75</sup> СМАЗО I. Примеч. 1 С. 528, 529.

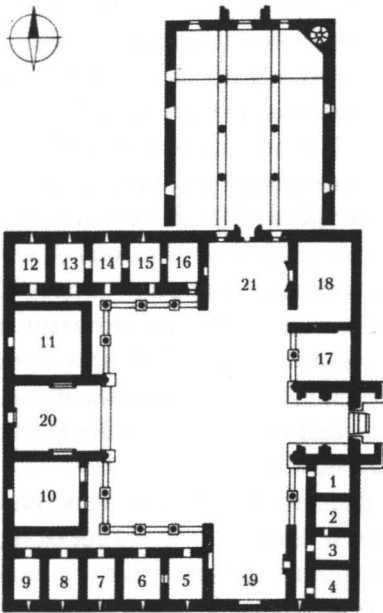


Рис. 2. Архитектурный комплекс XIV–XV вв. «Медресе и «мечеть Узбека»

нам неприлично носить золото» для времени Узбека не больше, чем благое пожелание правоверного чужестранца, поскольку сама норма золотых и серебряных парадных воинских поясов осталась в Золотой Орде незыблемой и в XV в. Изменилась лишь их изобразительная основа, уходящая корнями в традиции Центральной и Восточной Азии XII — начала XIII вв. В качестве доказательства, достаточно привести пример золотого стрелкового пояса и серебряного навершия монгольской шапки-орбелге из комплекса Симферопольского клада, принадлежащих, по-видимому, одному и тому же владельцу. Пояс и навершие шапки датируются временем весьма близким к годам правления Узбека, но не выходящим за пределы 60-х гг. XIV в.<sup>76</sup>

Существенно, что уже через два десятка лет после прихода к власти Узбек-хана, его областная администрация Крыма в лице исламизированных наместников имела уже все основания рассчитывать на поддержку исламской судебной элиты. Отсюда значение, которое придавалось взаимодействию гражданских властей с кадиятом и с исламскими богословами. Так, в Солхате эмир Кутлуг-Тимур, сын Тоглук-Тимура, родственника хана Узбека, занимавший пост даругачи в крымской администрации Кельдибека, делил судебную власть не только с ханафитом Шамс ад-Дином ас-Саили, главным кадием города, но и с шафиитским кадием Хызром. При этом в соборной мечети Солхата богословскую кафедру занимал имам-шафиит Абубекр<sup>77</sup>. В столице и, видимо, за ее пределами проживали и маликиты; Ибн-Баттута отметил, что маликит Шемседдин ал-Мысри «...один из тех, которые подвергаются нареканиям по религиозной части»<sup>78</sup>. В Сарае, по пятницам, Узбек приходил проведать ученого правоведа имама-ханафита Номан ад-дина ал-Харезми, известного показной строгостью к хану (он не выходил навстречу к правителю и принимал его сидя) и демонстративной ласковостью к местным юродивым и нищим<sup>79</sup>. Шейх из Дамаска ал-Бирзали (ум. 739 г.х. = 1338–1339 гг.) сохра-

<sup>76</sup> Крамаровский М.Г. Золото Чингисидов. С.116. № 306. С. 527–564.

<sup>77</sup> СМЗСО I. С. 281.

<sup>78</sup> Там же. С. 306.

<sup>79</sup> Там же. С. 307.

нил свидетельство об исламской благотворительности Узбека, не отличавшегося в обыденной жизни особенной щедростью. По его сведениям, Узбек в 718 г.х. = 1318–1319 гг. послал какую-то сумму денег на нужды нескольких монастырей в Иерусалиме и выделил часть средств паломникам Мекки и Медины<sup>80</sup>. Но для нас важна констатация двухвалентности в духовной жизни исламской общины Солхата, основанная на ханафитской и шафиитской доктринах. В материальной культуре города эти элементы духовности практически неуловимы.



Рис. 5. Замковый камень арки портала медресе Солхата, Золотая Орда, Крым, XIV в. (Эрмитаж, инв. № Сол-156)

Рядовое население исламской общины Солхата имело дело в основном с тремя категориями духовных лиц — имамами, хатибами и муэдзинами. Эти должности, как и в других частях монгольской империи, были, очевидно, выборными. Кроме того, в обыденной повседневности они связаны с отправлением культа (в том числе надзором за соблюдением поста в месяц рамазан), эти же люди активные действующие лица в обрядах бракосочетания, при омовении, на похоронах; они же — деятельные участники в проведении религиозных поминок. В Хорезме (Куния–Ургенче) Ибн-Баттута отметил удививший его обычай: прихожанина, не посетившего мечеть в положенный час молитвы, имам наказывал плетью — орудие публичного порицания висело в каждой мечети. Кроме того, провинившийся штрафовался на пять динаров в пользу мечети и приходских нищих, притом, что лошадь стояла четыре<sup>81</sup>. Существовал ли этот обычай в Солхате, мы не знаем.

Некоторые уточнения о жизни исламского населения города можно получить на основе анализа погребального обряда, например, используя наши наблюдения 1994–1996 гг., полученные при изучении одного из городских могильников на северо-восточной окраине города. Здесь нами изучено 84 погребения XIV–XV вв. и мазар XV–XVII вв. Сам могильник расположен на насыпи кургана эпохи бронзы<sup>82</sup>.

<sup>80</sup> Там же. С. 175.

<sup>81</sup> Путешествия Ибн Баттуты. С. 256. Примеч. 19.

<sup>82</sup> Крамаровский М.Г. Гуланшаро и Солхат. Население золотоордынского города по результатам раскопок 1994–1996 гг. и кладовым материалам // Гос. Эрмитаж. Отчетная археологическая сессия за 1996 г. СПб., 1997. С. 31–33.

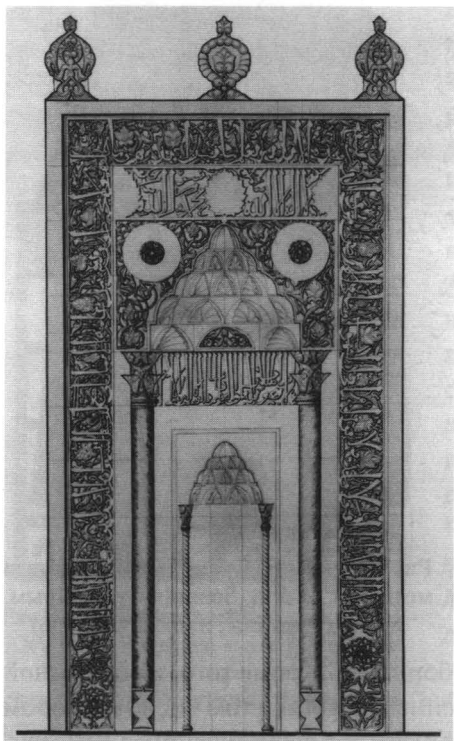


Рис. 8. Мечеть Узбека. Михраб, реконструкция

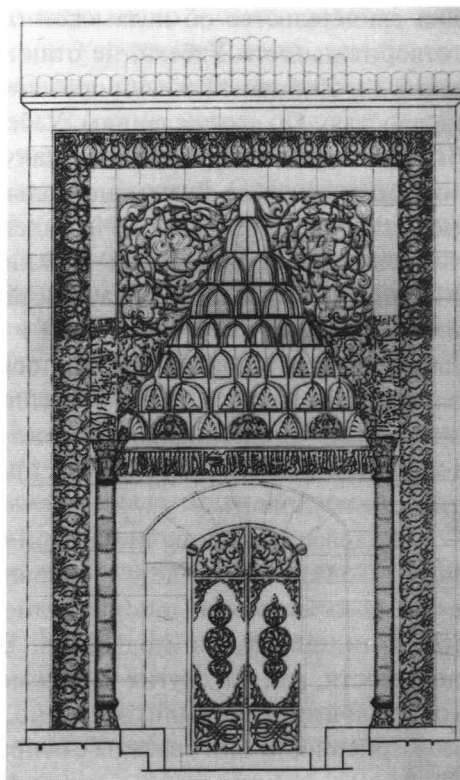


Рис. 10. Мечеть Узбека. Портал, реконструкция

Все погребения одиночные, почти прямоугольной формы; ямы, в подавляющем большинстве, с поперечным деревянным перекрытием. Большинство усопших без гробов (61,9%) и только 38,1% в гробах. Форма крышки гроба плоская — 74,7% (24 ед.), двускатная — 21,8% (7 ед.) и только в одном случае форму гроба проследить не удалось. В одном случае (погребение № 65) гроб с резным декором был окрашен в зеленый цвет. В погребении № 7 домовина представлена срубом в три венца<sup>83</sup>. Почти все погребения без инвентаря; погребенные уложены на спину, головой на запад. В одном случае (погребение № 40) на крышке гроба, ближе к изголовью, обнаружен сосуд из обожженной глины. В пяти могилах (№ 14, 36, 77, 78, 83) найдено по одной сердоликовой бусине (все у головы). Нет сомнения, что захоронения связаны с населением из исламской общины

<sup>83</sup> Крамаровский М.Г. Погребение беклярибека Мамая (?): археологические наблюдения и исторический контекст // Эрмитажные чтения памяти Б.Б. Пиотровского. СПб., 1996. С. 38–41; план и разрезы погребения см.: *Он же*. Гуланшаро и Солхат. С. 32.

города. Между тем, только в 42 погребениях (50% захороненных) обнаружен поворот головы в сторону кыблы — на юг; 19% (16 погребений) — на север и 14 погребенных (16,6%) — лицом кверху; в 12 случаях положение головы твердо не установлено. Обычно руки погребенных вытянуты вдоль тела — 25 могил (29,7%). В некоторых случаях руки сложены на тазе (19 погребений — 22,6%); в 21 погребении одна рука вытянута вдоль тела, а другая обращена к тазу (25%). Остальные распределяются так: две руки на поясе — 2 случая (2,38%); на груди — 4 (4,76%); положение рук не установлено в 13 случаях (15,5%).

Мужские захоронения могильника составляют 44%; женские — 25%; детские 23,8%; пол не установлен — 7,2%. В погребении № 5 обнаружена роженица; в погребении № 87 поверх гроба молодой женщины (~ 25 лет) расчищены кости новорожденного.

Обряд преднамеренной (?) порчи — искусственное раздвоение левого предплечья — обнаружен в трех погребениях (№ 40, 76, 77); а в пяти захоронениях (№ 13, 25, 30, 33, 62) прослежены надрезы руки в районе кисти. В одном случае (№ 40) расчищен костяк молодого мужчины (20–25 лет), имевшего сильное прижизненное искривление позвоночника и, соответственно, аномалии в развитии костей ног, что, возможно, связано с перенесенным в детстве полиомиелитом. Это погребение было отмечено на поверхности каменным надгробием оригинальной формы — в виде модели дюрбе с порталом. Надгробия обнаружены еще в 11 случаях — 14,3%, одно из них (№ 14) с датой «в месяц раби 836 г.х.» = 1459 г. Большинство могил сопровождалось каменными выкладками на уровне древней дневной поверхности, а в трех случаях могильные ямы выделены подсыпкой суглинка. На каменных выкладках погребений № 21, 67, 80 обнаружены челюсти овец, что, возможно, связано с пережитком домусульманских верований.

Средний возраст погребенных мужчин ~ 39 лет, женщин ~ 34 года. Установлено два пика смертности: 23,3% детей умирало до 6 лет; 21,6% взрослых в 28–34 года. До 45 лет доживало 16,7% горожан-мусульман, а люди старше 55 лет составляли 6,7%.

Среди наиболее распространенных бытовых заболеваний — кариес (с последующим выпадением зубов) и не воспалительный остеохондроз, проявляющийся болями в пораженных суставах и ограничением движений.

Погребения могильника дали значительный краниологический материал. Его анализ позволяет утверждать, что средневековое население исламского Солхата своим происхождением связано с европеоидными популяциями средиземноморского типа. Небольшая монголоидная примесь фиксируется только в отдельных случаях. И хотя в литературе о Золотой Орде монголоидность подразумевается *a priori*, эта черта не стала преобладающей во внешнем облике обитателей исламских кварталов города. Вмес-

те с тем, данные краниоскопии позволяют считать, что в формировании средневекового населения Солхата участвовали те же монголоидные группы, что и в формировании крымских татар<sup>84</sup>.

О культуре исламского Солхата с наибольшей полнотой можно судить по изученным нами памятникам архитектуры<sup>85</sup>.

\*\*\*

### *К характеристике христианских общин Солхата-Крыма*

С XIV в. в Солхате проживали несториане, видимо, выходцы с Ближнего Востока. Известны следы их культурной деятельности. Нашими работами в Солхате обнаружено надгробие XIV в. работы местного каменотеса, предназначенное, вероятно, для несторианина-сирийца (цвет. табл. XXVI, 15). Об этом свидетельствует изображение креста на одном из торцов надгробия. На противоположном торце изображена лампа — один из наиболее почитаемых мотивов в искусстве ислама. И крест, и лампа в обрамлении венков, придающих композициям устоявшийся геральдический характер. Арабская надпись (арабский язык, как известно, входит в сирийскую среду уже в VIII–IX вв., когда начинается процесс взаимодействия сирийской и арабской письменных культур) гласит: «Кто скромнее с людьми, того Аллах возвысит! Кто оставляет после себя в наследие знание — не умирает!»<sup>86</sup>. В городском скриптории, что следует из надписи в колофоне, в 1374 г. переписан несторианский лекционарий (евангелиарий). Список лекционария 1374 г. сделан с рукописи персидского перевода середины XIII в. Другая грань жизни христиан Солхата представлена общиной ортодоксального православия. О ней мы знаем очень мало, и только благодаря материалам раскопок. Нами исследована однонефная базилика середины XIV — начала XV вв. Храм (с интерьером 4,55×6,74 м.) состоит из основного объема и притвора<sup>87</sup>. Южная стена храма оказалась снабжена двумя аркосолиями с нишами-склепами. Снаружи аркосолии обозначены стрельчатым завершением (рис. 13). Склепы использованы как фамильные усыпальницы.

