

Посвящается Вольфу Московичу

А. А. АЛЕКСЕЕВ

Ветхий Иерусалим древнерусской историографии

Положение Иерусалима в конце первого и начале второго тысячелетия христианской эры, когда Русь приняла крещение, заметно отличалось от других центров мировой цивилизации — Рима и Константинополя. Отодвинутый на окраину ойкумены, полуразрушенный, малонаселенный город с преобладающим арабским мусульманским населением взывал о пощаде без каких-либо претензий на ту мировую роль, какую ему невольно снова и снова приходилось играть. Его святыни принадлежали трем религиям. Значение их для христианского сознания не было равноценно: иудейские древности служили напоминанием о тщете и опасности упорных заблуждений, мусульманские сооружения вызвали горькие мысли о том, что и в эпоху откровения Слова Божьего проявляется склонность человека к заблуждениям, христианские реликвии Иерусалима при всей своей уникальности, скорее, задавали вопрос, чем давали ответ на фоне убедительного торжества Рима и Константинополя.

В отличие от Рима и Константинополя, Иерусалим был не только новозаветной, но и ветхозаветной святыней. Двойной образ этого города соответствовал разным религиям, разным этнокультурным общностям, разным историческим эпохам. Разными были для славян и источники сведений о нем: о современном Иерусалиме сообщали поклонники (паломники) из собственной среды¹ или греческие монахи, приходившие на Русь из св. Земли за подаванием. О ветхом говорили письменные источники византийского и палестинского происхождения. Иерусалим ветхозаветный был духовный образ; он воплощал в себе полноту религиозной идеи вне связи с реальными историческими процессами второго тысячелетия христианской эры.

Первый раз этот город упомянут в летописном рассказе о испытании веры под 986 г., когда иудеи из Хазарии пришли к киевскому князю Владимиру, чтобы склонить его к принятию своей религии. Князь спросил гостей: «А где есть земля ваша?». Они ответили: «В Иерусалиме». И он сказал: «Точно ли там?». И сказали они: «Разгневался Бог на отцов наших и рассеял нас среди язычников за грехи наши, и отдана земля наша христианам». И сказал он: «Как же вы учите других, если сами Богом отвергнуты и рассеяны?».² Эта краткая притча удивительно богата смыслом, изображая с полной отчетливо-

¹ Историко-литературный обзор паломнических источников о Иерусалиме см. Рождественская М. В. Образ Святой Земли в древнерусской литературе // Иерусалим в древнерусской культуре М., 1994 С. 8—14

² ПСРЛ Л., 1926 Т. 1 С. 85—86

стью и государственно-политические интересы князя при выборе веры, и характерную для иудаизма национально-религиозную позицию. Предполагается, что истинность религии должна быть доказана политическими успехами народа, который ее исповедует. Этот способ оценки знаком и современной культуре, для средних веков он был, пожалуй, преобладающим.³ Хазарский ответ кажется цитатой из иудейской субтотней молитвы в новомесячье: «За грехи наши перед Тобою, наши и отцов наших, город наш разорен, святилище лежит впусе, что было ценно для нас, уведено в плен»,⁴ или же восходит к добавочной праздничной молитве, называемой мусаф: «За грехи наши мы изгнаны из страны нашей и рассеяны далеко от родной земли».⁵ Словами этой молитвы заканчивается и трактат Иегуды Галеви «Кузари», написанный в начале XII в. и посвященный испытанию вер при дворе хазарского кагана, которое, в отличие от киевского состязания, увенчивается победой иудаизма.⁶

С этой грустной ностальгической интонацией тема утраченного, плененного, разоренного Иерусалима входит в древнерусскую литературу и находит в ней себе прочное место. Не позже XII в. славянам становятся известны переводы двух больших сочинений по священной истории — «Иудейской войны» Иосифа Флавия и книги «Иосиппон». В центре первой, как известно, находится рассказ о взятии Иерусалима римлянами в 70 г. Вторая книга основана на двух сочинениях Иосифа (*De bello iud.*, *De antiquitate iud.*) и посвящена истории пленений города Навуходоносором, Антиохом Епифаном, Иродом и Титом. Эти же сочинения Иосифа вместе с «Александрией» псевдо-Каллисфена стали источниками многочисленных историографических компиляций как в Византии, так и у славян. Византийские хронографы Георгия Амартола, Иоанна Малалы были переведены в X—XI вв., они послужили образцами для таких, уже собственно славянских, компиляций по всемирной истории, как Хронограф по Великому изложению (возможно, XI—XII вв.), Еллинский и Иудейский хронографы.⁷ В свою очередь и книги Св. Писания давали большой материал по истории Иерусалима. Наконец, как обобщение темы у восточных славян создается ком-

