

ИСТОРИЯ



К.Е. Балдин

Доктор исторических наук, профессор,
заведующий кафедрой истории России
ФГБОУ ВПО «Ивановский государственный университет»

Источники личного происхождения о русском православном паломничестве конца XIX – начала XX в.

В статье анализируются мемуары, посвященные русскому православному паломничеству на Ближний Восток рубежа XIX и XX в. Автор дает внешнюю и внутреннюю критику источников личного происхождения, обращая внимание на социально-психологическую категорию «другого» («чужого»), которая так или иначе присутствует в анализируемых воспоминаниях и касается чуждой этно-конфессиональной и культурной среды, в которую попадали паломники во время путешествий по святым местам. Также автор рассматривает слухи и страхи, характерные для паломнической среды.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, православное паломничество, паломнические мемуары, православие на Ближнем Востоке, Османская империя, Палестина, Афон, Императорское Православное Палестинское Общество, российское духовенство, слухи, страхи.

Издававшиеся в России во второй половине XIX – начале XX в. официальные церковные периодические издания, носившие стандартное название «Епархиальные ведомости» представляют собой пока не до конца оцененный исследователями источник фактических данных по истории Русской Православной Церкви и по другим смежным проблемам истории позднеимперской России. Здесь содержатся делопроизводственные материалы относительно назначения, увольнения, перемещения и награждения провинциальных клириков. На страницах тех же повременных изданий присутствует церковная публицистика, в таких публикациях обсуждаются проблемы общецерковной, епархиальной и приходской жизни, религиозного

образования, борьбы со старообрядцами и сектантами. В неофициальной части «Епархиальных ведомостей» встречаются и источники личного происхождения. Иногда это были бесхитростные заметки сельских священников, повествовавших о повседневных приходских делах. Гораздо реже присутствуют в этих периодических органах дневники и воспоминания тех, кто совершил дальнее паломничество за рубеж - в Палестину или на Афон.

В данной публикации проанализированы шесть различных источников личного происхождения. Все авторы их служили в северных епархиях Европейской России – Архангельской, Олонецкой и Вятской. По времени их путешествий и публикации путевых записок эти источники тоже сравнимы:

мемуаристы совершили свои паломнические поездки либо в последнее десятилетие XIX в., либо в начале XX столетия до Первой мировой войны.

Авторы анализируемых нами источников личного происхождения принадлежали к духовному сословию, однако, занимали разные ступени на иерархической лестнице Русской Православной Церкви, различным был и уровень их образования, ширина профессионального и общекультурного кругозора. Анализ биографических данных авторов начнем с тех, кто получил впоследствии достаточно широкую известность в истории церкви.

Евгений Александрович Мерцалов происходил из семьи диакона, родился в 1857 г. в Тульской губернии, окончил в 1876 г. Тульскую духовную семинарию, некоторое время работал надзирателем в духовном училище в г. Ефремов Тульской губернии. В 1883 г. он был рукоположен в сан священника, но, овдовев, поступил в Московскую духовную академию, курс обучения в которой завершил в 1895 г. Сразу после этого о. Евгений был определен на службу в Олонецкое духовное училище (г. Петрозаводск), Находясь именно на этой должности, он совершил летом 1899 г. паломничество в Святую землю, впечатления от которого изложил в опубликованном дневнике.

Дальнейшая его карьера довольно быстро развивалась по восходящей линии. Трамплином для этого стало пострижение в монахи в 1901 г. (при этом он сохранил свое мирское имя), после чего он был назначен инспектором семинарии, а в 1902 г. – ректором в сане архимандрита. В 1903 г. он был переведен в Тверь также ректором местной семинарии, а в 1907 г. хиротонисан во епископа Муромского Владимирской епархии. В 1912 г. владыка Евгений стал епископом Юрьевским в той же епархии, а в 1919 г. был назначен епископом Олонецким и Петрозаводским. Скончался он в 1920 г. [4].

Другой представитель российского епископата среди рассматриваемых нами

мемуаристов – Александр Иванович Трапицын, сохранивший, как и Е.А. Мерцалов, свое имя при переходе из белого духовенство в черное. Он родился в 1862 г. в семье диакона в с. Волма Вятского уезда Вятской губернии. Учился Александр сначала в Вятском духовном училище, а потом в семинарии г. Вятки. Окончив последнюю в числе самых лучших учеников, он отправился учиться в Казань, где в 1888 г. закончил духовную академию. В следующем году после рукоположения он стал священником в одной из церквей Вятки и одновременно – законоучителем в Вятском женском епархиальном училище. С 1893 г. он уже преподавал Закон Божий в реальном училище того же губернского города и в следующем году совершил паломничество в Палестину, описанное в его мемуарах.

В 1897 г. о. Александра перевели на работу инспектором в Вятскую духовную семинарию, где он был пострижен в монашество. После этого довольно скоро духовное начальство назначило его ректором семинарии. Тот же пост он занимал с 1901 г. уже в Калужской духовной семинарии, получив сан архимандрита. В 1904 г. состоялась хиротония его во епископа Муромского, с 1907 г. он стал епископом Юрьевским. В 1912 г. епископ Александр был назначен епархиальным владыкой и до 1921 г. занимал кафедру Вологодскую и Тотемскую. На некоторое время он ушел за штат от управления епархией, но, тем не менее, в 1923 г. был арестован новой властью по обвинению в «контрреволюционной агитации», приговорен к 6 месяцам принудительных работ. После освобождения его назначили сначала епископом Ульяновским (Симбирским), а потом Крымским. В 1928 г. был возведен в сан архиепископа и возглавил Самарскую епархию. Через некоторое время назначен епископом Пугачевским, в 1937 г. снова арестован, и на этот раз приговорен по сфабрикованным обвинениям к высшей мере наказания, расстрелян в 1938 г. В 2000 г. архиепископ

Александр был канонизирован Собором Русской Православной Церкви как священномученик [1].

