

М. В. Дмитриев

Средневековый Ярославль: город или... иеротопический проект?

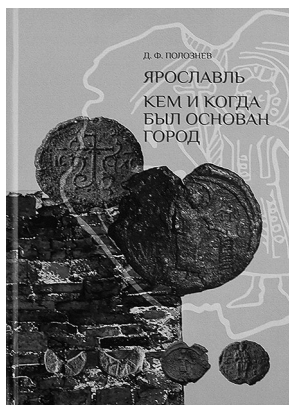
ЗАМЕТКИ О КНИГЕ Д. Ф. ПОЛОЗНЕВА

DOI: 10.53953/08696365_2026_197_7_353

Полознев Д.Ф. Ярославль: кем и когда был основан город?

М.: Квадрига, 2024. — 100 с. — 500 экз. — (Историк: прямая речь).

Небольшая книга Д.Ф. Полознева о возникновении Ярославля может сыграть роль триггера в эвентуальной дискуссии о современном научном понимании подлинных различий и подлинных сходств в истории городов и городской культуры на Руси, на «латинском» Западе, в «большой Европе» (от Атлантики до Урала), в византийском и в «восточном» мирах...



Полознев выступил, с одной стороны, разрушителем «официального» мифа об основании города Ярославля в 1010 г. молодым наследником Владимира Святого, а с другой стороны — создателем очень неожиданной концепции, в центр которой помещена гипотеза о религиозной (или религиозно-государственной) логике древнерусского градостроительства, в частности — ярославского. В глазах исследователя Ярославль есть пример того, что города создавались не только и не столько как опорные пункты княжеской власти (или центры ремесла и торговли), сколько как осуществление строительных проектов, главным смыслом которых была христианизация и освящение городской территории. Ярославль едва ли не задумы-

вался как подражание Константинополю с его святынями и сакрализованным пространством... Идея очень резкая, смелая, раскрепощенная... А ведь книга Полознева — не спекуляция возбужденного религиозного сознания или самосознания (как теперь у нас, на Руси, нередко случается), а академическое исследование. Насколько обоснована, фундирована столь неожиданная концепция?

В первой главе Полознев напоминает, что сведения об основании города молодым Ярославом (около 1010 г.), который будто бы сумел убить медведицу, заблудившись в лесу, и заложил город в память об этом славном событии, представляют собой легенду, являющуюся фрагментом исторического сказания то ли созданного, то ли зафиксированного в конце XVIII в. («Сказание о построении града Ярославля»). Имя княжича и князя Ярослава в связи с историей города впервые появляется в источниках лишь в конце XVII в. В обоих случаях мы имеем дело с конструированием памяти, а не с трансляцией сведений средневековых источников. «Тем не менее, — пишет Полознев, — “Сказание”, вероятно, отразило какие-то реалии далекого прошлого» (с. 12).

Может быть, это и так, но все-таки не в этом суть дела... Суть дела в том, что в эпоху Московского государства Ярославль был весьма крупным (и по российским, и по *общеевропейским* меркам), важным, ярким и даже блестящим *городом*. О его подлинном блеске в XVII в. легко узнает любой путешествующий или просто лю-

бопытающийся россиянин. Хорошо известно, какую огромную роль горожане Ярославля сыграли в годы Смуты... Но вот что было до того? Что стояло за привычным нам словом «город»? Когда именно, как и почему некое поселение, следы которого археология относит уже к середине первого тысячелетия нашей эры, стало *городом*? И стало ли? Вопросительный знак и сомнения порождаются спонтанным и естественным сопоставлением с, например, Кёльном, Флоренцией, Йорком, Краковом или хотя бы Псковом и Новгородом, где мы видим корпорации горожан, городские законы, самоуправление, коллективное и горделивое именно «бюргерское самосознание». Западный город в нашем (российском и нероссийском) понимании вещей и истории есть то, что делает Запад — Западом, и этот город (вернее, его образ) порождает, признаемся честно, зависть и рессентимент... Но стоит ли горевать вместе с Чаадаевым и его интеллектуальными наследниками, что и «городов-то *нормальных* у нас почти что не было», а те два, что были (Псков и Новгород), пали жертвой страшного «полуазиатского» самодержавия, законы которого были нашептаны русскому уху «жалкой Византией» (*la misérable Byzance* Чаадаева)? Яркая книга Полознева (в ней нет, однако, никакой публицистики, ни восторгов, ни lamentаций по поводу того, чем был Ярославль в Средние века...) дает толчок к постановке этих давних и очень острых вопросов...