Представляется важным отметить, что христианским было и крупное поселение близ юго-восточной границы города. Здесь располагался один

<sup>84</sup> Громов А.В. Средневековое население Солхата-Крыма по данным краниоскопии (предварительные результаты) // Гос. Эрмитаж. Отчетная археологическая сессия за 1996 г. СПб., 1997. С. 37–41.

<sup>85</sup> Крамаровский М.Г. Золотая Орда как цивилизация. С. 113–116.

<sup>86</sup> Пиотровский М.Б. (ред.). Земное искусство — небесная красота. Искусство ислама. Каталог выставки. СПб., 2000. С. 250, 251.

<sup>87</sup> Крамаровский М.Г. Средневековая базилика на городище Солхата // Византия в контексте мировой культуры. Матер. науч. конф., посвящ. памяти А.В. Банк. СПб., 2004. С. 68–76.

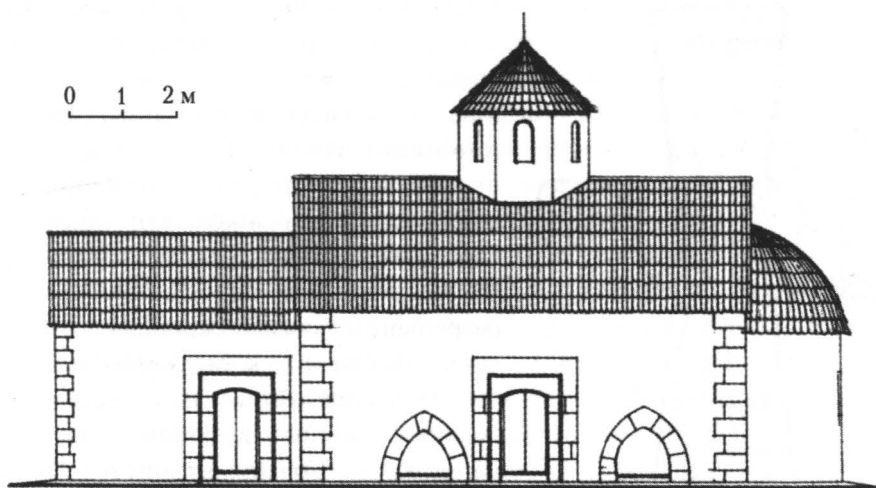


Рис. 13. Солхат. Южный фасад христианского храма конца XIV–XV вв.  
Реконструкция

из ремесленных пригородов с развитым гончарным производством и некрополем. В сезоне 2004 г. при исследовании могильника было открыто мужское захоронение XIV в. В нем была найдена створка бронзового энколпиона сирийского типа XII — начала XIII вв (рис. 14)<sup>88</sup>, украшенная изображением Богородицы оранты и греческой надписью «θεοτόκος» — «Богородица».

В XIV в. заметное место в жизни христианского Солхата занимала армянская колония грегорианского исповедания. Судя по памятным записям на полях армянских богослужебных книг, созданных в Солхате, армянская община располагала несколькими приходами в городе и его ближайшей округе, сгруппированными вокруг церквей «Святого Креста» («Сурб Хач»), «Св. Хоранов», «Св. Саргиса» и др., включая, возможно, церковь Иоанна Предтечи<sup>89</sup>. В.П. Кирилко идентифицирует все шесть объектов на плане

<sup>88</sup> Крамаровский М.Г., Гукин В.Д. Поселение Бокаташ II (Результаты полевых исследований Золотоордынской археологической экспедиции Гос. Эрмитажа в 2004 г.). Вып. III. СПб., 2006. С. 5–36.

<sup>89</sup> Хачикян Л. Памятные записи армянских рукописей XIV в. Ереван, 1950 (на армян. яз). С. 357, 435, 456, 518.

Благодарю Э.М. Корхмазян за перевод с армянского языка. Некоторые авторы, в том числе Ф. Бабаян и Э. Корхмазян, настаивают на том, что, в черте города XIV в. одновременно функционировало не менее десяти армянских церквей (Бабаян Ф., Корхмазян Э. Армянские монастыри Сурб Хач. С. 11). Мне представляется контр продуктивным некритическое отношение к датам, извлеченным в своем большинстве из поздних источников, а предлагаемое число городских церквей большим преувеличением.

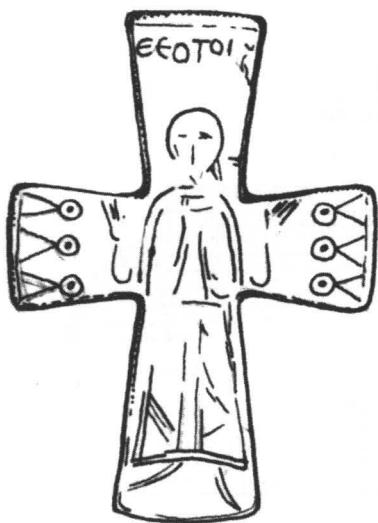


Рис. 14. Энколпион с греческой надписью. Прорисовка; Пригород Солхата (поселение Бокаташ 2)

1783 г. (см. выше) как армянские, внеся в этот список и храм, который я считаю греческим<sup>90</sup>. Отдавая должное наблюдениям над архитектурой этого скромного объекта, замечу только, что в костнице в южной стене сооружения нами был обнаружен крест-энколпион «киевского типа». Эта находка, а так же то, что фундаменты объекта перекрывают остатки разрушенных могил некрополя, не позволяют отнести храм к числу армянских.

Наиболее ранний из известных могильный камень с армянской надписью на городище Солхата датируется 1311 г.<sup>91</sup> В 1982 г. нами в северо-западном секторе городища обнаружено надгробие могилы армянского мальчика, умершего в 1362 г. с надписями на боковых сторонах камня (цвет. табл. XXVII, 17). Надпись (в переводе Г.М. Григоряна) гласит: «Это гробница успения господина Улуварда, который младенцем предстал ко Христу. Поминайте, молимся, чтоб вы поминали». Продольные стороны надгробия украшены изображением равноконечного креста в круглом медальоне и «геральдическими» львами<sup>92</sup>.

Интересны наблюдения Татевик Саргян о том, что композиция равноконечного креста в круге особо почиталась в армянской среде Крыма. Этот мотив известен по сохранившемуся до нашего времени хачкару Сурб Хач, выполненному из вулканического базальта (сейчас в собрании Ростова-на-Дону). Равноконечный крест в круге высечен на замковом камне над входом в трапезную монастыря Сурб Хач близ Солхата-Крыма; композиция известна и по ряду других памятников средневековья Крыма и Армении, начиная с V–VII вв.<sup>93</sup>

С переездом в Солхат в конце 1330-х гг. из Высокой Армении семьи известного писца и миниатюриста Натера, город становится одним из заметных в Северном Причерноморье центров армянской рукописной книги

С переездом в Солхат в конце 1330-х гг. из Высокой Армении семьи известного писца и миниатюриста Натера, город становится одним из заметных в Северном Причерноморье центров армянской рукописной книги

<sup>90</sup> Кирилко В.П. Памятники армянской архитектуры Солхата // Армяне Крыма: вчера, сегодня, завтра. Междунар. науч.-практич. конф., посвящ. 650-летию монастыря Сурб Хач. 2008. С. 17, 18.

<sup>91</sup> Случайная находка на городище. В настоящее время — в экспедиционном хранилище (г. Старый Крым);

<sup>92</sup> Крамаровский М.Г. Золотая Орда как цивилизация. С. 120, 207. Кат. № 218.

<sup>93</sup> Саргсян Т., Петросян М. Крым: монастырь Сурб Хач. Симферополь, 2008. С. 29, 31. Фото 7–10.

(цвет. табл. XXVI, 16; цвет. табл. XXVII, 18)<sup>94</sup>. Не вполне ясно, где именно находился скрипторий Натера. Представляется разумным прислушаться к сообщению источника о том, что скрипторий находился в черте города в квартале Чхбнис (Верхних земляных жилищ) у стен храма св. Креста, а не в более позднем одноименном монастыре, храм которого носит название Сурб Ншан (1358 г., но не позже 1368 г.)<sup>95</sup>. Скорее всего, речь не идет о застройке у стен монастыря Сурб Хач в трех километрах к юго-западу от Солхата, поскольку это зона пригорода и археологически никаких поселений в этом районе не выявлено<sup>96</sup>. Вместе с тем, монастырский комплекс Сурб Хач (Святой Крест) близ Солхата с церковью Сурб Ншан (Святое знамение) стал одним из главных свидетельств духовного континуитета в развитии культуры крымских армян. Благодаря этому монастырю сохранилась память о неразрывной связи с престолом армянского каталикосата в Себастии, откуда инок Ованес Себастици привез в Крым фрагмент Господнего креста, и в память которого воздвиг церковь Святого Знамения<sup>97</sup>.

С точки зрения характеристики состояния межэтнических отноше-

<sup>94</sup> Корхмазян Э. Крымская армянская миниатюра. Симферополь, 2008. С. 11–13.

<sup>95</sup> В рукописи Евангелия 1347 г. (Матенадаран № 7742) Натер сообщает: «... в году армянского летоисчисления 796 (=1347) закончена сия святая книга <...> в стране гуннов, которая ныне называется Крым, в большом и великолепном городе, именуемый Сурхат, в верхних земляных домах, у стен (храма) святого Креста (Сурб Хач)...» (*Хачикян Л.* Памятные записи армянских рукописей... С. 357). Из приписки дьякона Аветиса, сына Натера, к Евангелию 1348 (Матенадаран, рук. №7857) следует, что район или квартал с верхними земляными домами именовался Чхбнис, но этот район не мог располагаться у будущего монастыря Сурб Хач (ср.: *Бабаян Ф., Корхмазян Э.* Армянские монастыри... С. 57). О строительной истории монастыря см.: *Байбуртский А.М.* Строительная история монастыря Сурб Хач // Армяне Крыма: вчера, сегодня, завтра. С. 1, 2. Ближе других к разрешению вопроса о первоначальном месте расположения первоначального Сурб Хача подошла Т. Саргсян: «Можно предположить, что упомянутый в записях 1347 и 1348 г. Сурб Хач находился непосредственно в Сурхате, в участке Верхний, и, возможно, представляет собой одну из тамошних армянских церквей. В таком случае следует признать, что эти два упоминания являются единственными свидетельствами о существовании этой святыни: дошедшая до нас довольно богатая коллекция армянских памятных записей XIV в. не содержит других упоминаний о сурхатской церкви Сурб Хач» (*Саргсян Т., Петросян М.* Крым: монастырь Сурб Хач. С. 33). Исследовательницу смутило, что в записи 1356 г. в перечне армянских церквей, расположенных в Верхних кварталах Сурхата Сурб Хач не упомянут. Представляется правдоподобным, что за прошедшие восемь лет в квартале произошли какие-то изменения и церковь была перенесена на новое место вместе с реликвией Святого Знамения.

<sup>96</sup> Самая ранняя постройка комплекса Сурб Хач церковь Святого Знамения датируется по надписи на барабане купола, перестроенного в 1358 г. Попытка Ф. Бабаян датировать церковь Святого Знамения XIII в. не противоречит представленному археологическому материалу — см.: *Бабаян Ф., Корхмазян Э.* Армянские монастыри... С. 17, 18; *Они же.* Монастырь Сурб Хач...

<sup>97</sup> *Саргсян Т., Петросян М.* Крым: монастырь Сурб Хач. С. 26–29, 37.

ний в армянской общине, выделим наблюдение австрийских искусствоведов Хайде и Хельмута Бушхаузен, установивших, что над миниатюрами Евангелия XIV в., созданного в Солхате, (рукопись № 242 из собрания армянской конгрегации мхитаристов в Вене) работало двое армян и четверо греков<sup>98</sup>. Среди армян Солхата известны ремесленники, представляющие многие рабочие профессии. В Гомилиарии 1347–1349 гг. (Матенадаран, № 3797) перечислены ювелиры, кузнецы, плотники, ткачи, красильщики, скорняки, сапожники, портные, садоводы и виноделы. Возможно, что здесь существовала какая-то форма молодежных ремесленных братств («амкарств»), известных в Армении с IX–X вв. В памятной записи большого Гомилиария (1305 г.) в числе прихожан, способствовавших созданию рукописи, упомянут старшина молодежной организации<sup>99</sup>.

В последнем десятилетии XIII в. в Солхате отмечены латиняне. Акты генуэзского нотариуса Ламберто ди Самбучето, проработавшего в соседней Каффе три года (с июля 1289), дают некоторое представление о его солхатских клиентах. Среди них торговец воском Барнабо ди Моньярдино, владелец портняжной мастерской Франциск и его жена Юлиана, кузнец Уголино из Пьяченцы, женатый на русской женщине по имени Франческа и др.<sup>100</sup> Возможно, что к 1290 г. здесь уже существовал генуэзский квартал и, вероятно, католический приход. В настоящее время невозможно определить место латинского квартала на местности. Но еще в 80-е гг. XVIII в., судя по акварели Жана Бальтазара де ля Траверса, городской силуэт Эски Крыма украшала генуэзская башня. Которая, скорее всего, и отмечала генуэзское подворье, которое историк XVIII в. Одорико называл «Castello Kirma». После поражения Карло Ломеллино в 1437 г., консульство, видимо, прекратило свое существование. Но существовала ли католическая община? Нам твердо известно только, что францисканцы Солхата входили в кустодию «Газария» («Custodia Gazariae»), включавшую Крым, Подунавье и Приднепровье. Центром кустодии стала генуэзская Каффа<sup>101</sup>.

В начале XIV в. (1318 г.) какая-то часть армян отошла от Апостольской Церкви и приняла католичество. В 1330 г. в Крыму возникает латино-армянская монашеская община «Fratres Unitores» с центром в Каффе, ассо-

<sup>98</sup> Die illuminierten armenischen Handschriften der Meshitharisten-Congregation in Wien. 1976. Abb. 34–69.

