Виктория Герасимова

Епископ Мефодий Кампанский и практика паломничества в Святую Землю из Русского Зарубежья: (пере)изобретение традиции

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-4-294-317

Victoria Gerasimova

Bishop Methodian Campanian and the Practice of Pilgrimage to the Holy Land of the Russian Emigration: (Re)Invented Tradition

Victoria Gerasimova — Dostoevsky Omsk State University (Russia). gerasimova@bk.ru

The paper deals with the Russian émigrés' pilgrimage to the Holy Land after the Second World War. The author analyzes the phenomenon of the restoration of group pilgrimages as a process of reinventing the pilgrimage tradition first developed mainly in the peasant milieu at the turn of the twentieth century. The annual trips from France organized by Bishop Methodian Kulman served as the basis for the new pilgrimage movement and the formation of a new community of "co-pilgrims", uniting Russian Orthodox emigrants from all over the world. Perceived as a romantic ideal, the old peasant pilgrimage to Palestine became a source of new meanings for pilgrims in the second half of the 20th century. The author explores the process of gradual ritualization and formalization of the trips; the reconstruction of the Russian mental map of the Holy Land; the use of the pilgrimage as a way to cope with longing for the lost homeland and seeking authenticity by reproducing institutions of the past. The pilgrimage, interpreted as a spiritual ideal, became one of the ways to consolidate the Russian emigration.

Keywords: pilgrimage, Holy Land, sacred place, Russian emigration, Russian Orthodox Church.

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда, проект «Воображаемые территории русской идентичности: случай Палестины XIX–XXI вв.» (№ 18-78-10062). Автор благодарит за помощь в поиске источников библиотекаря Спасо-Вознесенского монастыря на Елеоне сестру Марину и библиотекаря Свято-Троицкого монастыря в Джорданвилле Андрея Любимова.

Герасимова В. Епископ Мефодий Кампанский и практика паломничества в Святую Землю из Русского Зарубежья: (пере)изобретение традиции// Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38(4). С. 294–317.

Gerasimova, Victoria (2020) "Bishop Methodian Campanian and the Practice of Pilgrimage to the Holy Land of the Russian Emigration: (Re)Invented Tradition", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 38(4): 294–317.

В 1951 г. в составе группы католических паломников из Лилльского университета на Святую Землю приехал архимандрит Мефодий (Кульман), настоятель одного из крупнейших православных приходов в пригороде Парижа (Аньер-сюр-Сен). Отправившаяся с архимандритом в эту непростую поездку Е.И. Слезкина вспоминала:

> В то время путешествие в Палестину представлялось связанным не только с большими расходами, но и с опасностями <...> Перед отъездом в храме Христа Спасителя в Аньере был отслужен напутственный молебен. Богомольцев собралась такая толпа, как бывает лишь в самые большие праздники. Провожали как в опасную поездку, результаты которой были просто непостижимы[1].

Эта поездка стала точкой отсчета нового витка духовной жизни православных верующих Русского Зарубежья, она положила начало восстановлению традиции массового паломничества на Святую Землю. Уже в следующем 1952 г. Владыка Мефодий собрал первую группу русских паломников из 28 человек, с которыми отправился по святым местам Палестины по специально разработанному им маршруту, базовое содержание которого составляли русские объекты. Полная статистика отсутствует, но известно, что в период с 1952 по 1972 г. в восемнадцати поездках, организованных Владыкой Мефодием, приняли участие 465 уникальных участников из 14 разных стран: Франции, Англии, Бельгии, Германии, Голландии, Финляндии, Швейцарии, Швеции, Ливана, Марокко, США, Канады, Аргентины и Венесуэлы[2]. Инициатива епископа Кампанского (в 1953 г. Мефодий был рукоположен во епископы) породила цепную реакцию — подобные группы стали организовываться ежегодно не только под его руководством и не только из Западной Европы, но и из Северной и Южной Америки и Австралии. Поворот интереса Русского Зарубежья к Святой Земле выразился не только во всплеске паломнической активности, но и в формировании новых публичных практик (собраниях и съездах паломников, совместных чтениях, создании и коллективных просмотрах фильмов, организации тематических вечеров), литературного творчества

1. *Слезкина Е.И.* [Воспоминания о Владыке Мефодии] // Паломнический листок. 1974. № 42. С. 11.
2. Многие верующие отправлялись в паломничество по нескольку раз. См. Немного статистики // Паломнический листок. 1972. № 39. С. 5.

(издание воспоминаний о поездках в Святую Землю) и укрепления личных связей между участниками.

Вводимые практики не были новаторскими, они справедливо воспринимались всеми участниками как возвращение к многовековой русской паломнической традиции. Однако, как показал Э. Хобсбаум, любая традиция не статична, перенос формы неизбежно ведет к трансформации смыслового наполнения традиции. В рамках этой статьи я рассмотрю паломничество на Святую Землю и связанные с ним публичные практики русских эмигрантов в период после Второй мировой войны как динамичное социокультурное явление, трактуемое самими инициаторами как «возрождение» древней русской традиции. Изобретение традиции, по Хобсбауму, — это процессы формализации и ритуализации, с которыми связано обращение к прошлому[3]. Епископ Мефодий запустил процесс переизобретения, пересборки паломнической традиции для русских эмигрантов, взяв за основу наиболее узнаваемую и близкую всем участникам процесса форму традиции массового «организованного» крестьянского паломничества в Палестину в варианте конца XIX — начала XX в. под управлением Императорского Православного Палестинского Общества (далее — ИППО).

Таким образом, целью статьи станет анализ элементов, составляющих обновленную практику православного паломничества на Святую Землю в условиях эмиграции в период после Второй мировой войны, а основной тезис автора состоит в том, что эта форма паломничества стала для выходцев из бывшей Российской империи не только важным духовным опытом, но и коммеморативной практикой, а также способом преодоления травмы от вынужденной потери Родины.