Так какое же городское «далекое прошлое» Ярославля скрывается за легендарными рассказами конца XVII и XVIII вв.?

Полознев первоначально пишет, что «уверенно говорить о городском характере поселения у слияния Волги и Которосли (на Стрелке) можно только применительно к... рубежу XI–XII вв. и позднее». В этом историк следует за археологией, которая «фиксирует наличие городов там, где имеются признаки укрепления. И в этом смысле свидетельства, выявленные раскопками последних лет, не оставляют сомнений в том, что в начале XI века, т. е. во времена Ярослава Мудрого, Ярославль представлял собой “град” в том смысле, как его понимают археологи» (с. 15), а они считают, что «собственно городом, то есть огороженной территорией, поселение становится при наличии укреплений — стен и рвов» (с. 15, примеч. 27). Таким образом, «град» или же просто укрепленное поселение приравнивается к «городу», и город Ярославль («если под этим понимать укрепленное поселение») не был основан: он возник естественным путем: через освоение людьми удобного для жизни и хозяйства места» (с. 16). Видимо, именно такие реалии находились за летописными упоминаниями слова «град». Тут Полознев ссылается и на свои наблюдения над текстом Лаврентьевской летописи: «...по выборке свыше 250 упоминаний слова “город/град” (за исключением случаев, где “город” служит частью названия: Белгород, Царьград, Городец, Вышгород и т.п.) видно, что оно обозначает широкий круг явлений, концентрируясь вокруг понятия “место жительства”: поселение, крепость, владение, столица. Ряд выражений говорит о городе как о дитинце внутри поселения. Вариантом “острог” обозначаются опорные пункты вновь осваиваемых местностей. Встречается нейтральное обозначение словом “город” некой среды, пространства, “волости” (не владения, а территории). Иногда под “городом” понимается его население. Религиозный и метафорический контексты (“град Богоматери, богохранимый град, град Иерусалим”) встречаются редко в значении, близком смыслу “поселение”. Иногда город отмечен как каменная постройка в отличие от рубленых крепостей. Жесткой привязки к какому-то одному значению нет, но при этом всегда подразумевается укрепленное поселение независимо от размера и статуса, что отличает его от сел, волостей и других населенных мест, отмечаемых летописью» (с. 15–16, примеч. 28).

Конечно же, автор признает, что «град-город» Лаврентьевской летописи — никак не *urbs* или *civitas*, *cit e*, *city* западного мира в эпоху его подъема и расцвета. Он

вполне обоснованно не верит и летописной формуле «имярек заложил град», но потом совершенно неожиданно, в самом начале книги, в очень краткой второй главе, формулирует свой главный тезис: «Городская идентичность поселения определялась его религиозным статусом и оформлялась соответствующими сакральными знаками. Сначала это были Софийские соборы (Киев, Новгород, Полоцк). А со времен князя Владимира — Успенский и Спасо-Преображенский соборы. Успенские храмы были построены во многих домонгольских городах как городские или монастырские соборы. Основание в паре с Успенским Спасо-Преображенского собора также стало распространенной практикой со времен князя Владимира. Приняв христианство, он призвал греческих мастеров для постройки храма Богородицы, а после победы над печенегами в праздник Преображения заложил в честь этого события церковь. Традиция нашла продолжение в целом ряде случаев, отмеченных летописанием» (с. 17–18). Тут автор ссылается на соответствующие пассажи русских летописей, статью В.В. Долгова¹ и наблюдения И.Н. Данилевского². Тезис, на самом деле, неожиданный и радикальный. Сам автор не раз это признает, а в заключении к книге он пишет: «Известно, что любая идея проходит три стадии. Первая: Что за бред? Вторая: В этом что-то есть... Третья: Так это же очевидно! Думается, что нам уже удалось пройти вторую стадию, но до достижения третьей еще далеко» (с. 78).

Взглянем вместе с автором книги на предложенную идею-концепцию в ее второй фазе — на «*что-то есть*»...