<sup>99</sup> *Бабаян Ф., Корхмазян Э.* Армянские монастыри... С. 12; См. еще: *Хачикян Л.* «Братство», организованное в городе Ерзынка (1280) // «Банбер Матенадарани». № 6. Ереван, 1962. С. 365–367.

<sup>100</sup> *Balard M.* Gènes et l'Outre-mer. T.I: Les actes de Caffa du notaire Lamberto di Sambuceto 1289–1290. 1973. P. 68, 96, 140, 141, 187, 193, 207, 220, 268, 269, 285, 292, 293.

<sup>101</sup> *Мальшев А.Б.* Сообщение анонимного минорита о миссионерских пунктах францисканцев в Золотой Орде в XIV в. // Археология Восточно-Европейской степи. Вып. 4. Саратов, 2007. С. 183–189.

цирующаяся с Доминиканским орденом<sup>102</sup>, но следов ее деятельности в Солхате не обнаружено. В послании армян Каффы 1438 г. представители духовенства и мирская знать оповещают католикоса о намерении участвовать во Флорентийском соборе и своем желании достижения унии с католической церковью. Среди подписантов есть и имя Зорапета иерея Сурхата (монастыря «Сурб Хач»)<sup>103</sup>. Примерно в это же время в облике персонажей одного из наиболее знаменитых миниатюристов Крыма Киракоса (середина XIV в.), появляется изображение тонзуры, как у св. Стефана Первомученика в солхатском (сурхатском) Лекционарии 1356 г.<sup>104</sup> В церкви Св. Знамени монастыря Сурб Хач над входом, в конхе центральной апсиды с изображением Богоматери с младенцем помещены символы Христа в виде рельефного изображения агнца с лабарумом; этот же символ и в центре подкупольного пространства. Не вполне ясно, являются ли рельефные изображения следствием влияния искусства Киликийской Армении, находившейся в тесных связях с западной церковью, или результатом униатских преобразований 1318 г. Известно, что на этот символ восточно-христианской церковью еще в X в. был наложен запрет Трулльским собором. Католицизм для армян Крыма оказался более существенной угрозой, чем исламизация, о которой, впрочем, у нас нет никаких данных.

В Солхате в 1338 г. под руководством католических миссионеров, как полагает А.М. Пьемонтесе, переписаны Евангелие от Матфея и от Марка (переписчик Амин ад-Дин Кутлуг Бау) и Евангелие от Луки и от Иоанна (переписчик Зийа ад Дин Хадже б. Маула На́иб Нур ад-Дин); Евангелие от Иоанна, по его мнению, переведено с латыни, а три других — с сирийского<sup>105</sup>.

Наличие монастырского (?) скриптория скорее говорит в пользу существования католической общины, на чьи средства переписывались богослужебные книги. Едва ли нас могут смутить тюркское и арабское имя переписчиков. Обращение тюрков в католичество и православие в конце XIII в. в Крыму демонстрируют как тексты «Codex'a Cumanicus» (конец XIII — начало XIV вв.), так и тюркские имена Судакского синаскаря<sup>106</sup>.

<sup>102</sup> *Cowe P.* The Religious Significance of the Armenian Community of the Crimea in the 13<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> Centuries // Армяне Крыма: вчера, сегодня, завтра. С. 19, 20; русский пер. С. 21, 22.

<sup>103</sup> *Саргсян Т., Петросян М.* Крым: монастырь Сурб Хач. С. 40, 41.

<sup>104</sup> *Корхмазян Э.* Крымская армянская миниатюра. Симферополь, 2008. С.11, 12, 19. рис. XVIII.

<sup>105</sup> *Притула А.Д.* Христианство и персидская книжность XIII–XVII вв. // Православный Палестинский сборник. Вып. 101. СПб., 2004. С. 26, 27.

<sup>106</sup> *Golden P.B.* The Codex Cumanicus // Central Asian Monuments. Ed. H. Paksoy. Istanbul, 1992. P. 38–40; *Байер Г.-В.* Митрополии Херсона, Сугдеи, Готии и Зихии по данным просопографического лексикона времени Палеологов // Византия и средневековый Крым. Симферополь, 1995. С. 65–68.

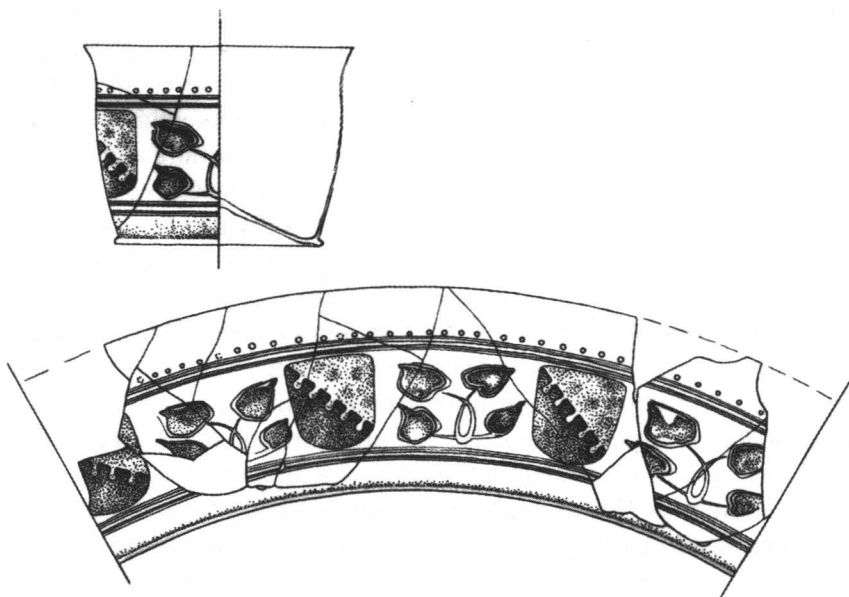


Рис. 19. Стекланный кубок с росписью полихромными эмалями. Италия, Мурано, XIII в. Место находки — пригород Солхата (поселение Бокаташ 2). Прорисовка

К группе латинских находок может быть отнесена редкая бронзовая печать мастера-металлиста (рис. 20)<sup>107</sup>. Судя по изображению атрибутов кузнечного ремесла — наковальни и молота, печать принадлежала владельцу мастерской.

Редкая находка сделана нами в сезоне 2004 г. при исследовании сельского поселения близ Солхата. В одной из хозяйственных ям вместе с монетами XIII в., были найдены фрагменты трех характерных донец сосуда тонкого стекла (диаметр 6,2 см) и множество мелких фрагментов стенок и венчика, сохранивших следы росписи цветными эмалями. Собрался лишь один небольшой кубок высотой 6,0 см и диаметром у венчика 8,1 см с зеленоватым оттенком<sup>108</sup>. Снаружи и изнутри сосуд (рис. 19) покрыт двухцветной эмалью темно-красного и желтого цвета. В средней части кубок опоясан лентой высотой в 3,0 см, где три европейских геральдических щита чередуются с тремя стилизованными кустами с сердечкообразными листьями. Геральдические щиты с косым пересечением и волнистым краем окрашены в два цвета — темно-красный и чуть более светлый с желтизной.

<sup>107</sup> Крамаровский М.Г. Золотая Орда как цивилизация. С. 123. Кат. № 710.

<sup>108</sup> Крамаровский М.Г. Венецианский стеклянный кубок с полихромной эмалью из Восточного Крыма // Античная древность и средние века. Екатеринбург, 2006. С. 261–268.



Рис. 20. Латинская прикладная печать мастера-металлиста. 2-я пол. XIII – нач. XIV вв. Найдена на городище Солхата. (Эрмитаж, инв. № Сол-23)



Рис. 21. Еврейская прикладная печать с двуязычной надписью. Солхат, Золотая Орда, Крым, XV – нач. XVI вв. (Эрмитаж, инв. № Сол-136)

Наш кубок не относится к группе стекла круга мастера Альдревандини, и я не торопился бы приписать его к мастерским Мурано, хотя типологически речь идет о венецианском стекле. Проблема, возможно, состоит в том, что мастерскую, где он был изготовлен, следует искать среди ремесленных центров Латинской Романии. Могла ли таким центром оказаться Каффа — остается вопросом. По условиям обнаружения кубок датирован концом XIII в. Геральдика позволяет предположить для солхатской находки генуэзского заказчика. Подобным гербом располагала семья генуэзского нобиля Монелья (Moneglia) из альберго Джустиниани (Giustiniani)<sup>109</sup>. В период между 1289 и 1290 гг. в Каффе с коммерческими целями побывало семь представителей рода Монелли<sup>110</sup>.

\*\*\*

### *К характеристике иудейской общины Солхата-Крыма*

Сведений о населении иудейского Солхата для XIII в. почти нет. До сих пор не решен спор представителей караимской общины с раввинистами о принадлежности кенассы-синагоги (археологические исследования здесь не велись). Среди персоналий середины XIV в. отметим Авраама Крымского, уроженца Солхата, известного экзегета-рационалиста. В Солхате он написал обширный Комментарий на Пятикнижие (в собрании Национальной библиотеки в Санкт Петербурге). Из предисловия к Комментарию следует,

<sup>109</sup> Scorza A. M. G. Le famiglie nobili genovesi. Genova, 1924. P. 157. № 480.

<sup>110</sup> Balard M. Gènes et l'Outre-mer. P. 75, 77, 104, 124, 127, 202, 203, 207, 223, 259, 273, 289, 299, 361, 377, 518, 562, 563, 570, 578.



Рис. 22. Надгробная стела сына Иосифа. Солхат-Крым, 1511 г.

что учителем Авраама был Шемарья бен Илия Икрити из Негропонта<sup>111</sup>. Крайне незначителен круг достоверных памятников еврейской общины города. В 1979 г. нами найден фрагмент стелы (рис. 22) с еврейской надписью квадратным шрифтом. Надпись на лицевой стороне стелы гласит: «Памятник могильный старца сына Иосифа, память его благословенна, сына Авраама, память его благословенна. А скончался (сын Иосифа) дня 3-его 23 адара первого года 5311 от сотворения мира. Да будет душа его вплетена в венок жизни»<sup>112</sup>. Как сообщает надпись, дата надгробия 1511 г. Отмечу еще случайную находку серебряной прикладной печати

XV в. (?) (рис. 21) с двуязычной арабо-караимской надписью. Ее арабский текст прочитан и переведен А.Ф. Акимушкиным: «Моисей, сын достопочтенного учителя Малика, да сохранит его Господь» (караимский остается непрочитанным).

\*\*\*

Итак, золотоордынский город в Крыму, оказался настолько многолик, насколько многоликой оказалась жизнь его этно-религиозных общин и, следовательно, жизнь городской улицы. Культурный облик Солхата определили три главных условия. Во-первых, этническая неоднородность населения; во-вторых, семантическая дискретность всех без исключения религиозных общин, включая исламскую; в третьих, открытость культуры этно-религиозных общин для широкого спектра инноваций, как со стороны исламского, так и христианского Востока.

В городской толпе легко опознаются иудеи и представители латинского Запада. В этом смысле повседневная жизнь Солхата в период XIII–XIV вв. зеркально отражает модель «перекрестка культур» в той, или иной мере характерную для всего средневекового Крыма.

<sup>111</sup> Цинберг С. Авраам Крымский и Моисей Киевский // Еврейская старина. 1924. Т. XI. С. 93–110.

<sup>112</sup> Приношу глубокую благодарность Е. Мещерской за перевод надписи.

## Solkhat-Krym in 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> centuries

M.G. KRAMAROVSKY (*State Hermitage Museum, St Petersburg*)

The city of Solkhat-Krym is the best choice for a multicultural study. It is a new city which was built during the Mongol era. For two centuries it was the capital of the Golden Horde in Crimea and determined the main directions in the development of culture throughout the region.

Solkhat appears to be a perfect example of co-existence in a limited space of several religious communities — Islamic, Christian and Judaic. Their everyday life was determined by two factors: the overall power of the Golden Horde representative, the *baskaka* (Turkic) and the market for all citizens. In the relationship with the authorities and the market the Islamic community always had the advantage. However, this did not mean the isolation of other sectors of the city population from the wide flow of innovations which came to Solkhat from the outside world.

In the early stages the main language of Solkhat, inhabited by Greeks, Armenians, Latins and Jews, was Turkic. The Turkic language dominated in the bazaars and this is reflected in the inscriptions on the locally minted copper coins.

The historical *Solkhat-Krym* (now Sary Krym) was a small settlement in the south-east of Tauris. It began in a nameless valley at the foot of the Second Crimean ridge at the junction of the steppe zone and the foothills as the Mongol administrative centre in Tauris. Nothing is known about the early period, but there is no doubt that Solkhat already existed during the life of Batu, the founder of the Golden Horde, between 1243 and 1255/6.

The 13<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> century city grew up on the trade route between Sudak and Caffa. This is evidenced by the disposition of the city mosques, five of which form a chain along the road from the south west to the north east (fig. 1).

The mosque and *madrasah* complex (first third of 14<sup>th</sup> century to second half of 15<sup>th</sup> century) was the centre of Islamic Solkhat (fig. 2). The *madrasah*'s portal has not survived, but some impression of it may be gained from the remains discovered at the site: a capital of the *madrasah* (Pl. XXIV, 3), a keystone of a portal arch (Pl. XXIV, 4), several architectural details of the Golden Horde period (fig. 5; Pl. XXIV, 6) (Artefacts 3–6, now at the Hermitage Museum, St. Petersburg). The mosque was built at the second construction stage of the complex. On the cusp of 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> centuries the "old" mosque built in 1314 with the name of Uzbek was transferred to a new place by the north wall of the *madrasah*. We have been able to reconstruct the appearance of the capitals of the Uzbek mosque (Pl. XXIV, 7), the portal itself (fig. 10) and the *mikhrab* (fig. 8). Researching the mausoleum we found the keystone with the name of *Mahmoud ibn Osman al Irbili* dating to the 14<sup>th</sup> century, the Golden Horde period (Pl. XXV, 9; now at the Hermitage Museum, St. Petersburg).