«Образцовое паломничество» в Святую Землю: случай русских эмигрантов

В Российской империи паломничество являлось одной из главных духовных практик православного верующего. В начале XX в. массовый поток богомольцев двигался не только на Святую Землю. Развитие транспортной инфраструктуры существенно облегчало путь паломника, следующего на поклонение многочисленным святым местам, разбросанным по внутренним губерниям империи. Пу-

3. Hobsbawm, E. (2003) “Introduction: Inventing Traditions”, in E. Hobsbawm, T. Ranger (eds) *The Invention of Tradition*, p. 1. Cambridge University Press.

тешествия по святым местам (ближним и дальним) пользовались чрезвычайной популярностью[4]. Духовенство активно поддерживало паломнические практики, поскольку они являлись эффективным способом просветительской работы с паствой и методом ограждения верующих от многочисленных оппонентов церкви (сектантов, секуляристов, социалистов). Местами паломничества за пределами Российской империи были Афон, Палестина и город Бари.

С установлением советской власти верующие лишились доступа к большинству святынь внутри страны, но не в меньшей степени пострадали и те, кто покинул свою Родину. До 1939 г. за пределами советского контроля оставались русские монастыри на Валааме и в Пюхтице, куда имели возможность попасть эмигранты. Туда же, на Валаам, ездил и Владыка Мефодий, но это были индивидуальные поездки, он никогда не собирал группы верующих[5]. После потери возможности посещать эти монастыри взоры обратились на Ближний Восток, к русским монастырям на Святой Земле[6]. Однако здесь произошла смена формы паломнической практики: от индивидуального опыта духовного соприкосновения с монашеской жизнью к коллективной поездке по специально выстроенному маршруту. По воспоминаниям современников, основной причиной организации групповых поездок на Святую Землю Владыкой Мефодием стала назревшая острая необходимость поддерживать обветшавшие и обезлюдевшие русские монастыри, прежде всего речь шла о материальной поддержке.

Святая Земля не была новым маршрутом для русских паломников[7]. Несмотря на разрыв традиции массового паломничества,

4. В конце XIX столетия только в Центральном черноземном регионе России в паломничество по святым местам отправилось около миллиона православных верующих. Greene, R. (2012) “Bodies in Motion: Steam-Powered Pilgrimages in Late Imperial Russia”, *Russian History* 39 (1/2): 248.

5. К 35-летию кончины епископа Мефодия Кампанского. Беседа с игуменьей Ольгой (Слезкиной) [Интервью записано диаконом Александром Занемонцем 12 декабря 2008 г.] // К истории паломничеств на Святую Землю из Русского Зарубежья в 50-х — 70-х годах XX века. М.: Индрик, 2009. С. 50.

6. Разумеется, монастыри Святой земли посещались православными верующими индивидуально и до Второй мировой войны, однако групповые поездки не организовывались. Исключение составила, пожалуй, лишь группа хористов из кадет Донского казачьего корпуса, которые побывали в Иерусалиме в 1921 г. Однако их поездка носила скорее не паломнический, а гастрольный характер. *Беляков В.В.* Кадеты на Суэцком канале. Эмиграция глазами подростков // Восточный архив. 2008. № 8. С. 51–52.

7. О русских православных паломнических текстах и, более широко, о русском присутствии на Святой Земле в дореволюционный период существует обширнейший корпус литературы. См., например, *Александрова-Осокина О.Н.* Паломническая

которое прекратилось в 1914 г., коллективная память верующих сохранила образ «настоящего богомолья» в Палестине. Этим образцом служило крестьянское массовое паломничество:

> ...матушки рассказывали, как в былые времена огромные партии наших богомольцев приводили вокруг Мертвого моря <...>. Приходили они в белых платочках и русских картузах, с котомками за плечами, с растертыми ногами, с обгоревшими лицами, с потрескавшимися губами...[8]

Генетическая связь с крестьянским паломничеством в Палестину выражалась не только в форме абстрактных знаний о некогда бытовавшей практике. Для некоторых паломников связь с предками была вполне осязаемой и понятной: «С ранних лет запало мне в душу, что наша бабка — “Паломница”, что “сподобилась побывать на Святой Земле”, “поклонялась Великим Святыням”. Особый почет ей был в семье, да и во всем селе»[9]. По воспоминаниям паломницы, родившейся на Кубани, паломники, приходившие из Палестины, обладали в крестьянской общине особым статусом, их почитали, при встрече кланялись в ноги[10]. Эти сведения, становившиеся публичным достоянием, повышали мотивацию русских эмигрантов и побуждали их присоединиться к паломническому движению.

Первая группа из 28 человек (12 мужчин и 16 женщин), собранная из жителей Франции, Бельгии и Швейцарии, отправилась в трехнедельное путешествие 15 августа 1952 г. В дальнейшем подобные поездки проводились каждый год, а желающих к ним присоединиться было все больше[11]. Все маршруты и наполнение поездок были подготовлены духовным лидером — Владыкой Мефодием. Руководствуясь знаниями о том, как проходила подготовка к поездке на Святую Землю русских паломников

проза 1800–1860-х годов. Священное пространство, история, человек. М.: Флинта, 2018; *Лисовой Н.Н.* Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX — начале XX в. М.: Индрик, 2006; *Якушев М.М.* Русское православное паломничество на Ближний Восток в контексте османо-российских отношений (1774–1847 гг.). М.: Индрик, 2018 и другие.