Полознев считает, что «признаки города Ярославль стал приобретать с 1208 г., когда ростовский князь Константин стал хозяином северной части Владимиро-Суздальского княжества. История обретения древним поселением статуса города отчетливо прослеживается по ростовскому летописанию. 1208 г. — великий князь Всеволод Юрьевич “даде ему [Константину] град Ростов и иных к тому пять городов”. Принято считать, что среди них был и Ярославль. 1209 г. — князь Константин “заложил град Ярославль на Волзе”. 1213 г. — после кончины отца Константин получил в княжение вместе с Ростовом и Ярославль. Не позднее 1215 г. — построен княжий дворец. Он упомянут в связи с закладкой “на князем дворе” Успенского собора. 1215 г. — заложен Успенский собор. 1216 г. — основан Спасо-Преображенский монастырь. 1218 г. — ярославское княжение наследовал сын Константина Всеволод, который завершил градостроительные начинания отца освящением Успенского и Спасо-Преображенского соборов (1224)» (с. 18–19). Однако, если держаться привычных подходов, то, по строгому счету, ничто из перечисленного не делает Ярославль городом. Правда, «в результате раскопок Ярославской экспедиции Института археологии РАН на Стрелке в 2000-х гг. там, где, вероятно, находился княжий двор, были обнаружены актовые печати. Они определенно указывают на то, что это место было связано с отправлением властных функций местными князьями» (с. 19). Но и от «властных функций» до *urbs* или *civitas* еще очень далеко... Тем не менее историк возвращается к своему главному тезису: «Таким образом, Ярославль как *город*, т.е. укрепленный административный и религиозный центр, был основан на месте древнего поселения ростовским князем Константином Все-

-
- 1 Долгов В.В. Древнерусский город XI–XIII веков как сакральное пространство // Вестник Челябинского государственного университета. Сер. 1. История. 2005. № 2. С. 17–24. См. также: Кириченко Е.И. Храм и город. О содержательно-структурном единстве русского сакрального пространства // Иеротопия: сравнительные исследования сакральных пространств / Ред.-сост. А.М. Лидов. М.: Индрик, 2009. С. 292–322.
 - 2 Данилевский И.Н. Герменевтические основы изучения летописей. Повесть временных лет. Изд. 2-е. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2019.

володовичем в период с 1209 по 1218 г. А в известии о пожаре Ярославля 1221 г., когда Божиим знаменем стало спасение княжьего двора от огня, летописцем был зафиксирован новый статус города, его политическая субъектность» (с. 19–20).

Третья глава книги, посвященная сведениям о пожаре 1221 г., когда город выгорел и пожар уничтожил 17 церквей, но обошел стороной резиденцию князя, приводит автора к выводу, что «летописное известие о пожаре Ярославля 1221 года сообщает не столько о размере поселения, сколько выступает важнейшим свидетельством радикального изменения его административно-религиозного статуса и оформления политической субъектности, обозначенной устройством крепости, строительством княжеского двора, закладкой Успенского и Спасо-Преображенского соборов, т.е., в конечном счете, говорит об *основании города*» (с. 28). Оставим в стороне вопрос о том, что имеется в виду под несколько загадочной «субъектностью», и проследим, как разворачивается главная интрига книги...

Тезис о новом статусе города развивается в двух очередных главах. В одной из них речь идет о «почитании ростовским князем Константином Всеволодовичем Креста Господня, Константина Великого и его матери Елены», а в другой о «сакральной топографии домонгольского Ярославля». Это два ключевых (по логике общего построения) раздела книги. Прodelав большой ряд убедительных наблюдений над летописными текстами, Полознев обосновывает мысль, что «указанием на спасение от огня княжьего двора силой Креста и заступничеством блаженного Константина летописец обозначил соименную связь ростовского князя с византийским императором Константином. Константин Великий основал Константинополь, а ростовский князь Константин заложил в Ярославле Успенский собор и построил княжескую резиденцию» (с. 29). А далее внимательный читатель ни в коем случае не пройдет мимо едва ли не самого радикального утверждения: «В свете этих событий напрашивается предположение, что закладка города Ярославля корреспондировала истории основания Константинополя. Ярославль стал городом, устроенным Константином “по правилам”: крепость, княжий двор (дворец), Успенский собор с его градозащитной символикой и “княжеский” Спасо-Преображенский монастырь» (с. 39). Историк приходит к выводу, что «деяния Константина Всеволодовича являют собой ряд религиозно-символических событий, объединенных почитанием Константина Великого и подражанием ему. Среди них — актуализация культов, обращенных к истории Константина Великого: Креста Господня, св. Елены, матери Константина Великого; христианизация подвластной территории; основание (закладка) храмов и монастырей в подвластных городах; повышение статуса Ростова как религиозного центра; ведение собственной летописи» (с. 39)³.