Unfortunately almost nothing is known of the daily life of the Muslim community of the Golden Horde period, but we have several names which were preserved on the 14<sup>th</sup> century tombstones: the name of the astronomer *Urus-Khodzha* and the name of *Doulat, the daughter of al Khadzhd Abdallakh* (Pl. XXV, 12; now at the Hermitage Museum, St. Petersburg).

Our survey of the culture and trade traditions would be incomplete without popular ceramics as an important source. For example, a cup found in 1986 when studying the

central sector of medieval Solkhat can be dated with the help of coins found with it to the first half of 14<sup>th</sup> century (Pl. XXV, 11; now at the Hermitage Museum, St. Petersburg). Its external sides are decorated with the scene of a feast in a pomegranate garden. The stylization and Asia Minor analogues show us that the goblet was made in Solkhat and give us an idea of the extent to which the local potters had assimilated the lessons of the *Anatolian Seljuk school of ceramics*.

In Solkhat there were Nestorians who had obviously come from the Middle East: there are traces of their cultural activities. For instance two of the three *Persian-language* versions of the Four Gospels, created in the Crimea in the 14<sup>th</sup> century, were copied in Solkhat in 1338 under the guidance of Catholic missionaries. In Solkhat we found a 14<sup>th</sup> century gravestone, the work of a local stonemason, intended probably for a Nestorian Syrian (Pl. XXVI, 15; now at the Hermitage Museum, St. Petersburg). This can be seen from the cross on one of the faces of the gravestone. On the other side a lighted lamp is depicted, which was one of the common motifs in Islamic art. The gravestone is keel-shaped and bears the carved Arabic inscription «*He who is humble with people shall be raised up by Allah! He who leaves behind him knowledge as his legacy shall not die!*» The mention of Allah's name and the Arabic language of the inscription could be interpreted as evidence of the integrity of the cultural world at city level.

The other aspect of this unity can be seen in the Orthodox community, but we know only that it existed. We studied a one-nave church dated to the end of the 14<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> cc. in the north-west sector of the ancient site near the Armenian quarters. The south wall of the church had two niche burial vaults of similar construction, though the eastern one is bigger. From outside the niches are arrow-headed (fig. 13). The large settlement near the south-east edge of the city was also Christian. This was one of the craft suburbs with a developed pottery district and necropolis. In the 2004 season a 14<sup>th</sup> century male burial was discovered with the fold of a bronze encolpion showing the Mother of God in *oranta* pose with a Greek inscription «*theotokos*» «Mother of God» 12<sup>th</sup> – early 13<sup>th</sup> century (fig. 14).

In the last decade of the 13<sup>th</sup> century Latins are to be found in Solkhat. It is possible that by 1290 there was already a Genoese quarter. There exists a unique artefact of this period — Four Gospels executed by Astvatsatur, the Armenian scribe and artist, who started his work in Genoa and completed it in Solkhat-Krym in 1325 (XXVI, 16; now at the Hermitage Museum, St. Petersburg).

However, we have little material evidence on the activity of the Latins in Solkhat-Krym. A rare bronze stamp of a master metalworker can be ascribed to the Latin finds (fig. 20; now at the Hermitage Museum, St. Petersburg).

In the 2004 field season we made another find — in one of the domestic pits together with 13<sup>th</sup> century coins we found fragments of three characteristic vessel bottoms of delicate glass and many small fragments of vessel walls and rims which still had traces of coloured enamel decoration. The goblet we managed to put together is covered outside and inside with a two-colour enamel of dark red and yellow. In its decorative verdure motifs the Solkhat goblet is similar to the decoration of Venetian vessels of the end of the 13<sup>th</sup> century, found in Western Anatolia and Verona (fig. 19). The workshop where it was made should be sought among the craft centres of Latin Mediterranean and Black Sea areas. Could this be Caffa? At the moment we do not know. What we do know that there was a series of wine (?) goblets of one type among the craftsmen of the village near Solkhat.

In 14<sup>th</sup> century an Armenian colony of the Gregorian creed played a notable role in

the life of Solkhat. In 1982 in the north-west sector of the site we found gravestones with Armenian inscriptions dated to 14<sup>th</sup> century, the Golden Horde period (Pl. XXVII, 17; now at the Hermitage Museum, St. Petersburg). At the end of the 1330s the family of a well-known writer and miniaturist Nater moved to Solkhat from Upper Armenia. From this time the city becomes one of the main Crimean centres of manuscript books among the Armenian diaspora of the Northern Black Sea area, for example, the 14<sup>th</sup>-century Four Gospels executed by Armenian artist and scribe Ovannes (Pl. XXVII, 18; now at the Hermitage Museum, St. Petersburg).

Information about the Judaic population of Solkhat is very sparse. The circle of authentic monuments of the Jewish community of the city is extremely insignificant. In 1979 we found a fragment of a stela with a Hebrew inscription dated to 1511 and devoted to Joseph's son (fig. 22). I should like to point out another chance find of a 14<sup>th</sup> (?) century silver stamp (fig. 21; now at the Hermitage Museum, St. Petersburg) with a bilingual Arabic-Karaim inscription.

So Islam in many, if not all ways, defined the cultural image of the Golden Horde city in the Crimea and was as multi-faceted as the streets in the city of Solkhat. Was there a problem of xenophobia? We have no evidence that the non-Islamic communities of the city (not only in the Crimea, but throughout the Golden Horde) were subject to the humiliating procedures of public identification by special signs in the street (as in Irbil or Cairo).



## “Mixed” Shrines in the Late Byzantine Period

Michele Bacci  
University of Siena, Italy

In this paper, I would like to present some thoughts about the meaning and use of cult-places which happened to be deemed holy and worshipped by different religious or confessional groups in the Middle Ages. I am aware that this is a well-known phenomenon especially in the Holy Land, where it can be considered to be the final outcome not only of a centuries-old multicultural coexistence in that area but also of a sacred topography being shared (at least in some particular instances) by all of the three Abrahamic religions: obvious examples are Mount Sinai, the Temple Mount in Jerusalem, the Ascension Chapel on the Mount of Olives, the Tombs of the Patriarchs at Hebron. To the history and impact of such holy places on Christian culture Leonid A. Beliaev has dedicated much of his ground-breaking research activity<sup>1</sup>, but I will not honour him by following him on this path: I much more want to pay a tribute to his very individual method, that of a Christian archaeologist who never renounced to the pleasure of erudite research in the fields of Medieval and Byzantine history, art, and iconography, with a special emphasis on cultural exchange and convergences<sup>2</sup>.

Whereas the celebrated *loca sancta* of Palestine owe their power to their role

---

<sup>1</sup> L.A. Beliaev, *Russian Pilgrim Art from the 12<sup>th</sup> to the 15<sup>th</sup> Century — Archaeological Elements and Problems of Romanesque Influence*, in «Journal of the British Archaeological Association» 151 (1998), pp. 203–219; idem, *Гроб Господень и реликвии Святой Земли*, in A.M. Lidov (ed.), *Христианские реликвии в Московском Кремле*, Moscow 2000, pp. 94–102; idem, *Пространство как реликвия: о назначении и символике каменных иконок гроба Господня*, in A.M. Lidov (ed.), *Восточнохристианские реликвии*, Moscow 2003, pp. 482–512.

<sup>2</sup> Among the publications which had a strong impact on my research, I would like to make reference to his *Русское средневековое надгробие*, Moscow 1996, which is of outstanding interest for anybody interested in the history of burial practices and the artistic phenomena they engendered, and *Христианские древности*, Moscow 1998, an invaluable guide to the historiography of Christian archaeology in its wider scholarly connections. As for his interest in cultural exchange, much important is the article published with Alexei Chernetsov, *The Eastern Contribution to Medieval Russian Culture*, in «Muqarnas» 16 (1999), pp. 97–124.

as mementoes of the most important events recorded in the holy books of Judaism, Christianity, and Islam<sup>3</sup>, other less famous shrines happen to be shared by different confessional and religious groups even if they have no connection to the charisma of the Holy Land. Probably the better known case is that of Our Lady of Saydnaya, not far from Damascus, a Melkite monastery which, in the Crusader and Mamluk periods, was continuously crowded with Christian, Muslim, and even Jewish visitors who sought the miraculous favour of the so-called 'Incarnated' icon of the Virgin and Child. Although located on the borders of the Holy Land, this shrine managed to prove appealing to pilgrims not because of the sacredness of the place itself, but as a consequence of public worship devoted to a powerful and charismatic cult-image<sup>4</sup>. It is meaningful that it is only outside Palestine that we find icons playing a role of protagonist in the shaping of a shrine's aura of sacredness: although we occasionally find references to worshipped images in the Holy Sepulchre or in the Basilica at Bethlehem, they never happened to function as the main foci of devotional life within the sacred spaces housing them<sup>5</sup>.

My focus here will be on some much humbler cult-places located in the culturally mixed societies of the Levant during the late Middle Ages. The first one I would like to discuss is a small masjid on the seacoast to the east of Kerynia, which is said to have been built after the Ottoman conquest of Cyprus in 1570/71 on the exact spot where an official of the general Muawiyah, named Umar, and six of his soldiers had died in 648/9, during the first Arab raid against the island (Pl. XXVIII, *I*). This shrine is known in Turkish as the Hazreti Ömer türbesi, and is not different from many other like cult-places intended as tombs of venerable ghazis. Nonetheless, as soon as the beginnings of the 20<sup>th</sup> century, the same building was also known under the Greek name of Άγιοι Φανέντες, since the local Hellenophone population was used to visit and use it as a goal for pilgrimage<sup>6</sup>.

As is well known, such syncretistic phenomena were not uncommon in the Ottoman period, on Cyprus as well as in other areas of the Turkish empire, and proved to look odd only to Western eyes: well before F.W. Hasluck's famous book

<sup>3</sup> See the classical remarks by M. Halbwachs, *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte*, Paris 1941.

<sup>4</sup> M. Bacci, *A Sacred Space for a Holy Icon: The Shrine of Our Lady of Saydnaya*, in A.M. Lidov (ed.), *Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси*, Moscow 2006, pp. 373–387 (with previous bibliography).

<sup>5</sup> The Holy Sepulchre was said to house the icon of the Virgin mentioned in the Life of Saint Mary of Egypt, whereas replicas of the Constantinopolitan Hodegetria were worshipped in the Monastery of the Virgin of Kalamon near the river Jordan and in the Basilica of Bethlehem: cf. M. Bacci, *The Legacy of the Hodegetria: Holy Icons and Legends between East and West*, in M. Vassilaki (ed.), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Aldershot 2005, pp. 321–336, esp. 323–324.

<sup>6</sup> R. Gunnis, *Historic Cyprus. A Guide to Its Towns & Villages, Monasteries & Castles*, London 1936, p. 198.

on *Christianity and Islam under the Sultans*<sup>7</sup>, some travellers to the Levant had noticed that Greeks and Turks had much to share in the field of religious behaviour. For example, the Swiss pilgrim Peter Villinger, while visiting Candia in 1565, learnt how strict had been the punishment by the Orthodox clergy of two Lutheran immigrants, who had been obliged to keep an image of the Virgin and Child within their bedrooms; the Orthodox were so horrified by the Protestants that, as he was told by some Greek priests, they actually preferred the Turks to them, «since the Turks allow all kinds of Christians to live under them according to their own faith, and don't prevent them from either fasting and praying or worshipping saints and images. On the contrary, they themselves worship, by fasting and praying, our own saints, as is especially seen in Asia for Saint George and Saint John the Evangelist; while the Saracens of Egypt venerate Saint Anthony»<sup>8</sup>.

Such words reveal a positive attitude towards Islam and the religious politics of the Ottoman Empire which was rather widespread already in the last centuries of Byzantium. As Michel Balivet and Alain Ducellier have recently pointed out, this had been the final outcome of a centuries-old process of islamization of the former Byzantine areas which has been described as «a religious melting-pot and cultural *métissage*»<sup>9</sup>. Such a process had been enhanced by the role played in such mixed societies as that of the ancient Sultanate of Rum by charismatic figures of dervishes (like Mevlana, Hadji Bektash, Bedreddin) who had propagated deliberately syncretistic ideas and had been able to fascinate both Muslim and Christian believers. As is known that dervishes used to visit churches and other Christian cult-places, in the same way we are told by ancient sources that many Anatolian Christians attended the dervishes' ceremonies and venerated their tombs in a more or less disguised form<sup>10</sup>.

In Konya (ancient Iconium), for example, the monastery of Saint Platon

<sup>7</sup> F.W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford 1929.

<sup>8</sup> Peter Villinger, *Die Pilgerfahrt zuo dem Heyligen Grab vnserrrs Herren vnnd Heylannds vnnd Sälligmachers Jesu Christi, beschechenn jm jar da man zalt 1565, sampt dem Schyffbruch, Gefanngenschafft vnnd Erledigung vonn demm Türckhenn, erlichenn beschrybenn durch Petter Villinnger, gebürtig von Rot, Lucerner Gebiets, Pfarherrenn zuo Art jm Lanndt Schwyütz, der dise Reiss selbs verricht vnd die Gfangenschafft erlitten*, ed. J. Schmid, *Luzerner und innerschweizer Pilgerreisen zum Heiligen Grab in Jerusalem vom 15. bis 17. Jahrhundert*, Luzern 1957 ('Quellen und Forschungen zur Kulturgeschichte von Luzern und der Innerschweiz' 2), pp. 257–325, esp. 321.

<sup>9</sup> M. Balivet, *Romanie byzantine et Pays de Rûm turc. Histoire d'un espace d'imbrication gréco-turque*, Istanbul 1994; Idem, *Islam mystique et révolution armée dans les Balkans ottomans. Vie du Cheikh Bedreddîn, le "Hallâj des Turcs" (1358/59–1416)*, Istanbul 1995; A. Ducellier, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Age. VIIe–XVe siècle*, Paris 1996.