8. *Гаврилова А.* Записки паломницы. Три паломничества в Палестину: 1945–46–47 годы. Джорданвилль: Типография преп. Иова Почаевского, 1968. С. 88.
9. Из рассказов паломницы // Паломнический листок. 1955. № 8. С. 7.
10. Там же. С. 7–8.
11. Во втором паломничестве в 1953 г. уже приняло участие 43 человека, а позже группы доходили до 78 человек (в 1966 г.).

до революции[12], организаторы поездки разработали такой маршрут, чтобы было возможно растянуть во времени переход между жизнью мирской и входом в особое состояние паломника (антропологи называют такое состояние «лиминальным»[13]). Переходное время, время в пути Владыка Мефодий использовал для просвещения и подготовки своих подопечных: на пароходе проходили лекции и беседы на тему святых мест Палестины, а также совместные богослужения. Путь был довольно долог, паломники ехали через Италию (с кратким заездом в Бари для поклонения Святителю Николаю), Египет, Сирию, Ливан, Иорданию. Такой маршрут сохранялся до 1967 г. После Шестидневной войны и изменения геополитической ситуации на Ближнем Востоке паломники прибывали в Святую Землю на самолете прямым рейсом Париж-Лидда (совр. Лод в Израиле), тем самым увеличивалась продолжительность пребывания непосредственно на Святой Земле, но утратился нарратив о трудностях в дороге.

Путешествовавшие с Владыкой Мефодием отмечали удивительно четкую и продуманную организацию: паломники были максимально погружены в личные духовные переживания происходящего, тогда как вся внешняя сторона обеспечивалась организаторами. Пересечение границ для большой группы эмигрантов с самыми разными документами было сопряжено с большим количеством бюрократических трудностей, о которых паломники часто даже не догадывались, поскольку эти вопросы решала Е.И. Слезкина, секретарь и соратница Владыки Мефодия. В то же время сам Владыка руководил смысловым наполнением паломничества: он сам разработал маршрут поездки, а также ключевые события и действия богомольцев на «святых местах». Уже во втором паломничестве в 1953 г. всем участникам были выданы материалы не только с подробным изложением маршрута, но и с соответствующими специально подобранными евангель-

12. Массовая доставка паломников в Палестину осуществлялась на пароходах по маршруту Одесса-Яффа по специальным тарифам, согласно договору между ИППО и Русским обществом пароходства и торговли. Этот путь был избран как самый дешевый. Более состоятельные паломники предпочитали другие пути — например, через Балканы.

13. Лиминальное, то есть пограничное состояние, свойственное для обрядов перехода. Применительно к паломничеству понятие лиминальности ввели антропологи Виктор и Эдит Тернер. Они рассматривали паломничество как один из обрядов перехода, в котором человек находится в состоянии амбивалентности, перехода между двух социальных, культурных, эмоциональных миров. Turner, V., Turner, E. (1978) *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. Columbia University Press.

скими текстами, в дальнейшем эта практика стала постоянной. Протоиерей А. Семенов-Тян-Шанский, участник двенадцатого паломничества, прошедшего в 1965 г., вспоминал:

> Нашими руководителями сделано все возможное, чтобы придать истинный смысл нашим усилиям и претерпеваниям. Где нужно их усиливают, а где это необходимо, облегчают. Это достигается прежде всего тем, что каждое святое место, где совершалось то или иное великое священное событие, отмечается не только пояснением, но и молитвой (например, пением тропарей), а нередко чтением по-русски соответствующих отрывков из Евангелия. Все это помогает сосредоточить внимание на том, что нужно, и при этом от соприкосновения со святым местом по-новому оживают слова молитв и даже Евангельское слово[14].

Особую функцию в паломничестве с Владыкой Мефодием выполняло церковное пение. Специально для этой цели Владыка в первую и последующие поездки подбирал регента паломнического хора и хороших певчих. Так, в первую поездку в 1952 г. отправилась специалист по церковному пению Людмила Александровна Рапапорт. Вход на Святую Землю по мосту через реку Иордан осуществлялся пешком с пением тропаря. Этот ритуал производил на паломников огромное впечатление:

> Сделав земной поклон, мы медленно шли с пением крещенского тропаря. А за нами так же медленно ехали наши машины. Когда перешли мост, я повернула в сторону к зеленому кусту и, став на колени, стала целовать Святую Землю. Сердце в груди так стучало, что вот-вот выпрыгнет от потрясающей радости[15].

Обычай исполнять церковные песнопения, разумеется, не был изобретением Владыки Мефодия. О коллективном пении молитв (обычной паломнической практике) упоминал и Стивен Грэм в рассказе об участии в русском крестьянском паломничестве по Святой Земле в 1912 г., однако речь шла о пении во время богослужений или спонтанном пении паломников[16]. Для русских крестьян это

14. *Протоиерей Семенов-Тян-Шанский А.* Двенадцатое паломничество в Св. Землю // Паломнический листок. 1966. № 25. С. 10–11.
15. *Полетаева А.* По Святой Земле. Впечатления паломницы. Бельгия, 1955. С. 18.
16. Graham, S. (1913) *With the Russian Pilgrims to Jerusalem*. pp. 58, 254. London: Macmillan and Co.

была неструктурированная и не предписанная практика, она была имманентной составляющей паломнического опыта. Трижды побывавшая в Палестине Александра Гаврилова в 1945–1947 г. писала:

> Между прочим, обычай петь подобающий тропарь, проезжая в Св. Земле какое-либо Евангельское место, как мне сказали, введен Владыкой Митрополитом Анастасием в бытность его Начальником Русской Духовной Миссии в Св. Земле. И этот обычай, как я видела, хорошо привился[17].