Внимательный и подробный анализ сведений о том, где были расположены храмы и как была организована религиозная жизнь города, привел Полознева к заключению, что «места расположения храмов и их посвящение, крестные ходы, места явления, обретения и расположения святынь, иные публичные пространства, связанные с религиозным культом, а также отражение в городском пространстве общехристианских, в первую очередь, иерусалимских и константинопольских, ал-

С. 176–177.

- 3 Очень важно упомянуть замечательную книгу А.Е. Мусина о Пскове — как параллель тому Ярославлю, который видит Д.Ф. Полознев (*Мусин А.Е. Церкви и горожане средневекового Пскова. Историко-археологическое исследование.* СПб.: Изд-во СПбГУ, 2010; см. также: *Он же. Соборные округа древнерусского города: от сакральной топографии к иеротопии // Иеротопия: создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А.М. Лидов. М.: Индрик, 2006. С. 491–524; Лидов А.М. Святой Лик — Святое Письмо — Святые врата: образ-парадигма «благословенного града» в христианской иеротопии // Иеротопия: сравнительные исследования сакральных пространств. С. 110–143.*

люзий» — все это создавало «символику христианского города», которая «была обращена к прообразу Иерусалима» (с. 42). Автор предполагает, что «первым этапом сакрализации городского пространства была разметка его по двенадцатым праздникам и празднику Воскресения Христова», и подробно и внимательно рассматривает соответствующие данные источников. В итоге «древнее поселение, описанное как “мал градок” накануне событий начала XIII в., преобразовалось в административный и религиозный центр обширной округи. Город был укреплен, и границы его, видимо, расширены. В самом красивом месте центральной части города рядом с княжьем двором заложен каменный Успенский собор как знак сакральной и городской идентичности. И “в пару” к нему — Спасо-Преображенский монастырь как институт христианизации края. Церковные знаки (оба храма) отсылали к символике Киева, деяниям равноапостольного князя Владимира и декларировали новый статус города, будущей столицы Ярославского княжества. Патрональная связь основателя города с Константином Великим обозначила константинопольскую символику, которая в свою очередь вела к прообразу Иерусалима, земного и небесного» (с. 52).

От расшифровки религиозной символики градо- и храмостроительства автор книги возвращается к более приземленным вопросам, а именно к рассмотрению летописных упоминаний Ярославля в 1071, 1148/49 и 1152 гг. и к вопросу «зачем был основан город?». Продолжив усилия А.А. Кузнецова⁴, Полознев анализирует факт поразительного сходства летописного рассказа об осаде Ярославля в 1152 г. булгарами и сведениями «Повести временных лет» об осаде Киева печенегами в 968 г. Вся совокупность наблюдений приводит историка к подтверждению гипотезы, высказанной и другими учеными: «...князь Константин, постоянно находясь в военно-политических конфликтах то с отцом Всеволодом, то с братом Юрием, возможно, строил Ярославль как резервную резиденцию или даже как резервную столицу княжества». Но Полознев идет и дальше, написав, что перенос столицы «мог иметь и символическое звучание в контексте подражания Константина Всеволодовича Константину Великому в силу соименной с ним связи» (с. 63).

Предмет предпоследней главы — название «Ярославль», которое Полознев связывает не с языческим именем Ярослава Мудрого, а со словами «яр» и «яруга»: «Город, расположенный на высоком мысе (яр) у слияния двух рек, обрамленный с северной стороны оврагом-рвом (яруга), полностью соответствует своему описанию, зафиксированному в названии: место на высоком берегу, которое обжили, обустроили, привели в порядок» (с. 72).

В последней главе Полознев задался вопросом о том, как и почему сложилась легенда о встрече Ярослава с медведицей. Он присоединился к мнению Е.А. Ермолина о том, что это отголоски змеборческого мифа, где медведицу заменил змей, и христианское имя Ярослава (Георгий) отвечает логике таких представлений⁵.

Некоторые читатели едва ли не с возмущением закроют книгу Полознева... «Фантазии!» — воскликнет один... «Странно, но чего только не случается на родных просторах с их вечным покоем...» — вздохнет другой... «А, может быть, в этом действительно что-то есть?» — заколеблется (вместе с Полозневым) третий...

4 См.: Кузнецов А.А. О достоверности сведений о набегах булгар на Ярославль в 1152 г. // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Сер. История. 2006. Вып. 2 (6). С. 94–103.

5 См.: Ермолин Е.А. Ярославль. Проблема имиджа // Имидж регионов России в отечественном и зарубежном контексте: в преддверии 1000-летия Ярославля: материалы Международной научно-практической конференции, Ярославль, 21–22 апреля 2009 г. Ярославль: РИЦ МУБиНТ, 2009. С. 18–22.