Еще одним автором мемуаров являлся игумен Никандр (Чуватин). Его биографические данные выглядят довольно скупо в сравнении с информацией о двух предыдущих паломниках – будущих епископах. Монашеский постриг он принял в Соловецком монастыре в 1872 г., через 4 года он был рукоположен в иеромонаха и затем назначен ризничим в той же обители. В 1886 г. ему дали ответственное и сложное поручение – возродить Печенгский монастырь. Благодаря о. Никандру он в очень короткое время стал важным духовным центром Кольского полуострова.

Учитывая административные способности о. Никандра, духовное начальство отправило его с Крайнего Севера на юг, где он был поставлен настоятелем Георгиевского монастыря в Балаклаве – одной из старейших в России христианских обителей. Здесь он с большим размахом сумел организовать в 1891 г. празднование тысячелетия этого монастыря. Этот духовный центр стал хорошо известен всей России после того, как его посетила в 1898 г. императорская чета – Николай II и Александра Федоровна.

В 1899 г. игумен Никандр оставил настоятельскую должность по состоянию здоровья и удалился в Соловецкий монастырь, откуда в 1906-1907 гг. «ходил» в Святую землю. В 1909 г. он скончался в возрасте 70 лет и погребен на кладбище Соловецкого монастыря [7; 8].

Еще меньше известно о таком авторе-паломнике как Николай Григорьевич Гусев. Нам удалось установить, что он работал преподавателем Вятского женского епархиального училища в начале XX в. Он являлся одним из функционеров Вятского отдела Императорского Православного Палестинского Общества (ИППО), т.е. духовное начальство поручило ему быть распорядителем Палестинских чтений, которые устраивала эта организация [11, с. 176].

Относительно священника Г. Корельского, также написавшего паломнические мемуары, можно сказать, что он, судя по всему, служил в Маслозерском приходе Кемского уезда Архангельской губернии. Последний находился в лесной и озерной глуши к юго-западу от небольшого городка Кемь [13].

О таком авторе как Влад. Крючков известно только то, что он пожелал сообщить о себе в публикации его мемуаров в «Олонецких епархиальных ведомостях». Он являлся священником больничной церкви в городе Петрозаводске и совершил поездку в Святую землю в 1901 году. Даже имя его в публикации приведено в сокращении [10, 1912, № 3, ч. неоф. с.74].

Рассматриваемые нами путевые записки паломников носят разные названия. Несколько архаически названы паломнические заметки игумена Никандра: «Из записок о путешествии на Ближний Восток игумена Никандра, состоявшего в братстве Соловецкого монастыря». Такие многословные заголовки были характерны для XVIII столетия и еще более отделенных времен. Названия большинства других паломнических записок носят стандартный характер: «Воспоминания о путешествии по Святой земле» (Г. Корельский), «Из впечатлений паломника в Святую землю» (Трапицын), «Путешествие в Святую землю» (Гусев), «Из воспоминаний о путешествии в Святую землю» (Крючков). Присутствие в названиях таких оборотов как «Из впечатлений...», «Из воспоминаний...» позволяют предположить, что авторы письменно изложили не всю информацию, которая у них имелась. Наиболее затейливый характер носит название дневника Е. Мерцалова: «От Петрозаводска до Иерусалима и обратно (Путевые заметки и впечатления паломника)». В заголовке присутствует прием, характерный для публицистических произведений: противопоставление провинциального Петрозаводска и центра мирового христианства Иерусалима.

Все 6 воспоминаний и дневников были опубликованы в местных церковных официальных изданиях – «Епархиальных ведомостях»: по два источника в архангельских, вятских и олонекских. Объем путевых записок представляется очень различным. Все они переведены нами в электронный вид, поэтому укажем их объем в печатных листах. Воспоминания священника Г. Корельского, полностью опубликованные всего в одном номере «Архангельских епархиальных ведомостей», очень невелики – менее половины печатного листа. Немногим больше – 20,1 тыс. знаков содержат воспоминания Крючкова. Записки игумена Никандра по объему заметно больше – 2 печатных листа, Гусева – более 3 п. л., Трапицина – 4,5 п. л. Особенно впечатляет объем дневника Е. Мерцалова (почти 11 п. л.), который начал печататься в «Олонекских епархиальных ведомостях» в 1899 г., последняя же его публикация появилась в этом официозе в 1902 г.

Начальный часть маршрута всех паломников была одинаковой: они садились на пароход в Одессе и по Черному морю отправлялись в Константинополь, где обязательно делали остановку на 2-3 дня, осматривая местные достопримечательности. В дальнейшем их паломнические траектории расходились. Трое из шести мемуаристов посетили только Палестину, правда, по дороге, во время стоянок парохода они имели возможность осмотреть достопримечательности и поклониться христианским святыням в Солуни (Салониках), Афинах, Пирее, Смирне (Измире), Бейруте или других городах, лежавших на их пути. Крючков посетил после Палестины Афон. Гусев сначала направился в Египет, а затем в Палестину. Игумен Никандр, который путешествовал дольше всех рассматриваемых нами авторов, сначала ездил на Афон, потом поклонился святыням Палестины, сумел съездить в Египет и на Синай, потом возвратился на Святую землю и уже на обратном пути паломничал по русским

святым местам, таким как Новый Афон, Саров и др.