Используя уже существовавшую традицию, Владыка Мефодий сделал ее одной из ключевых практик всего паломнического путешествия. Кроме того, что в каждую группу богомольцев специально подбирались люди с хорошими голосовыми данными и навыками церковного хорового пения, в 1968 г. в Париже был издан первый сборник «Песнопений для паломников на святых местах Палестины и Синая»[18]. Этим сборником пользовались участники и других паломнических групп, а практика начала восприниматься самими паломниками как древняя традиция («...русский поклонник всегда поет на Святых Местах»)[19].

Все без исключения группы под руководством епископа Мефодия останавливались в Вифанской обители. Во время каникул школьные помещения были свободны и их оборудовали под пребывание паломнических групп. Вифания становилась отправной точкой всех последующих маршрутов. Выбор в пользу «своего места», очевидно, был продиктован комплексом причин. Паломники могли выбрать более комфортабельные гостиницы для проживания (как делали позже приезжавшие на поклонение святым местам православные верующие из США), но всегда останавливались именно в этом месте. Более того, поскольку под ночлег

17. *Гаврилова А.* Записки паломницы. Три паломничества в Палестину: 1945–46–47 годы. С. 81. Мне не удалось найти других подтверждений причастности архиепископа Анастасия к певческой традиции на Святой Земле. Возможно, приписывание авторства этой практике владыке Анастасию является продуктом народного сознания. Я благодарю о. Александра Занемонца, исследователя истории Русского Зарубежья на Святой Земле за этот важный комментарий.

18. Песнопения для паломников на святых местах Палестины и Синая. Париж: Изд-во Епархиального Палестинского комитета, 1968. В 1983 г. вышло второе издание этого сборника. Сборник лег в основу современной публикации: Песнопения для паломников, путешествующих по святым местам Палестины и Синая. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013.

19. Об одном двадцатилетии // Паломнический листок. 1973. № 40. С. 7.

для паломников приспосабливали помещение школы, время паломничества должно было совпадать со школьными каникулами. Это создавало особый календарь поездок, названный активистами «паломническим годом», временем от лета до лета, от паломничества до паломничества. Время паломничества эмигрантов (это касалось именно групп под руководством епископа Мефодия) не совпадало с типичными периодами массового паломничества русских верующих в Палестину в дореволюционный период. Кульминационные праздники православного календаря — Рождество и Пасха привлекали наибольшее количество богомольцев из Российской империи, тогда как летом, в разгар сельскохозяйственного сезона, крестьяне были заняты другими заботами.

Отсутствие электричества, источников питьевой воды и элементарных удобств в сочетании с жарой (пик жаркого времени в этом регионе приходится на июль-август) обеспечивали богомольцев той суровой обстановкой, в которой, по их мнению, должно было осуществляться поклонение святым местам. Паломники, опираясь на свои знания о том, как выглядело крестьянское богомолье на Святой Земле, воспринимали бытовые трудности как обязательный атрибут поездки: «Далеко не столь трудное и опасное было это путешествие, как когда-то нашим отцам и дедам из России, но все же в первые годы сопряжено было с разными неудобствами»[20], как бы оплачивая таким образом полученные бесценные переживания от встречи с сакральным: «И вот, что с трудом дается, да еще с таким, как наше паломничество в 1953 г., то душою и сердцем наиболее и ценится и, думается, помниться будет до гробовой доски...»[21].

Посещение важнейших общехристианских объектов в совокупности с «русскими местами» составляли основу маршрута паломников. При этом если русские объекты воспринимались паломниками как дом, кусочек Родины, свое пространство, то на месте общих святынь встреча с чужаками вызывала дискомфорт, даже в том случае, если они тоже были православными. Так, встреча с православными арабами на горе Фавор, которые жарили шашлык и отдыхали в греческом монастыре, вызывала недоумение[22],

20. *Бывшая паломница*. Юбилейный выпуск. 20 лет паломничества // Паломнический листок. 1972. № 39. С. 1.

21. Воспоминания М.Г. Хрипунова о паломничестве 1953 г. (из письма от 4/17 июня 1971 г.) // Паломнический листок. 1972. № 39. С. 3–4.

22. *Гаврилова А.* Записки паломницы. Три паломничества в Палестину: 1945–46–47 годы. С. 7.

а молитва по-гречески не обладала той же духовной силой, что и русская (о греческой службе у гроба Богородицы: «Знаете, тут так скучно: служат, а мы ничего не понимаем, — идемте в русскую Гефсиманию, там скоро начнется литургия»[23].

Возросшее число желавших отправиться в паломничество как индивидуально, так и в составе группы, привело к необходимости подготовить печатный вариант путеводителя, доступно излагавшего историю основных локаций, важных для православного русского паломника. Несмотря на то, что вся Святая Земля являлась местом евангельских событий, каждая конфессия выстраивала собственную карту сакрального пространства. Нередко эти карты вступали в конфликт друг с другом. Многочисленные примеры несовпадения представлений о локализации святынь у представителей разных конфессий приводит Александра Гаврилова, трижды побывавшая на Святой Земле одна и с членами своей семьи в 1945–1947 гг. Описывая поиск настоящего места жительства святой Марии Магдалины, она посетила еврейскую и арабскую Магдалу: «там тоже источники и бассейны, но более прекрасного места, чем наша Магдала, нигде нет» и здесь же приводит слова местной русской монахини: «И чего искать? У нас, у нас в русском саду жила святая равноапостольная Мария Магдалина. В этом источнике и купалась она, в котором и мы с вами сподобились»[24].

Паломнический маршрут русских эмигрантов был довольно консервативен, он включал максимальное количество «русских мест», а также ключевые общезначимые христианские святыни, чаще всего находящиеся в ведении греков (Иерусалимского патриархата). Первое издание такого путеводителя вышло в Париже в 1961 г. В предисловии к изданию епископ Мефодий писал:

> Много книг повествуют о Св. Земле, многие за последнее время прекрасно изданы, но все эти издания не православные и не русские. Русские путеводители по Св. Земле и вообще книги о ней устарели, да и достать их почти невозможно. Вот почему и издается эта скромная книга, путеводитель по Св. Земле, написанная одной из участниц русских православных паломничеств из Западной Европы. Русским читателям она даст представление о святынях Свя-

23. *Полетаева А.* По Святой Земле. Впечатления паломницы. С. 42.