Представляется, что третий читатель будет прав... В предложенной картине (концепции ли?) в самом деле «*что-то есть*». Интуиции, наблюдения и реконструкции Полознева (в которых, признаем честно, очень много уязвимого) вписываются в проблематику изучения сакральных пространств христианского мира «большой Европы», и главная проблема тут в том, что византийско-православные культуры (сама Византия, Болгария, Сербия, Македония, Русь) выработали, кажется, иную, чем на Западе, логику освящения и «христианизации» больших пространств, в том числе и городских. Эта логика особенно успешно раскрывается и анализируется в исследованиях, инициированных нашим замечательным (и, увы, совсем недавно скончавшимся) искусствоведом-византологом А.М. Лидовым и его единомышленниками. В фокусе внимания этой научной школы находится «иеротопия — это создание сакральных пространств, рассмотренное как особый вид творчества, и одновременно область исторических исследований, в которой выявляются и анализируются конкретные примеры данного творчества»⁶. И нужно подчеркнуть, что речь идет не только о храмах и иных местах христианского культа, но и о том, что «иеротопичны» были и «иеротопично» мыслились площади, города, а иногда даже и целые страны, которые выделялись и «переживались» как огромные *пространственные иконы*⁷.

Этот тезис очень непривычен, и он понятен, по строгому счету, лишь узкой группе специалистов, работающих в той же области исследований и разделяющих установки созданной Лидовым школы. Однако есть хорошо известный пример, который проливает яркий и ясный свет на проблематику «пространственных икон». Это «Новый Иерусалим» патриарха Никона, и он поможет нам понять, насколько прав и насколько неправ в своих исследовательских интуициях Полознев...

«Новому Иерусалиму», конечно же, уделено немало внимания⁸. И едва ли не самый «провокативный» вопрос-сомнение тут таков: мыслились ли Воскресенский монастырь и его окрестности как огромная *пространственная икона*?

Село Воскресенское лежало на пути из Новгорода в Москву, и патриарх купил его в середине 1650-х гг. Была собрана монастырская община, начались работы, а в октябре 1657 г. царь Алексей Михайлович, приехав и любуясь с холма на монас-

-
- 6 Лидов А.М. Иеротопия: создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования // Иеротопия: исследование сакральных пространств: материалы международного симпозиума / Ред.-сост. А.М. Лидов. М., 2004. С. 16.
 - 7 Понятие, предложенное А.М. Лидовым: Лидов А.М. Иеротопия: пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. М.: Феория, 2009; Пространственные иконы: текстуальное и перформативное: материалы международного симпозиума / Ред.-сост. А.М. Лидов. М., 2009; Пространственные иконы: перформативное в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А.М. Лидов. М.: Индрик, 2011.
 - 8 Леонид (Кавелин). Историческое описание ставропигиального Воскресенского, Новый Иерусалим именуемого, монастыря. М., 1876; Алферова Г.В. К вопросу о строительной деятельности патриарха Никона // Архитектурное наследие. 1969. Вып. 18. С. 30–44; Бусева-Давыдова И.Л. Об идейном замысле «Нового Иерусалима» патриарха Никона // Иерусалим в русской культуре / Сост. А. Баталов и А. Лидов. М.: Наука, 1994. С. 174–181; Зеленская Г.М. Святыни Нового Иерусалима. М.: Северный паломник, 2002; Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств / Ред.-сост. А.М. Лидов. М.: Индрик, 2009 (см. статьи Г.М. Зеленской, М. Чхартишвили, К.А. Щедриной, О.В. Чумичевой).
 - 9 Этот большой и сложный вопрос подробно рассмотрен нами в статье: Дмитриев М.В. «Небесное», знаковое и иконическое в храмовой иеротопии Франции и Московской Руси в XVII в. // Иеротопия Воздуха и Небес в культуре христианского мира / Ред.-сост. А.М. Лидов. М.: Индрик, 2023. С. 456–496 (о проблематике никоновского Нового Иерусалима см. с. 469–479).