Жанр путевых записок нельзя определить однозначно. Они четко не структурированы по датам, как это делается в дневниках. Здесь события поездки (посещения храмов, выезд на поклонение тем или иным сакральным местам из Иерусалима) обычно датированы, но это обстоятельство не акцентируется в ходе изложения. Формальные признаки дневника имеют только записки Е. Мерцалова. Однако содержание его текста свидетельствует о том, что беглые поденные записи, сделанные в пути, в дальнейшем подвергались правке, были существенно расширены и литературно обработаны.

Первое, на что обращали внимание путешественники в дороге, и уже по приезду на место назначения – это совершенно иная природа, встречавшая их на Афоне, в Египте и Палестине. Впечатления от нее усиливались тем, что авторы всех рассматриваемых нами источников личного происхождения были выходцами с европейского Севера России. Во время же своих путешествий они попадали в совершенно иные климатические пояса: в субтропики – сухие и влажные, а на Синайском полуострове – в зону пустынь. Ландшафт святых мест отличался не только климатом, флорой и фауной, но и рельефом. На родине авторов местность была в основном равнинной или слегка всхолмленной, а на Ближнем Востоке и в Греции – по большей части гористой. Поэтому первые впечатления от увиденного были очень сильными. Уже по пути на Афон, во время остановки в Константинополе игумен Никандр, несмотря на свойственную его запискам сдержанность, упомянул, что во время путешествия по заливу Золотой Рог они невольно залюбовались живописными берегами [2, 1913, № 13 – 14, ч. неоф., с.378].

В монастырях и на церковных подворьях, где останавливались паломники, пища также была непривычной для них. В

России постный стол обычно состоял из каши, овощей, грибов и черного хлеба. Здесь им подавали в пост белый хлеб, фасоль, маслины, морепродукты и другие блюда, выглядевшие довольно экзотично [2, 1913, № 18, ч. неоф., с.506]. Россиян изумляла не только необычность пищи, но и удивительная дешевизна тех продуктов, которые у них на родине стоили весьма дорого. Например, при отплытии о. Никандра на родину из Яффы к ним на корабль привезли на продажу апельсины, от которых русские паломники просто не смогли отказаться, т.к. цена крупного плода составляла всего 1 копейку [2, 1913, № 20, ч. неоф., с.562].

Но в целом угощение на Востоке показалась пришельцам с севера довольно скудным, а гостеприимство по русским меркам – очень скромным. Е. Мерцалова и его спутников у митрополита Бейрутского потчевали только кофе и традиционным для Востока глико – варением с водой [10, 1900, № 17, ч. неоф., с. 618]. Все мемуары, анализируемые нами, принадлежат представителям духовенства и, естественно, что для авторов такое экономное угощение резко контрастировало с обильными и разнообразными по ассортименту блюд трапезами, характерными для приемов в церковной и монастырской среде в России. На этом фоне совершенно «по-домашнему» выглядел не парадный, а самый обычный, но очень сытный, обед, который подавался на одном из русских подворий в Палестине: суп, жаркое, пирожки и фрукты на десерт [3, 1896, № 22, ч. неоф., с.1110].

Абсолютное большинство паломников из России были людьми сугубо сухопутными. Поэтому путешествие на пароходе из Одессы на Афон и в Палестину (напрямую или через Александрию) представляло собой для них настоящее приключение, с одной стороны – новое и захватывающее, с другой стороны – таящие в себе не только неприятности, но даже опасности. Н. Гусев со страхом вспоминал о том, как при переходе из Пирея на Крит разразилась буря и вследствие качки у него

и других пассажиров началась морская болезнь в самых тяжелых ее проявлениях. На следующие сутки с окончанием шторма, она прошла, но оставила напоминание о себе полной потерей аппетита [3, 1900, № 8, ч. неоф., с.340 - 342].

Опасности были связаны не только с погодными явлениями, но и с неудовлетворительным состоянием некоторых судов, курсировавших между русскими портами и Ближним Востоком. А. Трапицын свидетельствует о том, что их пароход «Одесса» оказался старым и не пригодным для длительного плавания. Между Бейрутом и Яффой он потерял ход, пассажиров пришлось снимать с него и отправлять до места назначения на другом судне. Впечатление от этих небезопасных дорожных приключений усиливалось слухами, которые циркулировали среди паломников о том, что незадолго перед этим русский пароход «Владимир» столкнулся с другим судном около берегов Палестины и затонул. Эти слухи очень пугали паломников, тем более что затонувший корабль принадлежал той же кампании, что и «Одесса» - Русскому обществу пароходства и торговли, обслуживавшему линии из Одессы в Восточное Средиземноморье [3, 1895, № 11, ч. неоф., с.422 - 423].

Серьезный стресс паломники традиционно испытывали при высадке с парохода на берег в Яффе, которая являлась главными воротами в Святую землю, но не имела благоустроенной гавани. Арабы-лодочники даже при свежем ветре принимали русских путешественников в лодки прямо с борта судна с серьезным риском для пассажиров оказаться в воде. Плыть к берегу приходилось мимо очень опасных скал, о которые лодки могли разбиться. Почти все мемуаристы описывают эту процедуру перевозки на берег в самых мрачных красках, при этом авторов обязательно посещали страхи относительно неминуемой гибели [10, 1900, № 17, ч. неоф., 634 - 635].

Слухи об опасной переправе на берег Святой земли передавались от

паломников, возвращавшихся в Россию тем, кто только собирался в аналогичную поездку. В этой связи можно констатировать, что паломники везли в Палестину в своем багаже не только личные вещи, но и определенную коллекцию слухов, которыми их снабдили не только те, кто посетил Палестину, но и те, кто там ни разу не бывал. «Слухообразующими» элементами, своего рода модулями такой информации выступали экстраординарные события, необычные люди, отличавшиеся от русских, а также дальние земли, чуждые обычаи и т.п.