24. *Гаврилова А.* Записки паломницы. Три паломничества в Палестину: 1945–46–47 годы. С. 69. Опубл. также: *Гаврилова А.* На источниках Марии Магдалины // Паломнический листок. 1966. № 25. С. 7.

> той Земли, а русским людям, отправляющимся в паломничество, поможет лучше совершить это паломничество[25].

В дальнейшем были подготовлены еще два путеводителя — «Спутник паломника по святым местам». Первая часть вышла в 1963 году и содержала описание объектов, расположенных на территории Иордании, а вторая часть, опубликованная в 1968 г., охватывала объекты, расположенные в Галилее[26]. Они содержали не только исторические обзоры, но и рекомендации для индивидуальных паломников. Как и в случае с «Песнопениями», «Спутники» стали базовыми текстами русских православных паломников на Святой Земле, независимо от их канонической юрисдикции и страны происхождения[27]. Эти тексты сформировали информационную матрицу и наполнили смыслом русскую карту святых мест, актуальную для новой геополитической ситуации, которая соответствовала системе ценностей русского православного паломника и позволяла оставаться в рамках заданного маршрута даже при совершении индивидуальной поездки.

Вещи в паломничестве

Сакральную функцию выполняли не только архитектурные объекты, древние артефакты и предметы культа, но и все элементы живой природы Святой Земли. На протяжении всего пути паломники стремились забрать с собой на память или в подарок близким различные предметы. Сбор памятных вещей — обычная практика паломника — в Святой Земле она достигала своей кульминации. Описывая крестьянское паломничество 1912 г., британский путешественник и журналист Стивен Грэм привел список того, что православные богомольцы везли с собой домой:

> В оставшееся время паломники наполняли свои сундуки из кедра наиболее интересными святыми предметами: это погребальные го-

25. *Епископ Мефодий.* [Предисловие] // Святая Земля. Париж, 1961. С. 4–5.

26. Первая часть — Спутник паломника по святым местам в пределах Иордании: к 10-му русскому православному паломничеству из Парижа в Святую Землю. Париж, 1963. Вторая часть — Спутник паломника по святым местам. Галилея и некоторые другие места Палестины. Париж, 1968.

27. В 1983 г. «Спутник паломника» выдержал первое переиздание. В 2010 г. вышло уже 4-е переиздание путеводителя. Спутник паломника по святым местам. изд. 4-е Русского Спасо-Вознесенского монастыря на горе Елеон, иллюстр. и дополненное. Иерусалим: Епархиальный Палестинский комитет, 2010.

ловные уборы и саваны, ризы, мирра, ладан, нательные крестики, терновые венцы, маленькие картинки святых мест, панорамы, стереоскопы, изображения Богоматери с младенцем на перламутровых табличках, изображения распятого Христа, вырезанные на маленьких деревянных крестиках, плитки Вифлеемской глины, бумажные пакеты, переполненные иерусалимской землей, другие пакеты с кусками земли Акелдамы[28], бутылки святой воды, иорданской воды, галилейской воды, бутылки со специально приготовленным лампадным маслом, наволочки, наполненные благоухающими целебными травами, связки оливковых ветвей, ветви кедра и пальм, букеты высушенных цветов из Назарета и Вифании[29].

Кроме перечисленного, крестьяне покупали большое количество разнообразных четок и всевозможных изображений и икон. Условно приобретаемые и собранные крестьянами вещи можно разделить на мануфактурные и природные. Очевидно, вещи, относящиеся и к той, и к другой категории, по мнению паломников, обладали сакральной значимостью. Преобладание визуальных материалов объясняется неграмотностью крестьян. Природные материалы расценивались в той же степени (если не в большей) святыми, поскольку любой камень на Святой Земле являлся свидетелем жизни и смерти Иисуса Христа, они были в полной мере аутентичными для православного верующего.

Помимо собственно предметов религиозного назначения (иконы, различные изображения, четки, крестики, ладан и мирра, елей и лампадное масло) крестьяне везли уникальные и принципиально важные для православного христианина вещи — особую погребальную одежду и иерусалимскую землю. Абсолютное большинство богомольцев, следовавших в Палестину, в конце XIX — начале XX в. составляли именно крестьяне. Согласно сведениям ИППО, самой многочисленной возрастной группой были люди в возрасте 50–60 лет, а второй по численности группой была 60–70 лет. Как отмечает А.Г. Грушевой, ежегодно в паломничестве на Святую Землю принимали участие богомольцы старше 90 лет[30]. С одной стороны, столь преклонный возраст паломников объясняется исследовате-

28. Акелдама (арам. «земля крови») — согласно Новому Завету, участок земли в Иерусалиме, купленный для погребения странников на деньги, полученные Иудой Искариотом от первосвященников за предательство Иисуса Христа.

29. Graham, S. (1913) *With the Russian Pilgrims to Jerusalem*. pp. 293–294.

30. *Грушевой А.Г.* Императорское Православное Палестинское Общество. Обзор истории до 1917 г. // Вспомогательные исторические дисциплины. 2013. Т. XXXII, № 32. С. 490.