тырь, якобы воскликнул: «Во истину благоволи Бог исперва место сие предуготовати на создание монастыря; понеже прекрасно, подобно Иерусалиму». И вскоре на месте царского обзора Никоном был поставлен крест с надписью, которая гласила: «Водрузися Святыи Божественный крест Господа нашего Иисуса Христа на сей горе Елеоне (курсив мой. — М.Д.), от востока, прямо лавры Святаго Живоносного Воскресения, на Святом Сионе (курсив мой. — М.Д.), благословением Великого господина и Государя Никона», потому что царь при посещении был восхищен и «возлюбил пространство польное» «и нарече имя монастырю Новый Иерусалим, и честныя своя руки писанием изобрази, его же Патриарх в ковчежец серебряный вложи»¹⁰. После знаменательного высказывания царя Никон загорелся идеей создать в монастыре храм, «образом, мерою и доботою» подобный иерусалимскому храму Воскресения Господня. Так выражался сам патриарх... Обратим сразу же внимание на слово «образ», смысл которого в России в XVII в. был совершенно иным, чем тот, который мы все усвоили из школьных сочинений об образе Татьяны у Пушкина или Алёнушки у Васнецова.

Храм был заложен 1 сентября 1658 г. Судьба Никона была тяжела, поэтому после его ссылки строительство остановилось, но было возобновлено через тридцать лет и завершилось в 1694 г.

От этой эпохи источников осталось много больше, чем от времени Грозного и Годунова, и они дают шанс понять, какие идеи и концепции вдохновляли создателей Нового Иерусалима. А особенной удачей для историков оказался суд над патриархом. Никон должен был ответить и более или менее ясно ответил на обвинения ближневосточного газского митрополита Паисия Лигарида, который увидел в проекте Никона ересь. Подозрения были выражены в двух вопросах следователей: «Доведет ли ся, чтоб так Святаго Града имя было перенесено и иному дано и опозорено?»¹¹. Второй вопрос касался, казалось бы, узкобогословской материи: алтарь в храмах «образует ли [NB! мы снова имеем дело с *образом* в смысле, принципиально отличным от того, какой заложен в современном языке нашего школьного обучения!] богоприемный Гроб Господен?»¹². Отвечать должны были и Паисий Лигарид, и Никон... Объяснения Лигарида были очень расплывчаты, за исключением предположения, что русский патриарх хотел узурпировать достоинство «истинного патриарха Иеросалимского».

Во втором вопросе речь шла о соотношении образа-иконы и первообраза. И тут Паисий был принужден объясняться именно на тему *иконического* и использовать язык *иконического*. «Тако есть, но ино есть; ино есть образец нарицается, ино есть что¹³ нарицается».

Общая проблема состояла в вопросе: можно ли признать за Новым Иерусалимом под Москвой достоинство *иконы* Вифлеемского храма в Палестине? Паисий признал, что *в принципе* такое возможно, но Никоновские монастырь и Воскресенский храм не таковы. Почему же? Как раз на этот вопрос Паисию ответить не удалось... Он говорил о том, что инициатива Никона ставила под сомнение высочайший ранг «старого» Иерусалима и, вообще, этот «новый» Иерусалим не был «настоящим». Однако даже из таких ответов Лигарида видно, что самый концепт

10 Леонид (Кавелин). Указ. соч. С. 6, примеч. 4.

11 Никон (Минов, Никита патриарх). Возражение, или Разорение смиреннаго Никона, Божию милостию патриарха, противу вопросов боярина Симеона Стрешнева, еже написа Газскому митрополиту Паисее Ликаридиусу, и на ответы Паисеовы // Никон (Минов, Никита патриарх). Труды / Патриарх Никон; науч. исслед., подгот. документов, сост. и общ. ред. В.В. Шмидта. М., 2004. С. 229.

12 Там же. С. 236.

подмосковной *иконы* Иерусалима не был (как Паисий и признает) идеей сумасшедшего. Никону оставалось только доказать, что его Новый Иерусалим есть *икона* того Иерусалима, что лежит на берегах Иордана... И Никон это сделал. Он провозгласил, что и он сам — тоже «иерусалимлянин»! Он «не позорит староноваго Иерусалима», дав Воскресенскому монастырю имя Нового Иерусалима; ибо неверно говорит Никон, что есть лишь два Иерусалима, на земле и на небеси; на самом деле Иерусалимов много, и «иерусалимлянинов» много — как много христиан, потому что не те лишь христиане, кто живет в Антиохии. Равным образом и Церковь одна, а церковей при этом — множество. Так и Храм Воскресения есть храм по образу Иерусалимского «величеством и мерою, и добротой».