<sup>10</sup> On the phaenomenon see my remarks in M. Bacci, *Artisti eretici ed eterodossi a Bisanzio*, in M. Bacci (ed.), *L'artista a Bisanzio e nel mondo cristiano-orientale*, Pisa 2007, pp. 177–209, esp. 201–209. Cf. also S. Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh Through the Fifteenth Century*, Berkeley-Los Angeles 1971, pp.

(Eflatun), known to have been located next to the Great Mosque, was a goal for pilgrimage for both Greeks and Turks, and for this reason it had frequently been visited by Mevlana himself<sup>11</sup>. Because of their unconventional life and valuable deeds, both Christian monks and Islamic dervishes were often attributed a special prestige and a charismatic power. A fifteenth century painting on paper, perhaps made in Central Asia by a Timurid artist after a Seljuk or Arab archetype, displays a picturesque view of a Christian monastery, illustrating how such holy places were perceived or imagined by Muslim beholders. The interior's most distinctive feature is the presence of murals lit by hanging lamps, and looking as if they were displaying a complete christological cycle. The scenes seem to evoke Christian iconography by freely combining schemes and formulas: for example, one is naturally led to believe that the first scene represents an Annunciation, but a closer inspection reveals that the role of the angel is performed by a blackbearded figure probably taken after the image of Christ. The holy space is inhabited by long-bearded monks wearing black or brown dresses covering their heads; most oddly, it also houses women, probably thought to be pilgrims or believers asking for protection and spiritual favors. Close to the group of seated monks in the ground floor is a black-skinned and half-naked figure who seems to be engaged in a conversation with them; since his attire and outward appearance strongly resemble such representations of itinerant dervishes as those used in the manuscript illustrations attributed to the 15<sup>th</sup> century Central Asian painter Muhammad Siyah Qalam, this image may witness that Muslim holy men were thought to be at home within Christian monasteries<sup>12</sup>.

Besides the prestige of living holy people, Christians and Muslims in Turkish-ruled lands often shared cult-phenomena and spaces connected with the dead<sup>13</sup>. Such is the case of a cave shrine located in Divriği, which was described as a cult-place for both Christians and Muslims by the 'wandering dervish' from Mosul al-Harawî, writing at the beginnings of the 13<sup>th</sup> century. According to him, the entrance was located on the slopes of a hill, wherein one was supposed to

---

389–390, and E.S. Wolper, *Cities and Saints. Sufism and the Transformation of Urban Space in Medieval Anatolia*, University Park 2003, pp. 78–79.

<sup>11</sup> As mentioned by his biographer Dëms-ed-Dîn, known as Aflâkî, *Manâqib ul-'ârîfîn*, ed. and transl. C. Huart, *Les Saints des Derviches tourneurs*, Paris 1918–1922, vol. I, p. 261; vol. II, pp. 67, 358. Cf. Hasluck, *Christianity*, vol. II, pp. 373–374; Balivet, *Islam mystique*, p. 21.

<sup>12</sup> E. Sims-B.I. Marshak, *Peerless Images. Persian Painting and Its Sources*, New Haven-London 2002, p. 190; D.J. Roxburgh, entry n° 219, in D.J. Roxburgh (ed.), *Turks. A Journey of a Thousand Years, 600–1600*, exhibition catalogue (London, Royal Academy of Arts, 22 January–12 April 2005), London 2005, p. 432.

<sup>13</sup> Such a phenomenon is referred to at some length by Wolper, *Cities and Saints*, pp. 79–80, with several examples from Sivas and Tokat. See also eadem, *Khidr, Elwan Çelebi, and the Conversion of Sacred Sanctuaries in Anatolia*, in «Muslim World» 90/3–4 (2000), pp. 309–322 (special issue devoted to *Sufi Saints and Shrines in Muslim Society*, ed. by J. Elias).

penetrate through the door of a tower; it was then necessary to proceed on one’s hands and knees up to a wide open cave where a mosque and a «nice» church had been built up. From both buildings the Christian and Muslim believers could enter the holy cave where was housed a group of mummified corpses, thought to be either ancient Christian martyrs or fellow-soldiers of the second caliph ‘Umar ben al-Hattâb<sup>14</sup>. Such a shrine was probably unknown outside Divriði, and it was only by chance that al- Harawî; it was mainly meant as a local holy place, whose charismatic power was connected to human bodies having miraculously escaped from decomposition and decay. The exceptional status of the cult-place was a consequence of an exceptional natural event and was not related to the specific cultural, ethnic or religious patterns intended to shape the identity of any of the groups living in that area.

In most cases, if a cult-place was said to be extraordinarily efficacious in such matters of universal interest as rain-compelling, averting dangers, or propitiating good luck, it was more likely to attract supplicants, pilgrims and devotees of different confessional identity. According to some Arab sources, the earliest Islamic cult-place built in Constantinople was worshipped and frequently visited by the Byzantines when they aimed at obtaining rain in times of drought. This was a masjid or small mosque built by the walls, on the spot where the general Abú Ayyûb al-Ansârî, a Companion of the Prophet, had been buried during the siege of the City in 668–669; it looked as a small building covered with a dome, and was thought to be the most ancient Islamic shrine in the Byzantine capital. Other Muslim cult-places were connected with the great Arab expedition undertaken by Maslama ben ‘Abd al-Malik in 715–717: after the official request of Maslama himself, a mosque had been built up within the Praetorium, and two further tombs of fallen fighters for the faith had been erected by the town walls; however, none is said to have attracted the respect of unbelievers as had the tomb of Abú Ayyûb. By the way, Arab authors were convinced that the Byzantines’ worship of this holy man was a divine sign foretelling the future Islamic conquest of the City<sup>15</sup>.

Christian and Muslim shrines sometimes happened to be directly connected and to share the charisma of the same sacred place. The German pilgrim Wilbrand of Oldenburg, writing in 1211–1212, witnesses that in the Cilician town of Tarsus the cathedral of Saints Peter and Sophia — most probably the ancient Greek metropolis — was the object of a widespread veneration since it housed an image of the Mother of God “painted by the hands of angels”. Accordingly, it was used to burst into tears when the town was going to face a danger; as far as I know, this is one of the first texts bearing witness to that category of ‘weeping icons’ so widespread in later practice. Wilbrand was told that it was the same image which had

<sup>14</sup> J. Sourdel-Thomine (ed.), *Abû’l-Hasan ‘Ali b. Abî Bakr al-Harawî, mort à Alep en 611/1215. Guide des lieux de pèlerinage*, Damas 1957, pp. 133–134.

<sup>15</sup> N.M. El Cheikh, *Byzantium Viewed by the Arabs*, Cambridge (Mass.) 2004, pp. 63–64.

played a role of protagonist in the legend of the priest Theophilus, the narrative archetype of the story of Faust being often witnessed in Latin collections of Marian miracles since the 11<sup>th</sup> century. Most meaningfully, the text is explicit enough to attest that the icon functioned as a collective symbol of the multicultural population of Tarsus, being composed of Armenians, Greeks, Latins, Jews, Syrians, Arabs, and Turks. As told by the same source, the Islamic communities there had their own cult-place at an angle outside the door of the church, where one of the Prophet's sisters was supposed to be buried<sup>16</sup>.

Such "conglomerations" of cult-spaces and objects were not unusual in the *mélange* society of the Middle Eastern countries. An odd passage in al-Harawī's *Guide to the Holy Places* hints at a venerable tomb of a famous fighter for Islamic faith walled up into the exterior of a Cypriot church; an Arabic inscription read that 'Urwah bin Ṭabit was deceased there during the Ramadan of the 29<sup>th</sup> year after the Hegire (i.e. may 650): unfortunately, we lack any detail about the actual location of the building<sup>17</sup>. Cyprus was also reported to house other important Islamic cult-places, namely the sepulchre of the blessed Umm Haram, who had given birth to the Prophet's servant Anas ibn Malik and had been granted the privilege to be one of the first Muslim martyrs, since she was supposed to have died during Muhawiya's expedition against the island in 647 A.D.<sup>18</sup>. In our days the tomb of Umm Haram is said to be preserved within the tekke of Hala Sultan on the shore of the Salt Lake near Larnaka, which is first witnessed in 18<sup>th</sup> century documents (Pl. XXVIII, 2). Previous sources included only generic references to this cult-place, as witnessed by al-Baladhurī's account in his history of the Islamic conquests, dating from the 9<sup>th</sup> century: the Arab historian writes that Umm Haram was buried on the spot where she had fallen off her mule, without adding any detail about the exact location of the tomb; nonetheless, he suggests that there was an enduring cult-phenomenon around the building, being known by local people as the sepulchre of the «honest woman». In the 14<sup>th</sup>-century the historian Ibn al-'Attar reaffirms that the Cypriots still worshipped Umm Haram's burial

<sup>16</sup> Wilbrand of Oldenburg, *Itinerarium Terrae Sanctae*, chap. 1, 19, ed. S. De Sandoli, *Itinera Hierosolymitana cruceSIGNATORUM (saec. XII–XIII)*, Jerusalem 1979–1984, vol. III, p. 220. Cf. P. Halfter, *Eine Beschreibung Kilikiens aus westlicher Sicht. Das Itinerarium des Wilbrand von Oldenburg*, in «Oriens Christianus» 85 (2001), pp. 176–203, esp. 183–184, who supposes that the cult of the Virgin "painted by angels" was a legacy of the former Byzantine period of Cilician history, since Gregorian Armenians were hostile to cult-images; nonetheless, other miraculous icons, such as that in Korykos and another one in Anazarbo, are mentioned in Medieval sources: cf. M. Bacci, *Il pennello dell'Evangelista. Storia delle immagini sacre attribuite a san Luca*, Pisa 1998, pp. 206–207.

<sup>17</sup> Sourdel-Thomine, *Abū'l-Hasan*, p. 126.

<sup>18</sup> The most relevant sources are included in French translation within M.T. Mansouri, *Chypre dans les sources arabes médiévales*, Nicosie 2001, pp. 21 (Ibn Khayyat and al-Baladhuri, 9<sup>th</sup> c.), and 59 (Ibn al-'Attar, 14<sup>th</sup> c.); cf. also al-Harawī, ed. Sourdel-Thomine, *Abū'l-Hasan*, p. 126.

place and considered it to be the tomb of an anonymous “holy woman”. This may be confirmed by a quick reference included in Constantine Porphyrogenetos’s *Περί Θεμάτων*, where mention is made of the tomb of a Muslim lady dead on Cyprus during the first expedition against the island and wrongly identified with one of Caliph Abū Bakr’s daughters<sup>19</sup>.

Although nobody is allowed to see Umm Haram’s tomb in its present location, some old descriptions witness that it is nothing else than a prehistoric monument composed of two vertical and one horizontal stones. Even if the present-day cult-phenomenon probably does not predate the 18<sup>th</sup> century, when, according to the Italian traveller Giovanni Mariti<sup>20</sup>, an itinerant dervish unearthed that dolmen and identified it with the burial place of the holy woman, one is struck by the fact that such an archaic holy place happened to be reused and revitalized after so many centuries. However, other like cases are known from Medieval Cyprus and, most meaningfully, they are known to have been shrines of universal appeal.

A case in point is a Cypro-archaic tomb (Pl. XXIX, 3), dating back to the 7<sup>th</sup> century B.C.<sup>21</sup>, in the area of the ancient town of Salamis-Constantia, which was used as a church in the Lusignan period and was thought to be either the school where Saint Catherine had received her education or the prison where she had been imprisoned by her father Costus, King of Constantia<sup>22</sup>. In this small cult-place both local believers and foreign pilgrims were accustomed to bring ex votos

<sup>19</sup> The basic study on the shrine is that by Ai. Chr. Aristeidou, *Ο τεκκές της Χαλά Σουλτάν*, Nicosia 1982. See also C.D. Cobham, *The Story of Umm Haram*, Nicosia 1897; H. Luke, *Cyprus. A Portrait and an Appreciation*, London 1957, pp. 133–135; A.C. Gaziođlu, *The Turks in Cyprus. A Province of the Ottoman Empire (1571–1878)*, Nicosia 1990, pp. 278–280.

<sup>20</sup> G. Mariti, *Viaggi per l’isola di Cipro e per la Soria e Palestina fatti da Giovanni Mariti fiorentino dall’anno MDCCLX al MDCCLXVIII*, Firenze 1769, vol. I, p. 179.

<sup>21</sup> V. Karageorghis, *Excavations in the Necropolis of Salamis*, Nicosia 1967–1978, vol. IV, pp. 11–13; J.-C. Courtois, *Η γεωμετρική εποχή (1050–τέλος του Η’ αιώνας π. Χ.)*, in Th. Papadopoulos (ed.), *Αρχαία Κύπρος*, Nicosia 1997 (‘Ιστορία της Κύπρου. Α’Α’), pp. 287–349, esp. 345; idem, *The Tomb of St Catherine at Salamis*, in «Antiquity» 40 (1966), pp. 45–48.

<sup>22</sup> On the tradition, see S. Lusignano, *Chorografia et brevis historia universale dell’isola de Cipro*, Bologna 1573, ff. 12r e 25r, and idem, *Raccolta di cinque discorsi intitolati Corone, per comprender in se cose appartenenti à gran Re, et à Principi*, Padova 1577, *Corona Lusignana IV (Catalogo di re e imperatori, regine, e imperatrici, con gli figliuoli di quelli, che sono tenuti per santi e beati, sotto a tutte le tre leggi, di natura, di Mosè e del Sacro Evangelio, brevemente raccolti per modo di memoria)*, f. 46v. Archmandrite Kyprianos, *Ιστορία χρονολογική της νήσου Κύπρου*, Venice 1788, p. 353; L. de Mas Latrie, *Histoire de l’île de Chypre sous le règne des princes de la Maison de Lusignan*, Paris 1851, vol. I, pp. 95–96; A. Sakellarios, *Τα κυπριακά*, Athina 1890, II, p. 175. On its origins and meaning, cf. H. Delehay, *Les legendes hagiographiques*, Bruxelles 1955, pp. 54–55; D. Mouriki, *The Cult of Cypriot Saints in Medieval Cyprus as Attested by Church Decorations and Icon Painting*, in A.A.M. Bryer-G.S. Georghallides (eds.), ‘The Sweet Land of Cyprus’. *Papers Given at the Twenty-Fifth Jubilee Spring Symposium of Byzantine Studies*, Birmingham, March 1991, Nicosia 1993, pp. 237–277, esp. 257.

and ask for spiritual benefits<sup>23</sup>; since the Cypriots claimed that Constantia had been the real birthplace of Catherine, they tried to promote that church as a *must* step along the trip to the Holy Land, and pilgrims were then allowed to pin to their garments a token displaying half a wheel (this would have been substituted by an entire wheel only by those going as far as the Sinai monastery<sup>24</sup>). The tomb-chapel is said to have been filled with murals chaotically scattered on its walls and displaying many coats-of-arms left there by Western pilgrims<sup>25</sup>. In the present day, only a small cross sculpted over the door to the inner grave remains as a testimony to the centuries-old use as a Christian cult-place.