лями невозможностью для русского крестьянина оставить хозяйство и отправиться в дальнее рискованное путешествие, но с другой стороны (и это наиболее вероятно) причина отправления в паломничество в Святую Землю в преклонном возрасте лежала в области крестьянской эсхатологии и представлений о загробном мире. Иерусалим земной представлялся простому русскому крестьянину местом наиболее приближенным к Иерусалиму Небесному. Побывавший на Святой Земле автоматически получал особую привилегию в будущем мире как прикоснувшийся к сакральному при жизни. В символическом плане это выражалось в стремлении паломников оставить материальные свидетельства своего пребывания в этом пространстве. Таким свидетельством была особая погребальная одежда паломника — саван и головной убор. Стивен Грэм подробно описывает процесс заготовление ткани для будущего савана и освящения его на камне помазания в Храме Гроба Господня (верующий в будущем мире будет одет в саван, коснувшийся камня, на котором готовили к погребению Богочеловека), а также гашение Благодатного Огня похоронным головным убором[31]. В сшитых самостоятельно или купленных саванах богомольцы окунались в Иордан, а затем везли эти облачения домой и хранили до момента своей смерти. Ту же символическую функцию выполняла и иерусалимская земля — ее сыпали в гроб покойного как указатель особых заслуг усопшего, побывавшего во время своей земной жизни на родине Спасителя. Существовал и еще один менее распространенный и не вписывающийся в канонические нормы способ оставить материальный след о пребывании в Святой Земле — татуировки[32]. Таким образом, паломник стремился оставить максимально

31. Graham, S. (1913) *With the Russian Pilgrims to Jerusalem*. pp. 4–5; 190–193. Кроме того, Грэм описывает процесс похорон паломника в Назарете (в саване, с собранными им цветами и пальмовой ветвью в руке). P. 246.

32. Эта практика известна среди русских паломников-крестьян как минимум с начала XIX в. Так, крестьянин Дементий Цикулин описывает приложение ему на груди «печати, изображающей распятие Господне, с предстоящими херувимами или ангелами». См.: Необыкновенное похождение и путешествие русского крестьянина Дементия Иванова Цикулина в Азии, Египте, Восточной Индии с 1808 по 1821 год, им самим описанные // Северный архив. 1825. № 9. С. 55–56. Я благодарю Алексея Бокатова за предоставление этого текста. Описывает эту практику и Стивен Грэм: Graham, S. (1913) *With the Russian Pilgrims to Jerusalem*. pp. 258–259. Он стал свидетелем того, как русские женщины-паломницы делали себе татуировки с изображением Спасителя, Богоматери и младенца, Николая Чудотворца и других святых, кроме того, паломникам выбивали слово «Иерусалим» с годом, а также растительный орнамент. Практика нанесения памятных татуировок на Святой Земле имеет древние корни и продолжается до сих пор.

надежный след своего пребывания на Святой Земле, чтобы затем продемонстрировать его на небесах. Крестьяне верили, что все эти атрибуты Святой Земли приближают к святости и их самих[33]. Заготовленные погребальные одежды, сувениры и все прочие вещи, так же как и участие в богослужениях, и посещение святых мест, служили доказательными символами (*effectual symbols*), которые, как и иконы, напрямую связывали человека с той реальностью, которую они репрезентировали[34].

Богатая крестьянская паломническая традиция оставила мало письменных свидетельств. Очевидно, что основным механизмом ее передачи было устное предание. Неслучайно паломники-эмигранты во второй половине XX в. вспоминали своих бабушек-паломниц. Но передача традиции осуществлялась не только через межпоколенные связи, но и непосредственно через «своих» местных жителей Святой Земли — насельниц русских обителей, проживавших там с дореволюционных времен. Они напрямую контактировали с паломниками, служили источниками знаний о святых местах, дореволюционной практике паломничества и нормах поведения, предписанных «настоящему» паломнику. Так, монахи и монахини на разных этапах путешествия подают паломникам «веточки», «камешки», «маслице», дарят маленькие бумажные иконки. В монастыре на Елеоне паломница Людмила Рапапорт впервые узнала о том, что для окунания в Иордан нужна особая одежда[35]. Примечателен процесс изготовления и фасон савана паломницы:

> Два дня я сидела за швейной машиной, одуревая от жары, и строчила широкий халат в распашку и кроила точно такую же курточку для мужа, чтобы и он, в час оный, причастился благодати Иордановой. <…> Мы мерили друг на дружке и даже проявляли некоторого рода кокетство, в желании, чтобы длина рукавов и высокий воротник скрыли от живых, которые окружат наш смертный одр, тление нашего мертвого тела[36].

33. Graham, S. (1913) *With the Russian Pilgrims to Jerusalem*. p. 181.

34. Hummel, R., Hummel, T. (1995) *Patterns of the Sacred. English Protestants and Russian Orthodox Pilgrims of the Nineteenth Centuries*. Scorpion Cavendish Ltd. p. 43.

35. Кстати, монахини Спасо-Вознесенской обители издавна «специализировались» на изготовлении саванов на заказ для паломников. Такова была одна из статей дохода сестер общины. См.: Отчет по ревизии денежного и материального хозяйства и по обозрению недвижимых имуществ, счетоводства и отчетности Русской духовной миссии в Иерусалиме от 4 ноября 1914 г. // Россия в Святой Земле. Документы и материалы: в 2 т. Т. 2. М.: Международные отношения, 2000. С. 118.

36. *Рапапорт Л.* Что я видела на Святой Земле. Париж, 1953. С. 53–54.

В этом пассаже примечательно не столько то, что сам обычай был не знаком, а то, каким образом женщина готовилась к его исполнению: ее паломничество, очевидно, никак не связано было с переживаниями о будущей жизни в ином мире, а сам процесс изготовления и примерки «халата» и «курточки» больше напоминал работу в швейном ателье, чем какое-то значимое символическое действие. Сама Людмила Александровна назвала это облачение «кокетливый саван». Примечательно, что в процессе окунания паломница и ее подруги волновались о чистоте своих красивых изделий (со дна Иордана поднялось слишком много ила), однако произошло то самое малое чудо, столь характерное для паломнического опыта, и белый саван остался совершенно чист[37].