³ Его выдвигают известные античные полемисты с иудаизмом Апион и Цельс. См.: Лурье С. Антисемитизм в древнем мире, попытки объяснения его в науке и его причины. Пг., 1922. Цитируется по перепечатке в книге: Филон Александрийский. Против Флакка. О посольстве к Гаю. Иосиф Флавий. О древности еврейского народа. Против Апиона. М.; Иерусалим. 1994. С. 137. Здесь же автор вспоминает и о приведенных выше словах князя Владимира.

⁴ *Siddur avodat Israel*. Sinai Publishing, 1975. P. 269.

⁵ *Ibid.* P. 397. Источником, вероятно, является молитва Даниила (Дан. 9:16).

⁶ Раббин Иегуда Галеви. Кузари / Пер. с иврита Г. Липш. Иерусалим. 1990. С. 334. См. в связи с этим также статью А. А. Архипова «К изучению сюжета о выборе веры: Повесть временных лет и Еврейско-хазарская переписка» (*Jews and Slavs. Jerusalem; St. Petersburg*, 1993. Vol. 1. P. 20—43). Нельзя, однако, согласиться с тем, чтобы на основании слов «отдана земля наша христианам» датировать эпизод эпохой крестовых походов (Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Т. 2. С. 61; Шварцбанд С. К вопросу об источниках Сказания о крещении Руси // *Russian Literature and History: In Honour of Prof. I. Serman*. Jerusalem, 1989. С. 140). До падения Византийской империи город был ее юридической собственностью, хотя время от времени и попадал в руки завоевателей; во всяком случае, прямым наследником иудаизма было вовсе не мусульманство, а христианство, что и было известно летописцу. Справедливо, однако, замечание о другом историческом анахронизме этой сцены: после завоевания в 977 г. Хазарии Хорезмом господствующей религией в ней стало мусульманство (Артамонов М. И. История хазар. Л., 1962. С. 431—434; Шварцбанд С. К вопросу... С. 140).

⁷ См.: Творогов О. В. Древнерусские хронографы. Л., 1975.

пилятивная Повесть о трех пленениях Иерусалима, основанная на «Хронике» Георгия Амартола, «Александрии», «Иудейской войне» и «Иосиппоне».⁸ Лейтмотив всех этих исторических произведений — пленение и разорение великого города; как известно, за долгую его историю это произошло чуть ли не шестьдесят раз.

Несчастья Иерусалима и его обитателей стали для Руси той исторической моделью, которая формировала социальную мысль и давала критерий оценки собственной истории.

Одним из общих мест этой модели были небесные знамения будущих бед, явившиеся в Иерусалиме за 40 дней до вторжения Антиоха Епифана в 170 г., как об этом повествует Иосиф Флавий, а вслед за ним «Хроника» Георгия Амартола.⁹ Этот эпизод вспомнил киевский летописец при появлении кометы в 1065 г.: «В си же времена бысть знамение на западе: звезда превелика, лучи имущи акы кровавы, въсходящи с вечера по заходе солнцем, и пребысть за 7 днии. Се же проявляше не на добро, по семь бо быша усобица многи и нашествие поганых на русьскую землю <...> Се же бывають сица знаменья не на добро: мы бо по сему разуме-ем, яко древле при Антиосе в Иерусалиме случися внезапно по всему граду за 40 днии являтися на въздузе на коних рищющим в оружьи злате имущем одежа: <...> се же проявляше нахождение Антиохово, нашествие, на Иерусалим. По семьже при Нероне цъсари в том же Иерусалиме восия звезда на образ копиинны над градом: се же проявляше нахождение рати от Римлян».¹⁰ Галицко-Волинское княжество было теснее связано с европейским миром, так что в 1187 г. до него дошло известие о взятии Иерусалима египетским султаном Саладином, однако и оно явилось в сопровождении небесного знамения: «Того же лета бысть знамение месяца сентября, 15 днь. Тма бысть по всеи земле, якоже дивитися всимъ чловекомъ, солнце бо погибе, а небо погоре облакы огнезарными, таковая бо знамения не на добро бывають. Въ той бо днь того месяца взятъ бысть Ерслмъ безбожными срацины. Знамения же та не по всеи земле бывають, но на ноже страну владыка что хочеть навести. Тогда бо глаголахоуть тмоу бывшую в Галичи, яко и звезды видити середе дни, слнцю померкъшю; в Киевьской стороне никтоже не види въ ть час».¹¹ Замечательно это стремление летописца подчеркнуть избранность страны, которая получает непосредственно от Бога сообщения о важнейших историко-церковных деяниях.