Большинство паломников были людьми любознательными, которые стремились не только поклониться святыням Константинополя, Палестины, Афона и Египта, но и познакомиться с культурными ценностями тех стран, в которые они направлялись. В частности те, кто попадал в Египет, посещали пирамиды, музей древностей в Каире и другие нехристианские достопримечательности, испытывали совершенно незнакомые ощущения от прогулки на лодке по Нилу или на верблюде по пустыне [3, 1900, № 8, ч. неоф., с.888]. В Иерусалиме большинство паломников совершали экскурсии в мусульманские мечети Омара и Эль-Акса [10, 1902, № 5, ч. неоф., с. 303 – 205; 1902, № 15, ч. неоф., с. 508 - 510].

Однако главной функциональной целью паломничества являлось не расширение культурного кругозора, а приобщение к духовному опыту поколений через поклонение религиозным святыням. В этой роли паломничество сохранило свою неизменную сущность на протяжении тысячелетий [6, с. 154].

Довольно часто впечатления русских путешественников от тех или иных городов, архитектурных памятников, святынь не соответствовали стереотипам, которые ранее складывались у них относительно этих объектов. Соответственно паломники испытывали удивление или разочарование, зачастую - то и другое вместе. Например, по Священному

писанию они составили представление об Иерихоне как о крупном городе, обнесенном высокой стеной с башнями. В реальности перед ними представала небольшая арабская деревушка [3, 1900, № 9, ч. неоф., с.409]. Естественной реакцией на эту картину было сначала удивление, а затем разочарование. Таким образом, паломники постепенно убеждались, что черный рынок информации, т.е. слухи не отличались точностью.

По мере приближения паломников к цели путешествия – Святой земле, усиливалось их религиозное чувство и горячее желание лично участвовать в сакральных действиях. Авторы путевых заметок – священники обязательно брали в России, а также в Константинопольской и Иерусалимской патриархиях письменные разрешения на право ведения богослужения в храме Гроба Господня и других святых местах.

В Иерусалиме паломники с глубоким пиететом направлялись к храму Гроба Господня, порогу Судных врат, шли по священным объектам так называемого Страстного пути. Но в «святом граде», их ждали не только радости, но и разочарования. Улицы города неприятно поражали паломников своим внешним видом. Здесь они обнаруживали на каждом шагу многочисленные ремесленные мастерские и бойко торгующие магазины, по улицам непрерывным потоком шли караваны верблюдов и мулов, нагруженные товарами. Не корреспондировала молитвенному настрою паломников громко кричавшая разноязыкая толпа продавцов и покупателей. Е. Мерцалов резонно замечал: «Все это как-то мало соответствует тому настроению, с которым мы прибыли к священному городу, свидетелю страданий и смерти Спасителя и, развлекая своей суетой, неблагоприятно отражалось на нашей религиозной настроенности» [10, № 21, ч. неоф., с.737].

Священнику Е. Мерцалову вторит паломник-мирянин – известный русский путешественник А.В. Елисеев, посетивший храм Гроба Господня в 1880-х гг.: «Все

окружающее эту великую святыню то того сильно профанирует религиозное чувство, что, как бы ни сильно было оно у посетителя, - оно неминуемо должно ослабеть...» [5, с. 297].

Представление православных поклонников о главной святыне христианства – храме Гроба Господня тоже не соответствовали действительности. Первые впечатления от ее вида извне и внутри были неблагоприятными: «Разочарование усиливается, - писал Е. Мерцалов, - по мере приближения к храму и скоро переходит в скорбное чувство при виде явных следов небрежения со стороны заведующих им: старинный карниз по местам обвалился, украшения на арках, особенно оконных, частью облупились, частью потрескались, а на подоконных выступах можно видеть слои пыли и высохшую траву» [10, 1900, № 23, ч. неоф., с.807].

Приведенные примеры убедительно свидетельствуют о том, что чувства, охватывавшие паломников в Святой земле, были противоречивыми. С одной стороны, это было глубокое удовлетворение тем, что удалось реализовать давнюю мечту о посещении Святой земли. Оно сочеталось с молитвенным настроением и глубоким умилением при виде мест, связанных с земной жизнью Спасителя и Божией Матери. С другой стороны, неудовлетворительное положение, в котором находились почитаемые святыни, вызывало сначала разочарование, а затем душевную скорбь.

Печальное положение многих православных храмов на Ближнем Востоке и служивших в них клириков порождали у паломников глубокое сочувствие и стремление чем-либо помочь. На пути из Иерусалима к горе Фавор путешественники из России, в числе которых был игумен Г. Корельский, остановились на ночлег в доме православного священника-араба. Вся его семья, состоявшая из самого иерея, его жены, двух сыновей и дочери с зятем ютилась в единственной комнате. Каменный пол в ней был покрыт

циновками, потолок был сделан из сухих сучьев, мебели практически не было, одежду развешивали по стенам. Ужин, которым угощали русских паломников, состоял из чечевицы с крупой, а также арбуза, дыни, винных ягод и винограда и, как видно из его ассортимента, не отличался особой калорийностью.

Священник показал паломникам церковь, в которой служил. Мемуарист, описывая этот эпизод, не удержался от недоуменных и сочувственных восклицаний: «Боже мой, что это за церковь! Всюду запущенность, неряшливость и грязь!» В Палестине ему передавали слух о том, что местное православное духовенство специально содержит храмы в таком состоянии, чтобы вызвать паломников из России на пожертвования в пользу братьев по вере [2, 1912, № 18, ч. неоф., с.520]. Этот случай не был единичным, тот же автор останавливался в греческом православном монастыре на Тивериадском озере, который, по его словам, был «очень беден и в самом грустном виде» [2, 1912, № 18, ч. неоф., с. 523].