Unfortunately no text enables us to understand if the holy place was ruled by the Greek or the Latin clergy, but there are many reasons to think that the local

<sup>23</sup> The tomb of Saint Catherine is increasingly mentioned by Latin pilgrims in the Late Middle Ages: cf. Ludolph di Südheim (1335–1341), ed. F. Deycks, *Ludolphi, rectoris ecclesiae parochialis in Suchem, de itinere Terrae Sanctae liber. Nach alten Handschriften berichtigt herausgegeben*, Stuttgart 1851, p. 33; English anonymous (1344), ed. G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, vol. IV, Quaracchi 1923, pp. 427–460, p. 447; Niccolò da Poggibonsi, *Libro d'oltramare* (1346), ed. A. Lanza-M. Troncarelli, *Pellegrini scrittori. Viaggiatori toscani del Trecento in Terrasanta*, Firenze 1990, p. 151; Leupoldt the Reader (1377), ed. J. Haupt, *Philippi Liber de terra sancta in der deutschen Übersetzung des Augustiner Lesemeisters Leupoldt, vom Jahre 1377*, in «Österreichische Vierteljahrschrift für katholische Theologie» 10 (1871), pp. 511–540, esp. 539; Niccolò de' Martoni (1394–1395), ed. L. Le Grand, *Relation du pèlerinage à Jérusalem de Nicolas de Martoni, notaire italien (1394–1395)*, in «Revue de l'Orient latin» 3 (1895), pp. 566–669, esp. 632–633; Guillebert de Lannoy (1421–1423), ed. Ph. Potvin, *Oeuvres de Ghillebert de Lannoy, voyageur, diplomate et moraliste*, Louvain 1878, pp. 96–97; Steffan von Gumpenberg (1449–1450), in G. Grivaud, *Excerpta Cypria nova*, Nicosie 1990, p. 63; William Wey (1458), ed. G. Williams, *The Itineraries of William Wey fellow of Eton College to Jerusalem, 1458*, London 1858, p. 78; Anselmo Adorno (1470–1471), ed. J. Heers — G. de Groer, *Itinéraire d'Anselme Adorno en Terre Sainte (1470–1471)*, Paris 1978, p. 354; Ulrich Leman (1472–1473), in Grivaud, *Excerpta Cypria nova*, p. 88; Sebastien Mamerot (c. 1472), *ibidem*, p. 90; anonimo francese (1480), *ibidem*, p. 109; Pierre Barbatre (1480), *ibidem*, p. 100; Felix Fabri (1480), in C.D. Cobham, *Excerpta Cypria*, Cambridge 1908, p. 45; Jan Aerts (1481), in Grivaud, *Excerpta Cypria nova*, p. 111; Paul Walther di Guglingen (1482), *ibidem*, p. 113; Francesco Suriano, *Tractatello de le indulgentie de Terra Sancta* (c. 1485), ed. P. Golubovich, *Francesco Suriano. Il Trattato di Terra Santa e dell'Oriente*, Milano 1900, p. 49; Joos Van Ghistele (1482–1483), in Grivaud, *Excerpta Cypria nova*, pp. 120–121; Georges Lengherand (1486), *ibidem*, p. 129; Konrad Grünenberg (1486), *ibidem*, p. 126; Nicolas Le Huen (1487), in Cobham, *Excerpta Cypria*, p. 51; Dietrich von Schachten (1491), in Grivaud, *Excerpta Cypria nova*, p. 134; Reinhard von Bemmberg (1493), *ibidem*, p. 142.

<sup>24</sup> As is first mentioned in 1485 and 1486 by Georges Lengherand (Marquis de Godefroy Ménilglaise, *Voyage de Georges Lengherand, Mayeur de Mons en Haynaut, à Venise, Rome, Jérusalem, Mont Sinā & le Kayre—1485–1486*, Mons 1871, p. 110) and Konrad Grünenberg (ed. Grivaud, *Excerpta Cypria nova*, p. 126).

<sup>25</sup> As witnessed in 1523 by the German pilgrim Philipp von Hagen (ed. L. Conrady, *Vier rheinische Palaestina-Pilgerschriften des XIV. XV. und XVI. Jahrhunderts*, Wiesbaden 1882, pp. 230–289, esp. 278–279).

cult of Saint Catherine was a consequence of the extraordinary success enjoyed by this holy figure in Western Europe during the Late Middle Ages; by the way, some documents witness that Saint Catherine’s cult was especially fostered by the Franciscan House of Famagusta<sup>26</sup>. On the other hand, the Latin Cypriot population is known to have worshipped, honoured and often also appropriated the preexisting holy places of the island: such is the case with the monastery of Stavrovouni, preserving the cross of the Good Thief supposedly left there by the holy Empress Helene; since this most holy shrine was ruled by the Benedictines throughout the Frankish and Venetian period, one is lead to think that the cross worshipped in the close-by Lefkara, see of the Greek Bishop of Amathous, might have been intended as a rival cult-phaenomenon. From time to time the Latin and Greek clergy quarrelled about the authenticity of holy relics and places: in 1340, for example, a fierce debate arouse when the Latins said that the holy cross preserved in the Greek monastery of Tochni was counterfeit<sup>27</sup>. In general, however, the Frankish settlers in Cyprus, as well as in other areas of the former Byzantine Empire, were deeply fascinated by the holy places held by the Greeks.

The area around Famagusta was dotted with small shrines regularly visited and worshipped by both Greek and Latin Cypriots, as well as by pilgrims and seamen. The ‘Madonna della Cava’ church outside the walls, which had been handed down to the Sinai Monastery by Pope John XXII in 1328, was a cave shrine much appreciated by seafarers as it was supposed to protect them against the navigation dangers; the Blessed Virgin associated to that shrine was especially invoked by sailors during the crossing of the Gulf of Antalya, which often proved to be terribly dangerous because of storms and pirate-ships, and according to the 14<sup>th</sup> century pilgrim James of Verona its renown was second only to the Holy Cross of Mount Calvary. As soon as ships anchored in the harbour of Famagusta, the pious devotees went to the cave to hear the liturgy and leave their ex votos, usually candles and wax, but also murals and other works of art<sup>28</sup>.

Rarely described in modern sources, this holy site may be identified with the

<sup>26</sup> Late Medieval pilgrims mention a chapel of Saint Catherine within the church of the Minor Friars, which was said to mark the spot where was originally built the school where the holy martyr had received her education; cf., e.g., an early 15<sup>th</sup> century Spanish anonymous’s *Viaje de Terra Santa*, ed. by J.R. Jones, *Viajeros españoles a Tierra Santa (siglos XVI y XVII)*, Madrid 1998, pp. 109–243, esp. 142.

<sup>27</sup> For the relevant sources and all the previous bibliography on the crosses of Stavrovouni, Lefkara, and Tochni, see M. Bacci, *Vera croce, vero ritratto e vera misura: sugli archetipi bizantini dei culti cristologici del Medioevo occidentale*, in J. Durand-B. Flusin (eds.), *Byzance et les reliques du Christ*, Paris 2004, pp. 223–238, esp. 229–234.

<sup>28</sup> James of Verona, *Liber peregrinationis* [1335], ed. U Monneret de Villard, Rome 1950, p. 17. On the connection with the Sinai Monastery cf. P.W. Edbury, *Famagusta in 1300*, in N. Coureas and J. Riley-Smith (eds.), *Κύπρος και οι σταυροφορίες/Cyprus and the Crusades*, proceedings of a symposium (Nicosia, 6–9 September 1994), Nicosia 1995, pp. 337–353, esp. 344.

underground cave located under the bell-tower of the Greek church entitled to the «Panagia Chrysospiliotissa» (and presently used as a mosque under the name of «Ulu Camii»)<sup>29</sup>. Its shape points to its original function as a grave, probably made in the Hellenistic period and not unlike the tomb located next to the Martinengo Bastion, which was also converted into a church in the Lusignan period<sup>30</sup>. Access to it is still provided by a flight of thirty-six steps, which open into a small room which works as a kind of narthex or vestibule including a rather wide recess which may have been used as a burial-place for such unlucky pilgrims as the «many soldiers from England» mentioned in a mid-14<sup>th</sup> century text<sup>31</sup>. A small opening in the wall was probably meant to enable the crowds to give a look directly into the sanctuary, where the liturgy was being performed. The odd arrangement of the sacred space was probably meant to fit the needs of both Greek and Latin believers. Since the shrine was owned by the Sinai Monastery, we are led to imagine that it was regularly officiated by Greek monks; nonetheless, James of Verona witness that Latin priests were allowed to celebrate Mass, as he himself actually did: it seems rather unlikely, however, that they all celebrated at the same altar.

Some clues as to understand how this shared space worked are provided by the present setting of the chapel, which does not seem to have been considerably altered in the post-Medieval period. The room reserved to the laypeople is that covered with a large dome (Pl. XXIX, 4), which also served as a marker of the holy site from the outside, whereas the space of the clergy is located in the inner and lower room to the east, whose walls have been hollowed out in order to give shape to a series of liturgical structures, including both a small apse and altar (bearing remains of murals) flanked by two smaller niches and a taller niche-chapel with altar, thin brackets on the impost, and a keel-moulded arch (Pl. XXX, 5). Since the latter is provided with decorations which are known from other extant structures within the Latin churches of Famagusta<sup>32</sup>, we can infer that it was used for the Roman Catholic rite, whereas the other recesses can be interpreted as composing a miniaturized Orthodox bema with diminutive prothesis and diakonikon.

<sup>29</sup> This building is scarcely mentioned in scholarly literature: cf. G. Jeffery, *A Description of the Historic Monuments of Cyprus. Studies in the Archaeology and Architecture of the Island*, Nicosia 1918, p. 225; Gunnis, *Historic Cyprus*, pp. 454–455; A. Pavlidis, *Αμμόχωστος, δ. Μνημεία και αξιοθέατα*, in *Μεγάλη Κυπριακή Εγκυκλοπαίδεια*, Nicosia 1985–1996, vol. II, pp. 104–106, esp. 105.

<sup>30</sup> See Th. Mogabgab, *An Unidentified Church in Famagusta*, in *Report of the Department of Antiquities Cyprus*, (1936), p. 96; Th. Mogabgab, *Excavations and Researches in Famagusta, 1937–1939*, in *Report of the Department of Antiquities Cyprus*, (1937–1939), pp. 181–190, esp. 186.

<sup>31</sup> *Itinerarium cuiusdam Anglici* [1344], ed. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica*, p. 447.

<sup>32</sup> Cf. the niche-chapels in Sts. Peter and Paul's (Sinan Pasha Mosque): Ph. Plagnieux and Th. Soulard, *Famagouste. L'église Saint-Pierre Saint-Paul*, in J.-B. de Vaire and Ph. Plagnieux (eds.), *L'art gothique en Chypre*, Paris 2006, pp. 271–285, esp. 281.

A high reputation was also attached to many other cave churches, like that of Agia Napa near Cape Greco, at the south-eastern edge of the island; at least in the 16<sup>th</sup> century it was mentioned as one of most venerated sites on Cyprus<sup>33</sup>. Within the walls of a monastery built in Venetian Renaissance style in the second half of the 15<sup>th</sup> century<sup>34</sup> lays a church marking off the site where, according to tradition, a holy icon of the Virgin Mary had been found by a man who was digging in the ground in order to mark out the foundations of his house (Pl. XXX, 6)<sup>35</sup>. According to a widespread topos of religious folklore, the holy place seems to have also been connected to a spring pouring curative water, now canalized within a fountain including a Roman wild boar's head (Pl. XXXI, 7). The original part of the church is the lower cave (Pl. XXXI, 8), where a bema has been delimited by means of a stone iconostasis including a green marble column from some ruined ancient building; according to the mid-16<sup>th</sup> century description of the Czech pilgrim Oldrich Prefat, this space was owned by the Greek Orthodox and housed the miraculous icon of the Virgin and Child, covered with a golden and silver revetment and located within a niche lit by a lamp<sup>36</sup>.

On the upper level to the west of the bema was built, sometimes in the 14<sup>th</sup> century, a barrel-vaulted chapel intended for the Latin rite, which was officiated by Augustinian Friars in the 16<sup>th</sup> century (Pl. XXXII, 9). As the Czech pilgrim remarked, the church was completely filled with ex votos in the same way as in Italian shrines, i.e. with ostrich's eggs, wooden models of boats, and small painted panels. Of all such decorations is preserved only a late 14<sup>th</sup> century votive mural displaying Westernizing devices on the Eastern wall (Pl. XXXII, 10): in this fragmentary image, delimited by a Gothic border filled with floral ornaments, are still to be recognized Saint Barbara, Saint Lucy, and another crowned female saint, possibly Catherine; even if they are labelled with Greek inscriptions, the figures do exhibit the attributes enabling Latin beholders to identify them, and there is no doubt that St Lucy's cult had been introduced into the Levant by the Crusaders<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> As witnessed by Étienne de Lusignan [Stefano Lusignano], *Description de toute l'isle de Cypre*, Paris 1580, f. 64r.