Первое летописное известие о татарском нашествии под 1223 г. отражает ту же систему религиозных представлений: «По грехом нашим приидоша язъци незнаеми при Мъстиславе князе Романовиче <...> И прииде

⁸ Истрин В. М. Хронограф Академии наук. Одесса, 1905. № 45. 13. 4; Мещерский Н. А. История Иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.; Л., 1958. С. 132—153. В Европе на латинском языке было составлено сокращенное изложение «Иудейской войны» Иосифа Флавия, перевод которого, впервые изданный в Санкт-Петербурге в 1713 г., неоднократно перепечатывался в течение XVIII в. См.: Илюк Я., Янковска Л., Круминг А. «История о разорении святого града Иерусалима от Тита Сына Веспасианова» (Перевод Андрея Бодаковского, ноябрь, 1707 г., школа св. Дмитрия Ростовского) // Jerusalem in Slavic Culture. Jerusalem: Ljubljana, 1999. С. 307—325 (Jews and Slavs. Vol. 6).

⁹ См.: Шахматов А. А. Повесть временных лет и ее источники // ТОДРЛ. М.; Л., 1940. Т. 4. С. 58; Истрин В. М. Редакции Толковой Пален. СПб., 1907. С. 135; Творогов О. В. Материалы к истории русских хронографов. 3. Троицкий хронограф // ТОДРЛ. Л., 1989. Т. 42. С. 291.

¹⁰ ПСРЛ. Т. 1. С. 164—165.

¹¹ ПСРЛ. СПб., 1908. Т. 2. С. 655.

неслыханая рать — безбожнии Моавитяне, рекоми Татарове, ихже добре никтоже весть ясно, кто суть и отколе приидоша».¹²

Захват Киева Олеговичами в 1203 г., а затем татарами в 1237 г. ставляет летописца цитировать псалом 78:1—3, в котором оплакивается разрушение Иерусалима Навуходоносором.¹³ Этот же источник использован для описания разорения Москвы Тохтомышем в 1382 г.: «И многи монастыри разориша, и многы святыя церкви разрушиша, и многи кровопролития съдеяша оканнии и святыя места оскверниша, якоже пророк глаголаше: Боже, приидоша языци в достояние твое, оскверниша церковь святую твою, положиша Иерусалима яко овощное хранилище, положиша трупия раб твоих брашно птицам небесным, плоти преподобных твоих зверем земным, пролиаша кровь их аки воду окрест Москвы, не бе погребая их».¹⁴ Как можно видеть, здесь имя Москвы заменено имя Иерусалима. Даже при том, что Св. Писание было в числе постоянных источников всех христианских авторов, введение при цитировании в текст чуждых Писанию реалий относится к числу редчайших исключений.¹⁵ В Московском летописном своде конца XV в. имя «второго Навуходоносора» последовательно получают иноплеменные завоеватели Руси: Батый под 1247 г., Темир-Аксак под 1395 г.,¹⁶ в Сказании о Мамаевом побоище это же имя дано Мамаю.¹⁷

Реже вспоминаются другие события истории Иерусалима, но именно по своей редкости они заслуживают особого интереса. Так, галицково-волынский летописец под 1190 г. отмечает борьбу за Гроб Господень, провяля исключительное сочувствие крестоносцам: «В то же лето иде цесарь немецкий со всею своею землею битися за гроб Господень, провяил бо бяше ему Господь ангелом, веля ему ити... <Бог> преда место святыни своя инемь иноплеменникомь, сии же немци яко мученици святии прольяха кровь свою за Христа».¹⁸ Новый летописец XVII в. вспоминает о крестовых походах на Иерусалим при рассказе о московском ополчении Минина и Пожарского в 1612 г.: «Князь Дмитрей же и Кузма, <...> помянув Иерусалимское пленение, како по разорении Иерусалимском собрашася последние люди Греченя и придоша под Ерусалим и Ерусалим очистиша, такоже и Московского государства последние люди собрашася и поидоша против таких безбожных Латын и против своих изменников».¹⁹ Как видим, впрочем, его представления отличаются неточностью и узкоконфессиональным характером. В повести «О зачатии в России корабельного строения» 1696 г. строительство русского флота уподоблено построению первого Храма: «И воистину подобный zde видим промысл Божий, каковый видеть было в созидании первого во Иерусалиме храма Господня. Намерен был с великим <желанием> Давыд создать церковь оную, но отрек ему дело тое Бог и отложил сыну его Соломону. Тако и у нас намеренное и начатое корабельное строение от царя Алексея не допустил к совершению не-