Отправляясь на Ближний Восток, большинство паломников знало, что позиции православия здесь довольно сильны благодаря родственным греческим церквям. По турецким статистическим данным за 1914 г. в Палестине христианское население составляло 11,3 %, а в Ливане даже преобладало над другими конфессиями – 58,6 % [14, с. 97]. Внимательные и хорошо разбиравшиеся в деталях церковной службы паломники (напомним еще раз, что это были представители духовенства) быстро замечали некоторые отличия русской и греческой обрядовой практики. В некоторых случаях эти особенности вызывали положительные эмоции, в других – отрицательные. Многие греческие церковные обряды были другими, т.е. не такими, как на родине паломников, в Русской Православной церкви.

В социологии категория «другого» неоднозначна. Исследователи различают

два ее вида. С одной стороны – это значимый «другой», о котором все же есть какая-либо информация. С другой стороны есть обобщенный «другой», о котором данных нет или они базируются на основании слухов. Как нам представляется, значимым другим для российских паломников являлось многое, связанное с Афоном. Афонские иконы были особенно чтимы в России, к афонским старцам внимательно прислушивались. Хотя большинство россиян не видело и не слышало афонского богослужения, но оно считалось особо благодатным. У паломников, побывавших на Святой горе, была возможность самим убедиться в справедливости слухов об Афоне, циркулировавших в России.

Практически все православные поклонники из России отмечали особую истовость богослужения в афонских обителях. Здесь оно продолжалось значительно дольше, чем в храмах и монастырях Русской Православной Церкви. Темп богослужения был более медленным, чем в России, все тексты проговаривались с чувством, толком и расстановкой, в храме кадили ладаном на каждого очень основательно. Причем служба в ряде афонских обителей шла одновременно на греческом и церковнославянском языках. Все это вызывало одобрение и более того – глубокое умиление большинства русских паломников, посещавших Афон. Одного из паломников – о. Никандра очень порадовало и то обстоятельство, что в ектеньях на Святой горе поминали членов императорской семьи Романовых и российский Святейший Синод [2, 1913, № 13 - 14, ч. неоф., с. 380 – 381; 1913, № 15, ч. неоф., с. 422]. Паломники могли здесь убедиться, что слухи бывают не только отрицательные, но и позитивные, а категория «другого» может иметь не только минус, но и плюс.

Некоторые особенности богослужения на Святой горе и в Святой земле не вызывали у россиян ни особых положительных, ни отрицательных эмоций. Они были просто интересны паломникам

из духовного сословия, т.к. разнообразили знания в области их профессиональной деятельности. В частности обращало на себя внимание то, что на Афоне по-иному произносили ектенью, разнилось число духовных лиц, участвовавших в выходах или других элементах богослужения. Звонили в афонских монастырях тоже, не так как в России: сначала били в деревянную доску, затем в медное било, и только потом в колокола. Для благоухания в храмах и монастырских коридорах разбрасывали лавровый лист [2, 1913, № 13 – 14, ч. неоф., с. 380 – 381; 1913, № 15, ч. неоф., с. 422].

Отдельные особенности богослужения в восточно-христианских церквях, напротив, вызывали если не неприятие, то удивление, перемешанное с гордостью за Русскую Православную Церковь. Игумен Никандр обратил внимание на то, что в храме Гроба Господня в Иерусалиме архиерейское служение не отличалось большим благолепием, которое казалось бы приличествовало этому собору. Патриарху Иерусалимскому при его прибытии в храм торжественной встречи не устраивали, он просто проходил в алтарь и облачался в необходимые ему ризы. В России архиерейская служба с участием даже епископа выглядела более впечатляюще, что отметили в своих записках паломники [2, 1913, № 17, ч. неоф., с. 478]. Е. Мерцалов также указывал на то, что благолепие епископской службы в храме Гроба Господня было меньше, чем в русских церквях, приводя услышанные им слова отечественных паломников. Выходя из храма, они говорили: «Эх, если бы нашего архиерея сюда, совсем не то было бы!» [10, 1901, № 11, ч. неоф., с. 339].

Удивление вместе с осуждением вызвало поведение арабских приверженцев православия во время богослужения на горе Фавор и сопровождавшего его церковного праздника. Г. Корельский сообщает, что среди местного православного населения принято Преображение Господне «встречать ружейной пальбой и конским ристанием на горе, и играми, которые

затягиваются далеко за полночь». Это паломник был свидетелем того, как архимандрит православного монастыря на Фаворе о. Пахомий убеждал арабов не начинать своих шумных игр до окончания предпраздничной торжественной службы. Несмотря на его просьбы, горящие нетерпением арабы все же приступили к своим «ристаниям» во время пения Великого славословия. На следующий день тот же священник стал свидетелем праздничной службы сразу на трех языках – греческом, церковнославянском и арабском. Причем арабы – как духовенство, так и певцы на клиросе явно стремились заглушить своим гортанным криком других участников службы. «На всю жизнь осталась памятной эта разноязычная и разноголосая литургия», – сетовал мемуарист в своих путевых записках [2, 1912, № 18, ч. неоф., с. 524 - 525].

Полученный во время паломничества опыт позволял мемуаристам и, наверняка, другим паломникам подсознательно пройти процесс идентификации, в еще большей степени ощутить себя православным и русским. С.Ю. Житенев справедливо отмечал, что глубинная социальная сущность паломничества напрямую соотносится с механизмами религиозной и этнокультурной идентификации и самоидентификации [6, с. 156].

В Константинополе и на Святой земле русским паломникам приходилось не раз сталкиваться с тем обобщенным «другим», о котором говорилось нами выше. Паломники мало знали о Турции, но слышали или догадывались, что это страна, где многое устроено не так, как в России и заранее предвидели дискомфорт, который они будут испытывать. Действительность не обманывала их негативные ожидания.