Абсолютно все сколь-нибудь подробные паломнические тексты второй половины XX века содержат описания тех предметов, которые паломники собирали с собой как «памятки» и «святыньки» во время своих поездок. Описание содержимого багажа паломников-эмигрантов могло бы поразить воображение непосвященного обывателя, но не вызывает больших вопросов после соотнесения их с приведенным выше развернутым списком вещей, вывозимых крестьянскими паломниками конца XIX — начала XX в. Приведем две развернутые цитаты для того, чтобы получить максимально подробное представление о том, какие вещи со Святой Земли везли домой те же русские паломники полвека спустя. Участница четырех первых паломничеств с Владыкой Мефодием Лидия Эрастовна Родзянко так описывала собранные ею в процессе паломничества ценности:

> Чемоданы и багаж наш представляли из себя нечто совершенно непостижимое. В них — земля из Св. Земли, Иорданская вода, кресты, крестики, иконы, старые русские издания книг, свечи, огарки, пальмовые ветки, желуди с Дуба Мамврийского, засушенные цветы, смирна, ладан. Едут два отростка герани из Гефсиманского сада, два зажженных фонаря, свято хранящие огонь из лампады Гроба Господня[38].

А вот описание багажа участницы второго паломничества Александры Полетаевой:

37. Там же. С. 60.

38. *Родзянко Л.Э.* О Святой Земле и паломничествах. Сборник статей 1952 г. — 1955 г. Париж, 1958. С. 30.

> ...в руках только наши походные сумки, где были разные бутылочки со Св. водой: тут есть и многолетняя крещенская, и Иорданская, и даже из древнего колодца патриарха Иакова <...>. А сколько еще скляночек со священным маслом, от Гроба Господня, от гробницы Божией Матери, от чудотворной иконы Саиднайской[39]... И мы все чувствуем себя такими счастливыми и богатыми! Вот я так никогда такой богатой не была: когда я подумаю о моем чемодане, тогда сердце усиленно бьется от избытка радости. В нем ведь положено столько разных святынь! И все это приобретено на Святой Земле, родине нашего Спасителя, — например, засушенные цветочки из Гефсиманского сада, св. землица оттуда же, песок из священной реки Иордана, иконочки, крестики... И все это было положено на Гроб Спасителя, и этим еще больше освятилось. Потом великая святыня икона Успения Божией Матери, которая и сделана, и освящена на св. Горе Елеонской. Да, действительно, моему богатству нет цены и границ![40]

Итак, большая часть содержимого паломнических чемоданов полностью совпадает. Но совпадают ли все смыслы, вкладываемые в собранные и приобретенные вещи? Безусловно, для паломников из Русского Зарубежья предметы из Святой Земли выполняли ту же функцию агентов святости. Предметы религиозного культа, перечисленные у обеих групп паломников, в основе своей составляют типичный набор православного паломника (свечи, крестики, иконки, смирна и ладан и т. д.). Сюда же относятся такие объекты природы, как вода из всевозможных источников, земля, веточки и камни[41].

Отдельную группу предметов составляли вещи, задействованные в погребальном обряде. Паломники-эмигранты нигде не упоминают о специальном головном уборе для погребения, тогда как саван становится ключевым предметом, необходимым для приобретения любым способом. Однако мотив с освящением савана на камне помазания полностью исчезает: саван можно изготовить где угодно, когда угодно, а также выбрать свой фасон (сами паломники часто не знают, как он должен выглядеть). Не меньшее значение, чем саваны, имела для паломников земля. Назначение мешочков с землей было

39. Это единственная упоминаемая святыня, приобретенная не в Святой Земле, а в православном монастыре Рождества Богоматери в Сайднае (Сирия), этот монастырь паломники посещали на пути в Святую Землю.

40. *Полетаева А.* По Святой Земле. Впечатления паломницы. С. 83.

41. См., например, *Фолиева Т.А.* Паломничество как отражение повседневности // Паломничество и религиозный туризм: многообразие интерпретаций. Владимир: изд-во ВлГу, 2011. С. 198–208.

вполне определенным — ее сыпали на гроб/в могилу усопшего при погребении. Протоиерей Николай Оболенский на публичном собрании, посвященном Святой Земле, говорил: «Очень часто случается наблюдать — и это было со мной еще на этих днях — что, когда опускается в могилу гроб русскаго человека, чья-то рука ссыпает в могилу горсточку св. Земли, привезенную оттуда»[42]. Таким же образом хоронили и епископа Мефодия в 1974 г., по его желанию тело его было посыпано землей из Вифании[43]. И здесь функция иерусалимской земли заключается в маркировании паломника не как носителя особой святости, а как русского православного верующего. В отсутствии возможности бросить горсть родной земли, как это было принято при погребении в России, землю физической родины заменила земля родины духовной. А в том, что все паломники-эмигранты именно так воспринимали русские монастыри и святыни Святой Земли, нет никаких сомнений. Об этом писали все: и священнослужители («Наша земная Родина — Россия пока закрыта для нас. Тем более у нас основания побывать на своей духовной Родине — Палестине, что возможно и доступно очень многим»[44]), и миряне («Св. Земля — наша духовная Родина. Возлюбив ее и русских людей на ней, неудержимо стремишься туда обратно. Живя далеко от Св. мест, в суете инославного мира, иногда среди далеких от веры людей, продолжаешь душою жить в Св. Земле»[45]), и сам Владыка Мефодий, ставший, возможно невольно, инициатором нового этапа массового паломничества русских православных на родину Спасителя.