¹² ПСРЛ. Т. 1. С. 503.

¹³ Там же. С. 418, 463.

¹⁴ ПСРЛ. М., 1994. Т. 39. С. 126.

¹⁵ Характерно, что издатели ПСРЛ слова «окрест Москвы» и следующие за ними вынесли за пределы библейской цитаты.

¹⁶ ПСРЛ. М.; Л., 1949. Т. 25. С. 139, 222.

¹⁷ Сказания и повести о Куликовской битве / Издание подготовили Л. А. Дмитриев и О. П. Лихачева. Л., 1982. С. 25.

¹⁸ ПСРЛ. Т. 2. С. 667—668.

¹⁹ ПСРЛ. СПб., 1910. Т. 14. С. 117.

ведомый наю Божий совет, но сыну его величества Петру первому судил быти автором дела того».²⁰

Символическое отождествление того или иного русского города с Иерусалимом было регулярным проявлением устойчивого топоса средневековой поэтики — *translatio imperii* и как таковое должно было опираться на образ несуществующего города, всецело принадлежащего историческому прошлому. Точно так и Константинополь стал именоваться «вторым Иерусалимом» лишь со времени захвата Иерусалима мусульманами в VII в., выступая заменой утерянной св. Земли.²¹ Поскольку к тому времени столица Византии стала главным центром христианства, отождествление сопровождалось развитием таких литургических форм, которые воспроизводили литургические формы иерусалимского богослужения. Упоминание Константинополя как второго Иерусалима встречается на Руси уже в Похвале кагану Владимиру митроп. Илариона («Онъ [имп. Константин] съ матерію своею Еленю крсть от Иерслма принесъша <...>, ты же съ бабою твоею Ольгою принесъша крсть от новаго Иерслма Констянтина града»²²). Вопреки той похвале, которой удостоился храм цареградской Софии в летописном рассказе о крещении Руси, новые церкви по красоте нередко приравниваются к Соломонову Храму,²³ тогда как начиная с эпохи Ивана Грозного отчетливо проявляется замысел архитектурного повторения храма Гроба Господня.²⁴ Церковно-учительное значение Киева, приобретенное им в эпоху расцвета его учености в конце XVII—начале XVIII в., также позволяет уподоблять его Иерусалиму.²⁵

Судьба Иерусалима в ее благоприятные моменты служит иллюстрацией того, насколько благотворно божественное вмешательство в ход истории. Таким редким счастливым эпизодом в истории Иерусалима явилась неудачная попытка ассирийского царя Сеннахирима захватить город в 701 г. (4 Цар. 18—19). Ангел, избивший в одну ночь 185 тысяч ассирийцев (19:35—36), был послан Господом за благочестие царя Иезекии. Впервые этот эпизод упомянут в Патриаршей летописи под 1204 г.: «Сей же царь Калуян Болгарский <...> многи грады Греческия разруши, а инии себе покори. Прииде же и на Селунь град з гордостію, якоже древле Сенахирим на Иерусалим».²⁶ С благочестивым Иезекией сравнивают летописцы новгородского князя Алесандра Ярославича Невского. Так, в Житии псковского князя Довмонта 1272 г. говорится: «То единого ли ради Езекея съхранен бысть Иерусалим от пленения Синахиримля, царя Асурска, паки же и великим князем Александром и сыном его Дмитрием, и зятем его Домонтом спасен бысть град Новгород и Псков от нападения поганых Немец».²⁷

²⁰ ПСРЛ. Л., 1977. Т. 33. С. 198.

²¹ Stupperich R. Kiev — das zweite Jerusalem. Ein Beitrag zur Geschichte des ukrainisch-russischen Nationalbewusstsein // Zeitschrift für slavische Philologie. 1935. Bd 12. S. 338; Джирардо Дж. Второй Иерусалим против Третьего Рима // Jerusalem in Slavic Culture. Jerusalem; Ljubljana, 1999. С. 263—270 (Jews and Slavs. Vol. 6).