<sup>34</sup> C. Enlart, *Gothic Art and the Renaissance in Cyprus*, ed. by D. Hunt, London 1987, pp. 317–318, 477–481; Gunnis, *Historic Cyprus*, pp. 189–192; D.D. Triantaphyllopoulos, *Βενετία και Κύπρος: σχέσεις τους στην τέχνη*, in Chr.A. Maltezou (ed.), *Κύπρος-Βενετία. Κοινές ιστορικές τύχες*, proceedings of the symposium (Athens, 1–3 March 2001), Venice 2002, pp. 315–336, esp. 322.

<sup>35</sup> For the legendary traditions of Agia Napa, see P. Papageorgiou, *The History of Ayia Napa*, Ayia Napa 2001; G. der Parthog, *Byzantine and Medieval Cyprus*, Nicosia 1995, pp. 239–240. On the area of Agia Napa, which is dotted with caves, grottos, and ancient tombs, cf. S. Hadjisavvas, *Agia Napa. Excavations at Makronisos and the Archaeology of the Region*, Nicosia 1997.

<sup>36</sup> Oldrich Prefat's description, dating back to 1546, is included in Greek translation within A. Pavlidis (ed.), *Η Κύπρος ανά τους αιώνες μέσα από τα κείμενα ξένων επισκεπτών της*, Nicosia 1993, vol. I, p. 302.

<sup>37</sup> An interesting parallel is the mural painting with St Lucy in the Panagia tou Kastrou in

One wonders what was the exact function of this chapel in relation to the sacred space as a whole. Was it supposed to be a separate space where the Latins were allowed to make their devotions without mingling with the Greeks? Should we think that they were not permitted to light candles and offer wax *ex-votos* within the most sacred part of the shrine? I don't think that this can make sense within the mixed society of Lusignan Cyprus, and, more generally, of Eastern Mediterranean countries. Major cult phenomena were usually shared by both Greeks and Latins, and we could easily add many supplementary examples. We could also mention other Latin chapels adjoining Orthodox shrines, like those in Saint Erakleidi's monastery in Kalopanagiotis or the Panagia Angeloktistos in Kiti<sup>38</sup>. But, as far as I know, none of them is arranged in the exact way as in Ayia Napa, where a window opens directly onto the bema (Pl. XXXII, 9). Through this window, at least when it was not covered with veils, Latin believers enjoyed a privileged view of the liturgical rite, and obtained to be even physically closer to the most sacred part of the sacred space. Archaeological excavations will perhaps reveal that such desire for proximity to the holy was shared by both the living and the dead.

In sum, we have seen that, at least in some special cases, there existed some holy places which proved to be appealing to men and women of different creeds living next to each other in the same territory. This could be due either to the respect universally paid to distinguished and famous holy figures within their burial places, or to the charisma attributed to those fragments of the natural environment which were credited to be invested with exceptional curative and thaumaturgic powers. In any case, the wide success of such mixed holy places was a consequence of their power to meet universal and primary requirements, since the spiritual and even more the material benefits that believers expected to obtain in such shrines seemed to them so valuable and indispensable that they had no scruples about worshipping them, regardless of the fact that they belonged to other religious and cultural traditions. Let me end this paper with a final example from 14<sup>th</sup> century Constantinople: even if three-dimensional sculpture was usually condemned by the Orthodox tradition, the population of Constantinople didn't object to visit a Latin church in the Venetian quarter near the Basilike Market which preserved a wooden crucifix sculpted in the round; as we are informed by an anonymous Russian pilgrim<sup>39</sup>, it was highly appreciated by believers suffering from teeth-ache, who recovered from their illness as soon as they touched its protruding nails.

---

Rhodes: cf. M. Acheimastou-Potamianou, *Η εκκλησία της Παναγίας του Κάστρου της Ρόδου*, in «Αρχαιολογικόν Δελτίον», 23 (1968), Μελέτες, pp. 221–283, esp. 267–268; I. Kollias, *Η μεσαιωνική πόλη της Ρόδου και το Παλάτι του Μεγάλου Μαγίστρου*, Athens 1994, p. 117.

<sup>38</sup> Jeffery, *A Description*, p. 186; A.W. Carr, *Byzantines and Italians on Cyprus: Images from Art*, *Dumbarton Oaks Papers* 49 (1995), 339–57, in part. 345–46 nota 41.

<sup>39</sup> See the 14<sup>th</sup> century Russian anonymous' *Description of Constantinople*, ed. G.P. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Washington, D.C., 1984, p. 151, and the commentary on pp. 355–356.

## «Смешанные» святилища поздневизантийского периода

Микеле Баччи (Университет Сиены, Италия)

В статье исследуется культовое использование святых мест последователями трех авраамических религий в Средние века. Общее почитание горы Синай, Храмовой горы в Иерусалиме, Масличной горы, гробниц патриархов в Хевроне и др. известно давно (о чем прекрасно сказано, в том числе, в известной серии работ Л.А. Белляева о назначении реликвий Святой Земли и других трудах, методически повлиявших на мое исследование). Но разные конфессии почитали и малоизвестные *loca sancta* вне Святой Земли, типа мелькитского монастыря Богородицы в Сайднайя под Дамаском, куда с XII в. христиан, мусульман и даже иудеев привлекала уже не сакральная топография, а популярный священный образ (т.н. «Воплощенная» (Incarnated) икона).

Материал статьи — скромные святилища культурно неоднородных сообществ средневекового Леванта, например, маленький *масджид* (турецкое название *Hazreti Ömer türbesi*, греч. *Ἅγιοι Φανέντες*) на побережье к востоку от Kerynia, построенный, как считают, после захвата турками Кипра (1570/71 г.) на том месте, где Омар, воин полководца Муавии, пал со своими соратниками в 648/9 г. при первом вторжении арабов (цвет. табл. XXVIII, 1). Внешне он похож на сотни почитаемых гробниц *гази*, но его почитают и посещают (не позднее чем с начала XX в.) жители острова, говорящие по-гречески. Феномен религиозного синкретизма в турецкий период хорошо известен. Часто отмечалось, что в религиозных обычаях турок и греков Леванта много общего. Швейцарский паломник Peter Villinger, посетив Кандию в 1565 г., писал, что нетерпимость лютеран к иконопочитанию повергает православных в ужас, и они предпочитают им турок: «ведь турки ...не мешают молиться, поститься и молиться, почитать святых и их образа. Напротив, они и сами почитают молитвой и постом наших святых, особенно святых Георгия и Иоанна Евангелиста в Азии, а в Египте сарацины поклоняются святому Антонию».

Религиозная политика Османской империи была терпимой уже в последние века Византии, которая стала «плавильным котлом религиозно-культурной метисации». Дервиши (Mevlana, Hadji Bektash, Bedreddin) не избегали мест христианского богослужения и распространяли идеи, горячо воспринимавшиеся как мусульманами, так и христианами; христиане Анатолии иногда посещали собрания дервишей и почитали их гробницы. В Конье монастырь св. Платона (Eflatun) располагался рядом с Большой мечетью, и в него приходили как паломники-греки, так и турки: монах и дервиш обладали сходным престижем. На тимуридской миниатюре XV в. изображена беседа странствующего дервиша с группой длиннородных монахов в монастыре среди висящих лампад и иконных композиций.

Особенно почитались места погребений представителей обеих религий. В Diviğiđи странствующий дервиш описал (нач. XIII в.) пещерный комплекс, где помещались и мечеть, и церковь; из них попадали в погребальную камеру с мумифицированными останками, в которых видели раннехристианских мучеников или воинов второго халифа Омара Бен аль-Хаттаба. Обычно причиной почитания бывала вера в особые возможности места: помощь в вызывании дождя, отвращение опасности и т.п. Согласно арабским источникам, древнейшую исламскую святы-

ню Константинополя — купольный масджид или маленькую мечеть у стены, где спутник Пророка полководец Abū Anṣarī al-Anṣarī был погребен при осаде города в 668–669 гг., во время засух активно посещали византийцы.

Христианские и исламские святилища часто были едины. Вильбранд из Олденбурга (1211–1212) пишет, что в Тарсе (Киликия) собор Петра и Софии обладал «ангелописным» образом Богородицы, лившим слезы в моменты опасности для города. Образ почитали армяне, греки, католики, сирийцы, арабы, турки и иудеи, хотя мусульмане имели и собственное святое место (снаружи здания почитали могилу одной из сестер Пророка).

«Конгломератные святыни» обычны для Ближнего Востока. Аль-Хавари в «Хождении по Святым местам» описал гробницу воина Ислама с арабским текстом внутри церкви на Кипре («Урвах бин Табит упокоился в рамадан 29 года Хиджры» (май 650 г.). Там известны и другие святыни мусульман. Гробницу Умм Харамы (цвет. табл. XXVIII, 2), матери слуги Пророка Анас бин Малика и одной из первых мучениц Ислама (умерла во время рейда Муавии на остров в 647 г.) внутри *текие* Hala Sultan на берегу Соленого озера под Ларнакой почитают по крайней мере с IX в. (al-Baladhurī, «История побед Ислама»). О ней пишет Константин Багрянородный в сочинении *Περὶ θεμάτων* как о могиле мусульманки, неверно почитаемой дочерью халифа Абу Бакри, а в XIV в. Ibn al-‘Attar, назвал ее «могилой неизвестной святой». Эта гробница ничто иное, как памятник доистории, дольмен, очищенный от земли дервишами (по сведениям путешественника Джованни Марити). Такие случаи на Кипре не единичны, и почитание их всегда общее. Гробницу VII в. до н.э. у Саламиса (Константины) (цвет. табл. XXIX, 3) использовали как церковь с эпохи Лузиньянов, почитая как «школу св. Екатерины» или ее тюрьму; Константину объявили местом рождения св. Екатерины, а церковь включили в список «обязательного посещения» для паломников, следующих в Святую Землю (они получали право носить значок в виде половины колеса, который меняли на целое, достигнув монастыря на Синае). Местные жители и паломники, оставлявшие вотивы, покрыли граффити все стены. Св. Екатерина почиталась францисканцами в Фамагусте, и, хотя латиняне и греки взаимно оспаривали аутентичность реликвий, в целом «франки» очень серьезно относились к местным, греческим, святыням. Окрестности Фамагусты усеяли мелкие святилища, где идут регулярные православные и католические богослужения для местных жителей, моряков и паломников. Моряки почитали пещерный храм «Madonna della Cava», переданный (1328) монастырю св. Екатерины на Синае папой Иоанном XXII, второй после Животворящего Креста реликвией христианства, обязательно посещая его по прибытии в Фамагусту. Этот храм — пещера под колокольной церкви *Panagia Chrysospilotissa*, сейчас используемой как мечеть Улу Джамии (изначально, возможно, гробница эллинистического периода). Обычно в ней служили греческие монахи, но Якоб из Вероны (XIV в.) указывает, что служились и мессы (вероятно, на разных алтарях). Зал для мирян находится под куполом (цвет. табл. XXIX, 4), выраженным снаружи, а святилище — в нижней внутренней комнате к востоку; в ее стенах вырублен ряд помещений со следами росписи (цвет. табл. XXX, 5), которая указывает на использование одного как католической, а других как миниатюрных, но с выраженными алтарными компартиментом, православных церквей.

Высоко почитались и пещерные храмы Agia Napa у мыса Гресо (юго-восточная оконечность острова). Внутри монастыря стоит церковь на месте обретения иконы Девы Марии (цвет. табл. XXX, 6), вблизи источника с целительной водой, сейчас текущей из фонтана с головой вепря древнеримской работы (цвет. табл. XXXI, 7). В пещере (цвет. табл. XXXI, 8) вима оформлена каменным иконостасом с мраморными колоннами (*spolia* античного храма). Паломник из Чехии, Олдрих Префат (середина XVI в.) сообщает, что церковь была православной и владела чудотворной иконой Богородицы с младенцем, в золотых и серебряных ризах. В верхнем уровне была устроена сводчатая капелла для католического богослужения братьев-августинцев (цвет. табл. XXXII, 9). Храм был полон вотивов, как любой храм Италии (яйца страуса, модели судов, иконы) с греческими надписями, но западной иконографией (цвет. табл. XXXII, 10). Хотя случаев совместного использования святилищ православными и католиками много (монастырь св. Erakleidios’а в Kalopanagiotis; Panagia Angeloktistos в Kiti) но нигде, кроме Agia Napa, нет окна прямо в виму (цвет. табл. XXXII, 9), сквозь которое католики могли видеть литургию, находясь вблизи алтаря.

Итак, святые места, равно почитаемые живущими бок о бок носителями разных вероисповеданий, существуют. Они уважаемы как погребения тех, кто известен святостью; как чудесные явления природы; как особые точки, наделенные даром исцеления и защиты. Популярность таких святилищ коренится в универсальности базовых потребностей: духовная и материальная помощь, ожидаемая от них, представлялась столь ценной, что при поклонении пренебрегали их принадлежностью иной культурно-религиозной традиции. Так, в Константинополе XIV в., где трехмерная скульптура отвергалась, жители охотно посещали католическую церковь Венецианского квартала у Рыночной базилики, где хранили скульптурное деревянное Распятие: согласно Анонимному паломнику, его высоко почитали верующие, страдавшие зубной болью.



## Instead of the Epilogue

Oleg Grabar

*Institute for Advanced Studies, Princeton, USA*

Some ten years ago, shortly after I had met Leonid Beliaev, I became impressed by the breadth of his interests as much as by the depth of his knowledge of archaeological evidence from Russia and the territories around it. We talked several times about the ways and times in which artistic themes and ideas from the Islamic world penetrated into the culture of medieval and pre-modern Russia. Much has been written on this subject since V.V. Stasiov's monumental «Ornement slave et oriental»<sup>1</sup> which reflected a typical for the time confusion between «oriental» and «slavic» and whose continuation into twentieth century theoretical considerations found a fertile terrain in various forms of Eurasian definitions of Russian culture. Our conversations, as I recall them, always expressed some distrust, at times mixed with affection, toward imaginative theories and Beliaev more than I always felt that concrete information must be established before theories are developed. These conversations led eventually to a long article by L.A. Beliaev and A. Chernetsov, «The Eastern contribution to medieval Russian culture»<sup>2</sup>. Neither I nor, to my knowledge, Beliaev returned to these topics, but, through continuing thinking about the logic of history and of art and through occasional encounters with concrete documents of various sorts, the question of the relationship between Russian and related arts and cultures and the vast world extending from the Tarim basin in Central Asia to the Mediterranean and the Black Sea never ceased to concern me, at least from afar.