А далее в высказываниях патриарха мы находим самое главное: тезис об описании, наречении, обозначении «истинного», начального, бытийного — того, что существует, что есть и что есть самое бытие — двумя путями: и *словами*, и *иконами* («Словесы же проповедание и иконами истины извещение»). Икона есть инструмент Боговидения («освещаются убо такожде честными иконами очи зрящих») так же, как их сознание просвещается словами. И так же, как к иконе можно приравнять Евангелие, Новый Иерусалим можно отождествить с иконой; нет греха и ошибки в создании града-иконы, воспроизводящего *иконически* (сегодня можно было бы выразиться даже точнее и глубже — *ипостасно*) град-первообраз («Да аще града от первообразнаго ин создати беззаконно есть?»)¹⁴.

Паисий, говорил Никон, не понимает эту *иконическую* логику, стоящую за проектом Нового Иерусалима («И что различие ты глаголеши, еже начертанными или воображенными священныя вещи воображены, яже суть иконы, яже суть храмы и жертвенники, иже повсюду от первообразных размножишася?»¹⁵), и тут патриарх развернул соответствующую аргументацию более широко: каждый храм и каждый алтарь есть Сион или Новый Иерусалим («ниже погрешит тот от истины, иже назовет всякую православную церковь святыи Сион или Новый Иерусалим»); связь между ними такая же, как связь причастного хлеба и просфоры¹⁶. И понятие «образ» снова оказывается логически ключевым: Новый Иерусалим на реке Истра есть не только носитель имени (имя Авраам или Иисус есть у многих, пишет он), но есть и *образ* Иерусалима; так же, как сын есть *образ* отца; как Церковь «вообще» и церковь иерусалимская есть мать всем храмам; как сам Христос есть тоже церковь, и «мы все» (!) есть части и уды тела Христова («Тако и в Церкви едино нечто вси есмь, аще бо и от многих Та слагается удов, но многия сия едино бывает тело»¹⁷). «Общим знаменателем» оказывается положение, что Новый Иерусалим (Воскресенский монастырь) не есть ни копия, ни знак, ни изображение «начального» Иерусалима; он есть *икона-ипостась* того Иерусалима, который лежит за тысячи верст от Москвы.

Конечно же, никак не получится включить в отклик на интереснейшую книгу Полознева все необходимые аргументы и наблюдения, взвесить все контраргументы и возражения, поэтому удержим в поле зрения лишь главное: подмосковный Новый Иерусалим понимался Никоном и его единомышленниками именно как пространственная *икона-ипостась* «начального» Иерусалима — *образ* не в том смысле, который присущ современному русскому языку, а в том смысле, какой был

13 «Что» в данном случае — не союз, а прямое дополнение, предмет, аналог латинскому *quid*.

14 *Никон*. Указ. соч. С. 233.

15 Там же.

16 Там же. С. 236.

17 Там же. С. 239.

выработан типологическими конфессиональными особенностями византийской религиозной культуры. Новый Иерусалим Никона мыслился и «обживался» как громадная по площади *икона-перевоплощение* палестинской Святой земли. И хотя все это звучит странно — непременно нужно принять во внимание логику византийско-российского христианского наследия, и тогда все то, «чего не может быть», превратится в весьма гармоничную (хотя по-прежнему гипотетическую) картину¹⁸.

А если обширные монастырские угодья на берегах Истры могли видаться как иконно-подлинный Иерусалим, то почему бы крохотный город Ярославль не мог мыслиться как «малый Иерусалим», иеротопически освященный и сакрально благоустроенный ансамблем храмов и монастырей?

Тут трудно удержаться от соблазна проиллюстрировать сказанное очень красноречивыми и почти невероятными элементами строгой, составленной в 1685 г. и формализованной как юридический документ описи Воскресенского монастыря. Из описи мы узнаем, какие и где именно надписи были сделаны во время строительства на стенах большого храма Воскресения Господня и составляющих его церквей-часовен. Тут в очередной раз и очень отчетливо звучит мотив святынь, мыслимых как *образы* того, что находится в Палестине. «В Воскресенском монастыре Новаго Иерусалима соборная каменная великая церковь Воскресения Господа Бога и Спаса Нашего, Иисуса Христа, построена *во образ* Иерусалимской церкви»¹⁹, и далее все ее составные части представлены так, будто мы имеем дело *здесь и теперь* с подлинным Иерусалимским храмом. Перечислены иконы и говорится: «...тут же место *в подобие*, идеже положено было пречистое и животворное тело Христа Бога нашего» (следуют замеры). «Где у Гроба, сущаго во Иерусалиме, была лавочка, тут же впреди Гроба Христова приделана полатка невелика, мерою...» (даются точные замеры)²⁰. Потом речь идет о поставленных здесь же иконах и говорится, что «в той полатке перед полоточными дверями» Гроба Господня «лежит белый камень, *в подобие* отваленного камени от Гроба Господня» (говорится о толщине камня и его размерах) и упоминается: «...тут же на стене написан Ангел Господен».