²² Молдован А. И. «Слово о законе и благодати» Илариона. Киев, 1984. С. 97.

²³ См., например: ПСРЛ. Т. 2. С. 581, 922 под 1175 и 1289 гг.

²⁴ См.: Баталов А. Л., Вятчанина Т. Н. Об идейном значении и интерпретации иерусалимского образца в русской архитектуре XVI—XVII вв. // Архитектурное наследство. М., 1988. Вып. 31. С. 22—42; Бусева-Давыдова И. Л. Об идейном замысле «Нового Иерусалима» патриарха Никона // Иерусалим в русской культуре. М., 1994. С. 174—181.

²⁵ См.: Stupperich R. Kiev — das zweite Jerusalem. S. 332—354.

²⁶ ПСРЛ. СПб., 1885. Т. 10. С. 43.

²⁷ Псковские летописи / Под ред. А. Н. Насонова. М., 1955. Вып. 2. С. 87.

Значительно подробнее этот образ раскрыт в Житии Александра Невского в 1283 г., где в описание сражения на Неве включен такой эпизод: «Бысть же в то время чудо дивно якож во древняя дни при Езекии цсари, еда приде Сенахирим, Асурииский цсарь, на Иерусалим, хотя пленити град святыи Ерусалим: внезапно изиде ангел Господень, избии от полка Асурииска 100 и 80 и 5 тысящъ. И вставше утро, обретошася трупя мъртвы вся. Также бысть при победе Александрове, егда победи короля об он пол реку Ижжеры: идеже не бе проходно полку Олександрову, zde обретоша много множество избьеных от англа Господня». ²⁸ Чудо, как видим, состоит в том, что тела убитых врагов были обнаружены и там, где не было боевых действий. Возможно, сравнение это может показаться натянутым, но именно натянутость показывает, какую важность для летописца имела историософская концепция божественной награды, явившейся в качестве воздаяния за благочестие.

Напротив, общественные беды и военные неудачи можно было рассматривать как наказание за потерю благочестия, и снова история Иерусалима дает этому пример и доказательство. После описания пожара в Торжке в 1372 г. тверской летописец размышляет: «Сиа вся наводит Бог грех ради наших. Сам бо рече: Обратитесь к мне, и аз к вам обращуся, отступите от злоб ваших и примете благаа. ²⁹ Разумейте, братиа, силу Божию! Кый град бысть тверже ли силнее Ерусалима? Бяше имея велики 4 стены каменны, и един из него исхождаше на 100 и без раны хождаше. ³⁰ И единою Тит обступи град, и выидоша 7 храбрых и просекоша 7 улиц до самого Тита, и возвратишася невреждени. И в 2-е лето въз Тит Иерусалим и поплени весь град. И стоа пуст 60 лет. Разумейте, братиа, аще бо ти побеже ни, то есть мужество, еже уповати на Бога. А человеческаа помощь ничтоже есть». ³¹

Этот же пассаж мы встречаем в Патриаршей летописи под тем же 1372 г. при описании новгородских военных неудач, он отличается некоторыми деталями в обработке: «И тако новгородцем в Нове Городе плачь велий бысть: славнии бо их избииени быша и пленени, и храбри и силнии их острием мечя падоша, паче же гневом Божиим, якоже древле Иерусалим гневом Божиим пленен бысть. Крепость же града Иерусалима бе: около его три стены камены утвержены, мужи же храбри и силни таковы в нем беша, един на сто мужей храбрых выходаше из града и паки возвращашеся во град без раны. Единою же егда Тит римский оступил град, тогда седмь храбрых иерусалимских изыдоша из града из Ерусалима и седмь улиц просекоша силы Тита римскаго сквозе полки безчисленныя, даже до самаго Тита, царя римскаго. И протекоша реки кровавыя. И возвратишася паки в град Иерусалим неврежени ни от кого ничимже. Но что убо бысть сила их?

²⁸ ПСРЛ. Т. 1. С. 480.

²⁹ Первая часть изречения цитирует Зах. 1:3, тогда как вторая не является цитатой, а истолкованием первой части. Ср. сходное изречение в Новгородской 1 летописи под 1291 г.: «Тоже Бог кажет нас, хотя от нас покаяния, да быхом ся остали от злоб своих» (Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. А. Н. Насонова. М.; Л., 1950. С. 327).