Можно предположить, что паломникам на родине приходилось сталкиваться с взяточничеством, которое было характерно для отечественного чиновничьего аппарата. Однако масштабы мздоимства на Востоке не шли ни в какое сравнение с российской практикой, они

поражали и возмущали русских паломников. Практически на каждом шагу мелкая служилая сошка Османской империи, а также большинство обывателей выпрашивали и даже требовали то, что на Востоке именуется словом «бакшиш». Н. Гусев откровенно пишет, что Палестина, как и Египет – это «страны бакшиша». Здесь за «самомалейшую» услугу и даже без нее все и везде требуют денег. Этот мемуарист более или менее адекватно переводит упомянутый восточный термин русским выражением «на чай» [3, 1900, № 8, ч. неоф., с. 351]. В. Крючков, А. Трапицын и другие мемуаристы отмечали, что при прохождении таможенного досмотра в Яффе надо обязательно дать турецкому чиновнику бакшиш хотя бы в 30-40 копеек для того чтобы он не рылся долго и придирчиво в багаже русского паломника [10, 1912, № 9, ч. неоф., с. 179; 3, 1895, № 17, ч. неоф., с. 715].

Любознательным паломникам пришлось платить бакшиш за право войти в дом, где происходила Тайная вечеря. Таким же путем удалось попасть в Вифании в пещеру, где был погребен, а затем воскрешен Лазарь. Во время передвижения паломнических групп на дорогах, турецкие караульные даже ночью требовали от русских взятки за реальные и мнимые услуги. От этих повальных поборов могли защитить только кавасы (проводники), ИППО, которые обычно сопровождали организованных паломников в их передвижениях по территории Палестины [2, 1913, № 17, ч. неоф., с. 480; 1913, № 19, ч. неоф., с. 540; 1912, № 18, ч. неоф., с. 519 - 520].

Е. Мерцалову и его спутникам молодой турок на улице начал навязчиво предлагать свои услуги в качестве гида по городу. Русским с большим трудом удалось отвязаться от него. В. Крючков и его спутники сами нерасчетливо попытались нанять в Иерусалиме в качестве экскурсовода какого-то местного жителя, немного говорившего по-русски, но он обманул паломников. После этого они для своих путешествий пользовались услугами

только кавасов ИППО [10, 1900, № 11, ч. неоф., с.421; 1912, № 6, ч. неоф., с. 135].

Некоторые реалии конфессиональной ситуации на Востоке также вызывали искреннее возмущение у русских, которое можно обобщенно выразить возникшим у них вопросом «Доколе Господь попускает?» В частности практически все паломники с чувством почти личной утраты осматривали бывший собор св. Софии в Константинополе, превращенный турками в мечеть. Игумен Никандр после посещения этой святыни, задавался наверно тем же вопросом, что и другие паломники: «Когда то судит Бог христианам вернуть эту святыню!?» [2, 1913, № 13 – 14, ч. неоф., с. 378].

Настоящий шок богомольцы из России испытывали при первом посещении храма Гроба Господня в Иерусалиме. Здесь, в городе, являвшимся частью Османской империи, караул у храма, как свидетельствовал А. Трапицын и др., несли турки: «...с первого же шага наше религиозное чувство было оскорблено; с левой стороны у дверей внутри храма сидели на возвышении, устроенном наподобие нар, три турка в чалмах и курили наргилэ (кальян – К.Б.)». Проводник объяснил, что стража находится здесь... для прекращения ссор и даже драк, которые происходят в храме [3, 1896, № 6, ч. неоф., с. 237]. Особенное возмущение русских паломников вызывало то, что иноверцы осмеливались курить в христианском храме. Когда несколько лет спустя ту же святыню посетил Е. Мерцалов, то он уже не видел, что турки курили в храме, но слухи о том, что они позволяют себе делать это все равно циркулировали среди возмущенных русских путешественников [10, 1900, № 23, ч. неоф., с.808].

В некоторых случаях слухи сопровождалась страхами или перерастали в них. Например, очень плохой репутацией среди паломников пользовались жители палестинского города Наблус. Они отличались, как передавали друг другу паломники, недружелюбием к чужакам и религиозным фанатизмом. Поэтому Г.

Корельский и его спутники предпочли пройти этого город ночью и как можно быстрее. Они очень боялись шумом разбудить местных жителей и подвернуться нападению.[2, 1912, № 18, ч. неоф., с. 519 - 520].

Еще один страх, который передавался из поколения в поколение русскими поклонниками, заключался в том, что передвигаться по территории Палестины небезопасно, и местные бедуины грабили паломников, а турецкие власти контролировали ситуацию только в городах, а за их пределами царило первобытное право сильного. Е. Мерцалов достаточно рельефно излагает эти очень живучие страхи, называя бедуинов более привычным для него словом: «Эти башибузуки, как известно, только в стенах караван-сараев друзья «москов» и «франков»; на воле же они подвержены удивительным метаморфозам: разделяя с вами кров и пищу, они, не задумываясь, оберут вас при незначительном перевесе сил на просторе пустыни; донага разденут богомольца, угонят стадо у зазевавшегося пастушонка». [10, 1901, № 19, ч. неоф., с. 482].

В данном конкретном случае и некоторых других мы имеем дело с совершенно определенным видом слухов как народной информации. По степени экспрессивности В.В. Латынов классифицировал слухи таким образом: слух-желание, слух-пугало и агрессивный слух [9].

Слух-желание возникает в связи с коллективным стремлением к какой-либо цели, как правило он имеет благой характер. По рассматриваемой нами тематике можно отнести к этой категории слухи о том, что когда-либо в будущем крест будет вновь водружен на храм святой Софии в Константинополе. Для слуха-желания характерно стремление превратить желаемое в действительное.