Ниже следуют замеры «горы Голгофы», которая, «по Иерусалимскому описанию, разделена на два места», и следует «роспись подписям по местам внутри великия церкви внизу противо росписи Иеросалимской слово в слово». Каковы же были эти подписи?

У Предтечевой церкви, «по правую сторону у столпа, подпись: “На сем месте тамо гроб”, о нем же пишет сице: “Царь Болдвинов был вторый Иуда Маккавеос, Надежда, упование отечеству”» и пр.²¹ Другая надпись: «на том месте, егда снемше со креста Иосиф Аримоеф и Никодим тело Иисусово, и снемше с Голгофы, тут положиша и помазаша смирюю, со алоем смешану, и в плащаницу обвиша». А «от того столпа и от Предтечевой церкви, идучи к великому олтарю, на правой стране подписи на стене: “Зде лежит славный Годифредус Булион, иже ту всю землю взял, для веры, душу его Бог покоит в мире. Аминь”»²².

18 Обращение к записям дебатов между патриархом Никоном и Паисием Лигаридом вполне подтверждает вывод Г.М. Зеленской, сделанный исследовательницей после многолетнего изучения всего, что касается никоновского Нового Иерусалима: «Новый Иерусалим был задуман <...> как пространственная икона Святой Земли» (*Зеленская Г.М. Новый Иерусалим под Москвой // Новые Иерусалимы. С. 745*).

19 Там же. С. 70.

20 Там же. С. 76 («Полатка же та, что у Гроба Христова спереди приделана, зовется, по писанию Иерусалимскому, престолом Сербским»).

21 Там же. С. 82 (тут упомянута и «могила Никона там, где гроб Мелхиседека, первого архиерея Иерусалимского»).

22 Там же.

Могло ли тело знаменитого крестоносца «Годифредуса Булиона», погребенного в Иерусалиме, покоиться... под Москвой? Маловероятно. А наш источник не таков, чтобы его можно было прочитать иначе: *мол*, тело легендарного графа Бульонского *как бы* находится в стенах Новоиерусалимского монастыря... Согласно нашему тексту, «славный Годифредус» покоится в подмосковной земле вовсе не *как бы*, а — *на самом деле*. Обозначено и то место, где расселась гора в тот момент, когда «на кресте завопил Христос и испусти дух — и говорят нецьи, что той скважиной кровь Христа упала на голову Адама». От «великого олтаря» вела лестница на Голгофу, и у дверей на стене фигурировала подпись: «На сем месте» во время распятия стояла «Пресвятая Богородица со инеми женами; от Креста Христова сажени полтретьи, в самой стене церковной, на том месте учинены двери». Было также отмечено место без икон, сопровождаемое надписью: «Церковь на месте, идеже поругашася воины Христу, и пакости деяху ему»; место, где находилась императрица Елена тогда, когда искала крест Христов («Седалище Святыя Царицы Елены, в кое время искала креста Христова»), как и «церковь на месте, идеже разделиша воины ризы Христовы, и меташа жребий»²³.

Таким образом, в описании Воскресенского храма в 1685 г. мы находим еще одно очень яркое и эксплицитное выражение идеи, что он мыслился как *икона-ипостась* (а не только копия или изображение) иерусалимской святыни²⁴. Да, судя по всему, мы находим на Истре пространственную *икону* (она же — образ) подлинного, «начального» Иерусалима, в которой он, Иерусалим, *реально*, доподлинно, то есть *ипостасно* присутствует...

Итак, книга Д.Ф. Полознева скорее об иеротопии Ярославля, чем о городе Ярославле как таковом. Он продолжил традицию, которая столь ярко заявила о себе в инициированных А.М. Лидовым трудах по христианским сакральным пространствам. И вовсе не исключено (хотя и не доказано), что автор книги таки прав, что в его построениях в самом деле «что-то есть»²⁵.

23 Там же. С. 84–85.

24 Ср.: Зеленская Г.М. Значение надписей XVII в. в создании сакрального пространства Нового Иерусалима под Москвой // Пространственные иконы: Перформативное в Византии и Древней Руси. С. 563–595.

25 В работе использованы результаты исследования «Язык, литература, культура в историческом и социальном измерении», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2025 г.