³⁰ По-видимому, выражение принадлежало фольклору, ибо воспроизводится регулярно. Ср.: Лев. 26:8: «И поженут от вас пять сто, и сто вас поженет тьмы» или во Второй песне Моисеев: «Како поженет един тысящи, и два двигнета тмы, аще не Бог отдаде их и Господь предаде их?» (Втор. 32:30).

³¹ ПСРЛ. М., 1965. Т. 15. С. 103 и 432—433.

Аще бы и горами ворочали, но без Божия помощи ничтоже успеха.³² Приде бо на них Божий гнев, и вси избиени быша, и силнии и храбрии их падоша и погибоша. Также и всякое воинство без Божия помощи ничтоже успевае». ³³ Краткое историософское обобщение данной мысли сформулировано в одном из списков Хронографа следующим образом: «Аще быша жидове не распяли Христа, но веровали, не взяти было града Ерусалима за мужество силы их, един бо жидовин идяше битися на тысящу Римлян». ³⁴

Источником пассажа о иерусалимских богатырях являются «Иосиппон», насколько можно судить об этом по его сохранившимся остаткам в составе Еллинского летописца 2-й редакции, а также отдельные выражения славянского перевода «Иудейской войны», библейские цитаты. Интересно отметить, однако, что в соответствующем месте «Иосиппона» речь идет о зилотах, зачинщиках гражданской войны в осажденном Иерусалиме, которые столько хвастались своим мужеством и непобедимостью, что «беша почтени в Иерусалиме един за тысящу, а десять их за тму» (рукопись БАН, 33.8.13, л. 99 об.). Ирония «Иосиппона» заменяется героическим повествованием в фольклорном и былинном стиле, соответствующем значимости его историософского содержания. Стоит отметить при этом, что фольклору эта тема осталась чужда, там актуален оказался образ Иерусалима как центра земли.³⁵

Автор повести о убийстве в Орде в 1319 г. князя Михаила Тверского готов разделить с иудеями сознание греховности и нести заслуженное наказание: «В Орде седе инии царь именем Озбък. Вьиде в богомерьскую веру срачиньскую и оттоле наипаче не пощадети нача роду христианьскому, якоже бо от таковых рекоша дети царьския, иже пленени в Вавилон, сице глаголаху: Предасть ны в руце нечестивому и законпреступному и лукавейшу паче всяя земля. Егда бо Господь град Иерусалим казня, предасть в руце царю Титу римскому, и паки егда Фоце Царьград предасть в руце, также не Фоку любя, но Царьград казня за людская согрешения. Еже и се бысть за наша согрешения». ³⁶ К концу XVI в. эта мысль нашла себе законченное воплощение в виде ссылки на Св. Писание, как это оформлено в Повести о приходе Стефана Батория на град Псков: «Но что же се хвалиши во злобе сильней безакония? Не своею бо силою одолеваеши нас, но за свои грехи смиряеся. Глаголет бо Писания о пленении Иерусалима Титом, царем римским: Не Тита, деи рече, Богъ любя, но Иерусалим

³² Парафраз стиха 1 Кор. 13:3: «Аще имам всю веру, яко горы преставляти, любве же не имам, ничтоже есть» (по Геннадиевской библии 1499 г.). Однако источником его не является канонический текст. Можно вспомнить апокрифический эпизод, когда по молитве Александра Великого Бог замыкает горами народы Гога и Магога, включенный в сербскую Александрию (см.: ПЛДР: Вторая половина XV века. М., 1982. С. 130) и в Откровение Мефодия Патарского (см.: Истрин В. М. Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах. М., 1897. С. 106 и 124 приложения).

³³ ПСРЛ. М., 1965. Т. 11. С. 18—19. В этой же редакции пассаж вошел также в переведенное с еврейского оригинала апокрифическое Слово блаженного Зоровавеля (рукопись XVI в., РНБ, Соф. 1462, л. 124). Слово издано Л. М. Навтанович в «Библиотеке литературы Древней Руси» (1999. Т. 3). Отмеченный пассаж находится на с. 158.

³⁴ Истрин В. М. Особый вид Еллинского летописца из собрания Тихонравова // ИОРЯС. 1912. Т. 17, кн. 3. С. 24. Фраза эта, как кажется, отсутствует в других хронографических компиляциях, см.: Творогов О. В. Древнерусские хронографы. С. 66.