Leonid Beliaev and I did not have the opportunity to discuss these matters again and other research and writing projects took over our professional lives. But I thought of using this celebration of Beliaev's life and work to introduce a few general methodological ideas on how to imagine and construct the artistic relationship between two enormous geographical and cultural areas which had been

---

<sup>1</sup> St. Petersburg, 1877.

<sup>2</sup> Muqarnas. 1999. № 16. P. 97–124.

for centuries in contact with each other. My hope is that such ideas may prompt a new generation of students and scholars to investigate a problem our generation left aside.

There are, I suggest, three approaches to the topic. The first one, the most commonly utilized, is historical and deals with the reception of formal or even iconographic devices. It posits that during key periods — Kievan Rus, domination by the Mongol Horde, post-Mongol principalities, and eventually Moscovite tsardom — there existed constant but different patterns of artistic or technical impact from the Muslim world on Russian taste and creativity. At times, the existence of a single object, the «hat of Monomakh» for instance, dominates the discussion, even though the object itself could have been an accidental occurrence. At other times, whole sets of ornamental designs are taken over and copied locally. Or else, as with official court and church textiles, consistent preference is given to items made in the Muslim world. Each one of these various forms of impact has its own social and esthetic implications, but the important point is that these implications vary according to the time of their occurrence.

A second approach is geographical. The location of what became Russian and Ukrainian lands within Eurasia has given these lands certain advantages for all sorts of exchanges of goods. Thanks to several north-south rivers across relatively flat lands, movements of goods and of taste were carried in both directions. The results of these movements affected the Scandinavian world in the early Middle Ages and are visible in the clothing of men and women in thirteenth century painting from Abbasid Iraq. These movements involved and affected semi-nomadic kingdoms like those of the southern steppes, settled states like those of the Bulgars along the Volga, or Christian principalities, but, there or at the two receiving ends of the Baltic or of the Near and Middle East, the primary impact of these movements seems to have been in wealth and in behavior more than in art.

The third approach is formal. It affects primarily ornament, that is to say forms that do not possess an immediate external referent. The creativity of the Islamic world throughout its history has given primary importance to the elaboration of geometric or vegetal patterns without many popular arts. Their discussion may often be less one of establishing influences than of explaining how different times and different places could come up with comparable results. This third approach is fraught with logical traps, but it does deal with universal visual problems, whereas the first two tend to be restricted to specific places and times. All three do belong to humanistic research.

In dedicating these simple remarks to Leonid Beliaev, I wanted to reflect on how much his work has made me think about the broader issues of our common profession and I hope that they can be of use to new generations of scholars.

## Вместо заключения

Олег Грабар

(*Institute for Advanced Studies, Princeton, USA*)

Более 10 лет назад, в Принстоне, в пору наших дискуссий с редактором этого Сборника, мы не раз касались вопросов о путях и периодах проникновения художественных мотивов и идей из мира ислама в культуру Руси и в средневековье, и в начале Нового времени. Этой проблеме, конечно, уделялось много внимания со времен знаменитого труда В.В. Стасова «Славянский и восточный орнамент по рукописям от IV до XIX века» (СПб, 1877). Он отражал типичную для того времени путаницу в понятиях «ориентальный» и «славянский», но в XX веке его теоретические обоснования продолжили развитие и стали плодородной почвой для разных форм трактовки русской культуры как «евразийской».

В наших беседах, сколько помнится, всегда выражалось известное недоверие (временами смешанное с возмущением) по отношению к необоснованному теоретизированию. Мы считали, что время для разработки обоснованной теории еще не пришло, и сегодня накопление конкретной информации важнее, чем ее интерпретация (Л.А. Беляев держался в этом отношении более жестко, чем я сам). В конце-концов эти беседы привели к публикации большой статьи Л.А. Беляева и В.В. Чернецова в ежегоднике «Мукарнас» (*The Eastern Contribution to Medieval Russian Culture* // *Muqarnas* 16 (1999), pp. 97-124). Нам не представилось более возможности обсудить эти темы столь же детально (жизнь специалиста часто увлекает его в новые исследовательские и публикационные проекты), но мы оба продолжали размышлять над логикой развития истории и искусства, опираясь на попадавшие в поле нашего зрения конкретные источники разного рода по проблеме взаимоотношений Руси с необъятным миром, простиравшимся от реки Тарим в Китае до Черного и Средиземного морей. В этом сборнике мне захотелось высказать несколько общих методологических соображений относительно того, как следует представлять и реконструировать художественные взаимосвязи между двумя гигантскими культурно-географическими зонами, которые веками контактировали друг с другом.

Предлагаю здесь три возможных подхода. Первый (обычно его и используют) — исторический, имеющий дело с рецепцией формальных или даже

иконографических механизмов. Согласно ему, в течение главных периодов развития — эпохи Киевской Руси, периода монгольского владычества, послемонгольских удельных княжеств и, в конце концов, Московского царства — существовали устойчивые, хотя и разные модели художественного или технологического воздействия исламского мира на формирование художественного вкуса, стиля и творчества на Руси в целом. Иногда такая дискуссия сосредоточена вокруг одного-единственного объекта (хотя сам объект может быть в рамках изучаемой культуры вполне случайным), как например, «шапка Мономаха». В других случаях, напротив, копировались и усваивались целые системы орнаментальных композиций, и даже более того — как, например, в случаях с официальными придворными и церковными тканями, — когда устойчивое предпочтение отдавалось именно изготовленным в исламском мире. Каждая из этих форм взаимодействия развивалась в собственных общественных и эстетических рамках, но важно, что эти особенности видоизменяются в зависимости от времени.

Второй подход — географический. Географическое расположение территорий, на которых в будущем возникнет Россия и Украина, внутри Евразии давало этим землям ощутимое преимущество для развития всех форм обмена товарами. Благодаря нескольким рекам, текущим в направлении север-юг по сравнительно ровным территориям, поток товаров и представлений о «моде» тек в обоих направлениях. В итоге этот поток повлиял на мир Скандинавии эпохи раннего Средневековья, отразившись и в мужской, и в женской одежде — мода, которую хорошо демонстрирует нам живопись аббасидского Ирака тринадцатого века. Эти потоки достигли и оказали влияние на полукочевые государства южных степей, оседлые страны, подобные Волжской Болгарии, и христианские княжества. Однако и там, и в двух крайних точках этого движения, на Балтике и на Ближнем и Среднем Востоке, основным результатом взаимодействия видятся не столько перемены в искусстве, сколько рост благосостояния и трансформация обычаев.

Третий подход — формальный. Он касается, прежде всего, орнаментики — формы, которая сама по себе не требует непосредственного истолкования. В творчестве исламского мира на всех этапах его истории первенствующее значение всегда придавалось разработке изысканного геометрического или растительного орнамента за счет других распространенных видов искусства. Его изучение не столь важно для установления взаимовлияний, сколько для понимания того, как в разное время и в разных местах художники приходили к сходным результатам. И хотя этот третий подход изобилует логическими ловушками — именно он позволяет работать с универсальными, всеобщими проблемами визуального искусства, в то время как два первых обычно привязаны к конкретному времени и месту. Впрочем, все три остаются в сфере гуманитарного знания.

Надеюсь, что подобные мысли смогут подвигнуть новое поколение студентов и ученых к вторжению в те проблемные области, мимо которых прошло наше поколение.

## Список сокращений

- АН – Архитектурное наследство  
АО – Археологические открытия  
ВВ – Византийский временник  
ВДИ – Вестник древней истории  
ВИД – Вспомогательные исторические дисциплины  
ГАИМК – Государственная Академия истории материальной культуры  
ГИКЗ «Московский Кремль» - Государственный историко-культурный заповедник «Московский Кремль»  
ГИМ – Государственный Исторический музей  
ГРМ – Государственный Русский музей  
ГТГ - Государственная Третьяковская галерея  
ЗАНО – Записки археологического нумизматического общества  
ЗИНУ – Записки Императорского Новороссийского университета  
ЗООИД – Записки Одесского общества истории и древностей  
ЗОРСА – Записки Отделения русской и славянской археологии Русского Археологического общества  
ЗРВИ – Сборник радова. Византолошки институт  
ИАК – Известия Императорской Археологической комиссии  
ИИМК – Институт истории материальной культуры РАН  
КБН – Корпус Боспорских надписей  
КСИА – Краткие сообщения Института археологии  
МАО – Московское археологическое общество  
МАР – Материалы по археологии России  
МИА – Материалы и исследования по археологии СССР  
НИАБ в г. Гродно – Национальный исторический архив Беларуси в г. Гродно.  
НАНУ – Национальная Академия наук Украины  
НГОМЗ – Новгородский государственный объединенный музей-заповедник  
НЗХТ – Национальный заповедник «Херсонес Таврический»  
НМИУ – Национальный музей истории Украины  
ОАК – Отчеты Археологической комиссии  
ОПИ ГИМ – Отдел письменных источников ГИМ  
ОР РНБ – Отдел рукописей Российской национальной библиотеки  
ОРЯС ИАН – Отделение русского языка и словесности Императорской Академии наук  
ПА – Полесский архив Института славяноведения РАН  
ПВЛ – Повесть временных лет  
ПГОИАХМЗ – Псковский государственный объединенный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник  
ПОИАК – Петровское общество исследователей Астраханского края  
ПСРЛ – Полное собрание русских летописей  
ПФА РАН – Петербургский филиал архива РАН  
РА – Российская археология  
РАО – Русское Археологическое общество  
РАИК – Русский Археологический институт в Константинополе

- РГНФ – Российский гуманитарный научный фонд  
РЯМЗ – Ростовско-Ярославский музей-заповедник  
СА – Советская археология  
САИ – Свод археологических источников  
СД – Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995-1999-2004.  
СМИЗО – Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды  
ССАВСК – Сборник статей по археологии и византиноведению, издаваемый семинарием им. Н.П. Кондакова  
ЧИОНЛ – Чтения в Историческом Обществе Нестора-летописца  
ФА РАН – Филиал архива РАН  
ХИФО – Харьковское историко-филологическое общество  
ЮТАКЭ – Южно-Туркменистанская археологическая комплексная экспедиция, Ашхабад  
BZ – Byzantische Zeitschrift  
DOP – Dumburton Oaks Papers  
LPNP – Památníku Národního písemnictví v Praze

# Содержание

<i>Л.А. Беляев</i> <i>De archeologia abrahamica</i> .....	5
<i>Robert Fradkin</i> Did Abraham Speak Hebrew? .....	29
<i>Yoram Tsafirir</i> The Landscape of Byzantine Jerusalem around 600 CE .....	37
<i>С.В. Кашаев, Н.В. Кашовская</i> Иудейская диаспора на Боспоре по данным археологии .....	55
<i>О.В. Белова</i> Еврейский некрополь: от мифологии к «фольклорной археологии» .....	79
<i>И.Л. Кызласова</i> Н.П. Кондаков и А.С. Уваров (по материалам переписки) .....	93
<i>Thomas Dale</i> Reading the Stones of Venice: Material and Functions of the San Marco Pulpits .....	115
<i>А.М. Лидов</i> «Русский бог». О почитании образа св. Николая в Древней Руси .....	135
<i>В.Я. Петрухин, Т.А. Пушкина</i> Новые данные о процессе христианизации Древнерусского государства .....	157
<i>В.В. Мурашева</i> Крест-мошевик из Гнездова .....	169
<i>Г.Ю. Ивакин, О.М. Иоаннисян</i> Десятинная церковь в Киеве: «старый взгляд» в новом освещении (предварительные результаты раскопок 2005–2007 гг.) .....	179
<i>Д.Д. Ёлшин, А.А. Евдокимова</i> Плинфа с греческими клеймами из раскопок Десятинной церкви в Киеве .....	203
<i>Robert Ousterhout</i> The Byzantine Contribution to Early Russian Architecture .....	213
<i>А.Е. Мусин</i> Паломничество в Древней Руси: исторические концепции и археологические реалии .....	231

<i>Е.И. Архипова</i> Каменные иконки Южной Руси: утраты и приобретения.....	273
<i>А.А. Пескова</i> Традиции изображения святых на византийских крестах-реликвариях.....	285
<i>Danica &amp; Marko Popovic'</i> An example of anchoritic monasticism in the Balkans: the monastery complex at Kaludra near Berane.....	313
<i>Н.Ю. Вишневецкая</i> Глазурованное блюдо X в. из Самарканда с изображением рыб.....	333
<i>Э.Д. Зиливинская</i> Золотая Орда как архитектурная провинция ислама: мечети Среднего и Нижнего Поволжья, Северного Кавказа и Крыма.....	343
<i>А.Г. Ситдииков, З.Г. Шакиров</i> Надписное надгробие XVII в. из раскопок Казанского кремля.....	385
<i>М.Г. Крамаровский</i> Религиозные общины в истории и культуре Солхата XIII–XIV вв. ....	395
<i>Michele Vacca</i> “Mixed” Shrines in the Late Byzantine Period.....	433
<i>Oleg Grabar</i> Instead of the Epilogue.....	449
Список сокращений.....	453

*Научное издание*

## ARCHEOLOGIA ABRAHAMICA

Исследования в области археологии  
и художественной традиции  
иудаизма, христианства и ислама

Компьютерная верстка *С. Хос*

Оформление *А. Беляевой*

Институт археологии РАН

117036, Москва, ул. Дм. Ульянова, 19

Формат 70×100<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бум. офсетная. Печать офсетная.  
28,5 п.л. Тираж 500 экз.