Примеры слухов-пугал уже приведены нами выше, это передававшиеся из уст в уста неофициальные сведения о жестоких штормах на море, о затонувшем у

берегов Святой земли русском пароходе, об агрессивном и фанатичном населении Палестины. Вариаций этих «пугал» было немало - от просто пессимистических до откровенно панических.

Что касается агрессивных слухов, но среди паломников – людей сугубо мирных, они не циркулировали. Обычно слухи этого типа возникали при крупных стихийных бедствиях, антропогенных катастрофах, резком обострении социальной напряженности.

Со слухами тесно связаны страхи, т.е. ожидания реальной или мнимой опасности. В то время в России для различных социальных слоев были характерны разные страхи. Например, крестьяне боялись неурожая и связанного с ними голода, повышения налогов. Предприниматели опасались козней конкурентов, экономических кризисов и банкротства. Для паломников, которые являлись не социальной, а «профессиональной» группой, были характерны страхи по поводу опасностей, подстерегавших их во время морского перехода и в самой Палестине от местного населения и властей, которые, по слухам, относились к русским недружелюбно. Однако стремление поклониться главным святыням христианства все же пересиливало эти страхи.

Несмотря на враждебное отношение к туркам, на слухи и страхи, связанные с их притеснениями в отношении православных паломников, наибольшее огорчение у последних вызывали те нестроения, которые наблюдались в Палестине среди приверженцев различных направлений христианства. С середины XIX столетия в Святой земле появились сначала десятки, а потом сотни католических и протестантских миссионеров, развернувших деятельность среди местного православного арабского населения. В результате многие из последних покинули лоно православия и обратились в католичество или лютеранство. Вполне естественно, между этими конфессиями возникали конфликты.

Уже на второй-третий день пребывания на Святой земле, когда сглаживались первые и самые сильные впечатления, паломники начинали понимать, почему поставлена турецкая стража в храме Гроба Господня в Иерусалиме, в церкви Рождества Христова в Вифлееме и в других местах: для того, чтобы не допустить далеко идущих конфликтов между православными, католиками, протестантами, армянами и другими конфессиями. Также со временем православные паломники начинали понимать, что скверное состояние величайших христианских памятников объясняется тем, что отдельные исповедания никак не могут договориться об их ремонте. Е. Мерцалов отмечал, что больше всего препятствий чинили православным грекам и русским «латиняне», т.е. католики [10, № 23, ч. неоф., с. 807 - 808]. А. Трапицыну, поинтересовавшемуся, почему купол храма Гроба Господня находится в аварийном состоянии, греческие монахи ответили: «католики нам не позволяют», договориться же о совместном ремонте не удастся. Зримые следы экспансии «латинян» бросились в глаза А. Трапицыну в храме Гроба Господня. Здесь висел на видном месте портрет римского папы Льва XIII. Тот же А. Трапицын с огорчением писал в своих мемуарах: «Странно, но это – факт, что в таком святейшем месте как храм Гроба Господня, нет мира и любви между исповедующими Христа... Так то представители христианских вероисповеданий, служащие в храме Гроба Господня, унижают в глазах иноверцев – магометан и иудеев авторитет священной в мире религии» [3, 1896, № 6, ч. неоф., с. 245, 247]. О глубоких противоречиях православных и католиков говорится и в отчете о коллективной экскурсии студентов российских духовных академий в 1914 г. [12, с. 202].

В связи с этими острыми противоречиями русские православные паломники уже по инерции с подозрением относились к тем местам, которые католики

объявили и всем показывали как святыни. А. Трапицын сомневался в подлинной святости такого места как принадлежавшая «латинянам» пещера в Гефсиманском саду. Он довольно аргументированно утверждал, что, скорее всего Иисус молился Богу-отцу не здесь, т.е. в закрытом душном пространстве, а под открытым небом в самом саду. Упорство католиков в отстаивании сакральности пещеры он объясняет тем, что «латиняне» эксплуатировали ее для сбора пожертвований с посещавших ее богомольцев [3, 1898, № 15, ч. неоф., с. 756 - 757]. Недоверие того же паломника вызвал и показанный ему францисканцем старинный меч, который по утверждению католического монаха принадлежал одному из руководителей первого крестового похода Годфриду Бульонскому [3, 1898, № 13, ч. неоф., с. 675].

Подводя итог, следует констатировать, что в паломнических мемуарах удачно сочетались: с одной стороны – высокая информативность, наличие таких деталей, которые невозможно встретить в статистических сборниках или сухих делопроизводственных документах, с другой – живость изложения, которая позволяет знакомиться с предлагаемым мемуаристами материалом без видимых усилий и даже с неослабевающим интересом. В этом виде источников получили свое отражение такие аспекты ближневосточных реалий как положение православных религиозных институтов, взаимоотношения конфессий между собой и с турецкими властями. Отсюда же можно извлечь информацию о продвижении Россией своих интересов в ближневосточном регионе, в том числе через Палестинское Общество, о том, как эта организация заботилась о повседневной жизни русских паломников. Мемуары дают представление о маршрутах, наиболее популярных среди паломников в Святой земле, об их личном отношении к окружавшему их незнакомому

ближневосточному миру, отличному от того, что они оставили на родине.

В связи с этим на страницах их записок возникает не вербализированная категория «другого». Оно не обязательно подозрительно, враждебно и опасно. «Другое» может существовать и со знаком плюс, причем весьма значимым. В этом можно убедиться, анализируя мемуары и дневники тех русских паломников, которые побывали на Афоне. Местные религиозные святыни и старцы вызывали у путешественников из России не просто уважение, а глубокий пиетет.