³⁵ Толстая С. Иерусалим в славянской фольклорной традиции // Jerusalem in Slavic Culture. Jerusalem; Ljubljana, 1999. С. 51—68 (Jews and Slavs. Vol. 6).

³⁶ ПСРЛ. Т. 39. С. 99.

казня». ³⁷ Сам же император Тит, оплакивающий судьбу разрушенного Иерусалима и признающий себя оружием божественной воли, поднимается в Еллинском летописце до образа христианского святого: «Дивный же Тит, философ и доброязычник, <...> яве всем створи свою милостыню, зря в погыбели Иерусалиму, зело бо плакашеса (*вариант*: плакаше) Богом посланныи гневъ на иудея тогда». ³⁸

Плач о Иерусалиме и сам по себе входит в число древнерусских литературных топосов, так что при кончине князя Владимира Васильковича в 1289 г. «немци и соурожъце, и новгородци и жидове плакоуся аки и во взятие Иерслмоу». ³⁹

Точно так же судьба Иерусалима служила мерой и при оценке событий внутренней истории, летописцы обычно вспоминали о ней, когда говорили о междоусобных распрях. В 1313 г. князь Михаил Тверской совершил неудачный поход на Новгород, при возвращении войска его столкнулись с новыми несчастьями: «И заблудиша в озерах и в болотех, и начаша мрети голодом, и ядоша кони свои, а инии со щитов кожи здирающе ядыху, а доспех свои и оружья все пожгоша, и пришедше лете в дома своя приемше болшую рану, якоже древле иерусалимляне, внегда предасть я Бог в руце Титу, царю римьскому». ⁴⁰ Аналогично высказался составитель Московского летописного свода конца XV в. по поводу новгородских междоусобий 1469 г.: «И таково бе възмущение в них, якоже древле в Иерусалиме бысть, егда предасть его Господь в руце Титове, яко бо ти тогда, тако и сии меж себя брань творяху». ⁴¹ Антиновгородские инвективы 1470 г. были сформулированы в Москве следующим образом: «Они же, древние израильти, сего Господом реченнаго словеси не послушавше, ниже сътворивше, и того ради своая обетованныя земли улишени быша, и сами разсеяни быша по землям многим: такоже и си новгородстии людие гордостию в себе расвереше» и т. д. ⁴² Автор Казанской истории также не мог отказать себе в удовольствии использовать полюбившуюся модель, хотя для этого ему пришлось прибавить кое-какие объяснения. Говоря о приходе Ивана Грозного под стены Казани, он прибавляет: «И не хуже Антиоха явленаго, егда прииде Иерусалим пленити. Но он [Антиох Елифан] и поган и хотя законъ жидовский потребити, и церковь Божию осквернити и разорити, сей же [Иван Васильевич] верный на неверныя и за беззаконие к нему, и за злодеяние их прииде погубити их». ⁴³

Итак, Иерусалим известен древнерусской письменности в своем мученическом, страдальческом венце. Признание того факта, что страдания эти заслужены грехами его жителей, не уменьшает сочувствия к нему, ибо греховность есть неотъемлемое свойство человеческой природы. Греховность порождает не только неизбежность возмездия и наказания, но и надежду на спасение по милости Божией. Осознание греховности является первым шагом на пути спасения. Учительное и парадигматическое значение, которое имел Иерусалим для религиозного

³⁷ ПЛДР: Вторая половина XVI века. М., 1986. С. 470 (издание текста осуществлено В. И. Охотниковой).

³⁸ Летописец Еллинский и Римский. СПб., 1999. Т. 1. С. 245.

³⁹ ПСРЛ. Т. 2. С. 920.

⁴⁰ ПСРЛ. Т. 39. С. 98.

⁴¹ ПСРЛ. Т. 25. С. 286.

⁴² ПСРЛ. Т. 39. С. 151.

⁴³ ПЛДР: Середина XVI века. М., 1985. С. 470 (текст издан Т. Ф. Волковой). Тему Иерусалима в Казанской истории рассматривает М. Б. Плеханова (Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995. С. 199—202).

сознания Древней Руси, являлось исключительным свойством только этого города во всей вселенной. Как наиболее характерное высказывание о нем можно оценить слова автора Сказания о Мамаевом побоище: «Ослеплену же ему <Мамаю> умом, того бо не разуме, како Господу годѣ, тако и будеть. Якоже в оны дни Иерусалим пленен бысть Титом римским и Навходнасором, царем вавилонским, за их сѣгрешения и маловерие, — нѣ не до конца прогневается Господь, ни в веки враждует!».⁴⁴

Известно, что в иудаизме этническая (национальная) история еврейского народа подчинена целям богословия, зримым образом в ней выражены отношения между Богом и его избранным народом. В христианстве историософские построения оказались связаны с Церковью — новым Израилем, новым избранным народом Божиим. Но христианская Церковь как образование межнациональное и межгосударственное лишена исторического единства; вселенские соборы прекратились, история святых в немалой степени имеет тенденцию к тому, чтобы разделиться на национальные подворья. Многие важные институты Церкви — например, литургия, предание — лишены, во всяком случае так оказалось во втором тысячелетии христианства, внешней исторической динамики и стремятся к хронической незыблемости. В этих условиях древнерусский летописец как профессиональный историк естественно склоняется к божественной историософии, нашедшей в иудаизме убедительное разрешение. На месте Израйля закономерно оказывается Русь,⁴⁵ на которую переносятся определенные черты исходной модели вплоть до мессианизма. Известны основания для сложения мессианистической утопии народа Израйля, сходные идеи русского этнического и национального самосознания понять гораздо труднее. Едва ли они целиком вызваны влиянием со стороны, несомненно, однако, что они им, этим влиянием, поддержаны. Самоотжествление с народом-богоносцем возникало на почве социального неблагополучия.

Принятие Иерусалима за образец при оценке собственной истории продолжало на Руси характерные для иудаизма традиции исторического богословствования и вело к целому ряду последствий. С одной стороны, складывались представления о специфических национально-религиозных формах, которые в рамках христианского универсализма отводили Руси ее собственное индивидуальное место. И хотя это обстоятельство вело к признанию практической невозможности удержаться в рамках универсализма, в качестве компенсации Русь получала право выступать как законная наследница богоизбранного народа, не нуждаясь для этого в чьих-либо авторитетных санкциях (что мы видим, например, в Слове о законе и благодати митрополита Илариона).

С другой стороны, идея наследования Ветхому Завету теряла в этих условиях те неприязненные обертона, с которыми она звучала в конкретно-исторических условиях Византии уже в IV в. Неудивительно поэтому, что антииудейская полемика Толковой палеи и других подобных сочинений носила на Руси «свирепо-добродушный» характер, по удачному вы-

⁴⁴ Сказания и повести о Куликовской битве. С. 25.

⁴⁵ Ср. очень выразительный случай национальной ограниченности «нового Израйля» в «Писании о преставлении и погребении князя Скопина-Шуйского», составленном около 1612 г.: «Во исходе Израилеве из Египта в пустыни горы Синайския плакася весь Израйль при Моисее-пророце, <...> таже плакася уничиженный и расточенный Израйль по Иуде Маккавей и по братье его. Зде же не меньши того плач бысть всенародному множеству, новому Израйлю, христианскому народу государства Московского» (ПЛДР: Конец XVI—начало XVII веков. М., 1987. С. 70).

ражению И. Е. Евсева.⁴⁶ Трактовка иудаизма не в его исторической феноменологии, а в религиозно-символическом смысле давала наиболее одухотворенное и богословски корректное решение вопросу об отношении Ветхого и Нового Заветов.

Название святого города прикладывалось на Руси ко многим городам, но лишь Иерусалим получил титул Божьего Града.⁴⁷ Истерзанный и страдающий город гармонировал с образом истерзанного и страдающего Бога, принявшего на себя человеческий облик, чтобы принять человеческий конец под стенами этого города. Главный путь русской религиозности вел в сторону Иерусалима,⁴⁸ тогда как русский византизм как сегодня, так и в средние века нередко придавал религиозным вопросам политический аспект.

⁴⁶ Евсев И. Е. «Словеса святых пророк» — противоиудейский памятник по рукописи XV в. М., 1907.

⁴⁷ См., например: ПСРЛ. Т. 14. С. 4; Т. 25. С. 139.

⁴⁸ В идее «нового Иерусалима» не видит политической подоплеки и Иоиль Раба, см.: Raba J. Moscow — the Third Rome or the New Jerusalem? // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte: Beiträge zur «7. Internationalen Konferenz zur Geschichte des Kiever und des Moskauer Reiches». Berlin, 1995. S. 297—307.