Как можно убедиться на примере рассматриваемых нами текстов, «другое» может существовать и без знаков плюса или минуса. Это касалось отношения русских паломников к греческим православным церквям, действовавшим в восточном Средиземноморье – Константинопольской, Иерусалимской, Антиохийской, Александрийской. Русские паломники, в частности представители духовенства, с интересом знакомились с особенностями обрядовой практики греков, а она в некоторых деталях более или менее существенно отличалась от принятого в России. Эти особенности вызывали скорее удивление и интерес, чем неприятие или неодобрение. Вместе с тем, довольно серьезные противоречия, которые существовали между греческими церквями и РПЦ еще с середины XIX в., не получили отражения на страницах источников личного происхождения. То ли их авторы о таких конфликтах вообще не знали, то ли они их воочию во время путешествия не наблюдали, но скорее всего они не хотели акцентировать на них свое внимание, чтобы не вводить в «соблазн» читателей.

Совершенно по-иному окрашено «другое», когда речь в мемуарах заходит о турецких властях, о местном мусульманском населении и о католиках, которые стали непримиримыми конкурентами православных в Палестине. Здесь «другое» уже является синонимом «чужого». Оно воспринимается

мемуаристом настороженно, с недоверием и даже враждебно.

Изредка на страницах воспоминаний и дневников упоминаются и воспроизводятся слухи, которые циркулировали среди богомольцев, отправлявшихся во Святую землю и на Святую гору. Характерно то, что чаще обращались к слухам представители рядового приходского духовенства. Реже это можно встретить у тех, кто имел академическое образование и степень кандидата богословия. Слухи возникали в результате дефицита информации и были обусловлены недостаточно широким кругозором тех или иных авторов.

Еще один феномен, характерный для паломничества – страхи. Они были тесно связаны с рассматриваемой нами категорией «другого». Страхи возникали в связи с неизвестностью, отсутствием исчерпывающей информации. Они касались отношения к паломникам турецких властей и местного населения, опасностей (в том числе техногенных), подстерегавших богомольцев во время путешествия. Однако вынашивавшиеся годами планы и очень твердое стремление прикоснуться к сакральным местам все же пересиливали страхи, как правило, носившие довольно смутный характер.

Общей особенностью всех рассматриваемых нами мемуаров является то, что они вышли из-под пера представителей духовного сословия. Это обстоятельство наложило свой довольно заметный отпечаток на созданные ими тексты. Разумеется, они, как и другие богомольцы, оказавшиеся в Палестине и на Афоне, оставляли подробные описания сакральных мест, которые им доводилось посетить. В то же время, в отличие от паломников-мирян, они обращали большое внимание на ритуальную сторону религиозного культа, на обрядовые отличия у русских православных, греков и католиков. Несколько меньше священники-мемуаристы уделяли внимание красоте природы, климату, пище, средствам передвижения.

Источники личного происхождения, созданные представителями духовенства, представляют большую ценность для исследователей, занимающихся историей русского паломничества. В отличие от других видов источникового материала, они позволяют заметить интересные детали и оттенки конфессиональных и личностных отношений людей. Эти тонкости почти невозможно найти в документах, происхождение которых носит официальный характер. В то же время, обращаясь к рассматриваемому нами корпусу источников, всегда нужно иметь в виду, что каждый автор излагал свое субъективное видение окружавшего его в путешествии мира. Поэтому для историка необходим перекрестный анализ текстов личного и официального происхождения, в которых идет речь об одних и тех же событиях, персонажах, архитектурных памятниках, христианских святынях.

Библиографический список:

1. Александр (Трапицын). URL: <http://drevo-info.ru/articles/11967.html> (дата обращения: 1.11.2014).

2. Архангельские епархиальные ведомости.

3. Вятские епархиальные ведомости.

4. Евгений (Мерцалов). URL: <http://ru.wikipedia.org> (дата обращения: 1.11.2014).

5. Елисеев А.В. По белу-свету. Очерки и картины из путешествия по трем частям Старого Света. В 4-х частях. Издание третье. Пг.: Изд-во П.П. Сойкина, 1915. 362 с.

6. Житенев С.Ю. Религиозное паломничество в христианстве, буддизме и мусульманстве: Социокультурные, коммуникативные и цивилизационные аспекты. М.: Индрик, 2012. 264 с.

7. История Соловецкого монастыря в начале XX века. <http://solovki-monastyr.ru/abbey/history/> XX (дата обращения: 1.11.2014 г.

8. Ковалик О. Балаклавский монастырь святого Георгия. URL: <http://>

ruskline.ru/monitoring_smi/2008/02/21/balaki
avsiij_monastyr_
svyatogo_georgiya_pobedonosca _chast_3
(дата обращения: 1.11.2014).

9.Латынов В.В. Слухи: социальные функции и условия появления. URL: <http://psyfactor.org/lib/rumors3htm> (дата обращения: 13.11. 2014)

10.Олонецкие епархиальные ведомости.

11.Половникова М.Ю. Просветительная деятельность религиозно-миссионерских организаций в Вятской губернии во второй половине XIX – начале XX в. // Вестник Томского государственного университета. 2012. № 4(20). С.175-178.

12.Сухова Н.Ю. Паломничество на Православный Восток студентов духовных академий летом 1914 г. // Православный Палестинский сборник. Вып. 109. М.: Индрик, 2014. С.189-216.

13.Шахнович М.М. Монументальные памятные кресты Карелии. URL: <http://Parus.peterlife.ru/Karelia/78312.html#VGDuXUL7ThA> (дата обращения: 1.11. 2014)

14.Якушев И.И. Антиохийский и Иерусалимский патриархаты в политике Российской империи. 1830-е – начало XX века. М.: Индрик, 2013. 536 с.

© Балдин К.Е., 2014