Рыцари Святой Земли: формирование паломнического сообщества

В процессе любого паломничества его участники формируют особое сообщество, основанное на общности переживаемого опыта, а также «скромности, сакральности, однородности и товарищества»[46].

42. Слово Председателя Содружества Паломников, о. протоиерея Николая Оболенского, на Общем Собрании о Святой Земле в воскресенье 1 апреля 1973 г.// Паломнический листок. 1973. № 40. С. 4.

43. *Слезкина Е.И.* [О жизни и смерти Владыки Мефодия]// Паломнический листок. 1974. № 42. С. 15.

44. *Серафим (епископ)* Паломничество из Нью-Йорка в Святую Землю (через Рим, Афины, Константинополь, Бейрут — на самолете). [New York: Епархиальное издательство], [1953?]. С. 5.

45. *Родзянко Л.Э.* О Святой Земле и паломничествах. С. 57–58.

46. Turner, V., Turner, E. *Image and Pilgrimage in Christian Culture.* p. 250.

Для определения этого особого типа взаимоотношений индивидов используется введенный В. и Э. Тёрнерами термин «коммунитас». Участники групповых поездок с Владыкой Мефодием действительно эмоционально переживали этот процесс объединения с другими членами группы. Л. Родзянко вспоминала о своих компаньонах по первой поездке: «Трудно вообразить себе более различных во всех отношениях людей, объединенных одним желанием, стремящихся к одной цели»[47]. Она же в сборнике статей о четырех своих поездках в Святую Землю под руководством епископа Мефодия разместила приветственное письмо паломникам 1956 года: «Мои дорогие старые и новые паломники! Пишу это письмо всем вам, потому что все мы — члены одной семьи»[48]. Поездки под руководством епископа Мефодия, несмотря на встречающееся наименование паломников как «русских парижан» или паломников из Франции, никогда не были приходскими паломничествами. Несомненно, все эти люди находились внутри православной традиции, поездки в Святую Землю не были катехизическими. Но все же в путь отправлялись люди не только из разных городов, но и из разных стран, чьи «домашние» приходы относились к разным юрисдикциям русской православной церкви. Зачастую это были люди разного социального происхождения, экономического статуса, возраста и степени погружения в церковную традицию. Если участников массового паломничества из России рубежа XIX–XX вв. объединяла общая родина — Российская империя, относительно одинаковое материальное положение и социальный статус, то для эмигрантов, которые сами себя называли «изгнанниками», переживание Родины было травматичным. В этом контексте общее участие, пусть и диахроничное, в единой практике посещения русских монастырей Святой Земли служило способом преодоления этой травмы.

Участники поездок на Святую Землю из Русского Зарубежья второй половины XX в., рассеянные по разным странам и континентам, тем не менее, выстроили эффективную модель нового сообщества — «сопаломников». По возвращении из первого паломничества епископ Мефодий предложил его участникам объединиться в «Содружество паломников». В сферу деятельности «Содружества» входила организация регулярных мероприятий и собраний паломников, помощь в сборе средств на нужды русских объектов на Святой Земле (кружечный сбор, лотерея, карточ-

47. *Родзянко Л.Э.* О Святой Земле и паломничествах. С. 13.

48. Там же. С. 9.

ки). Во главе объединения встал протоиерей Николай Оболенский, кроме того, существовал «актив» из среды паломников — по итогам каждой поездки участники избирали «старшину» в своей группе, который в дальнейшем участвовал в специальном собрании старшин. Одной из важнейших функций «Содружества» было издание «Паломнического листка» — периодического издания, которое выходило 2 раза в год. Тематика выпусков была полностью посвящена вопросам паломничества в Святую Землю. Примечательна и постоянная структура издания: из выпуска в выпуск повторялись разделы с описанием очередного паломничества, выдержки из воспоминаний участников паломничеств, письма насельников русских монастырей, отчеты о проведении ежегодных общих собраний паломников и собраний старшин, анонсы мероприятий о Святой Земле, а также, что особенно важно, — в конце каждого выпуска публиковались краткие сообщения о кончинах. В этих списках наряду с видными иерархами русской православной церкви значились и простые миряне, рядом с именем усопшего редакторы обязательно писали «участник n-го паломничества», таким образом, снималась всякая иерархия между клиром и мирянами, каждый паломник был так же важен, как и священнослужитель. Описанная модель поведения после паломничества в полной мере соотносится с теми выводами, которые сделала Нэнси Фрей относительно последствий участия в паломничествах в Сантьяго-де-Компастела[49]. Глубокое переживание чувства общности, причастия к коммунитас, заставляло бывших паломников искать продолжения этого опыта за пределами паломничества. Для русских эмигрантов к этой тоске по пережитому духовному подъему и единению добавлялась и тоска по физической Родине — России. Способом преодоления тоски и травмирующих переживаний стала активная общественная и благотворительная деятельность.

Помимо образованного «Содружества паломников» по инициативе епископа Мефодия начала действовать и еще одна новая структура — Епархиальный Палестинский комитет. Этот орган, который возглавлял вплоть до своей смерти в 1974 г. сам Владыка, ведал сбором и перераспределением средств, собранных на нужды Святой Земли, организацией паломничеств, выделением стипендий на поездки для отдельных паломников. Кроме того, был вве-

49. Frey, N. L. (2004) “Stories of the Return: Pilgrimage and Its Aftermath”, in E. Badone, S. Roseman (eds) *Intersecting Journeys. The Anthropology of Tourism and Pilgrimage*, pp. 89–109. Urbana: Univ. of Illinois Press.

ден кружечный сбор по русским православным храмам в Западной Европе. Перечисленные функции комитета дублировали те задачи, которые выполняло прежде ИППО. При этом если ИППО было частью российской бюрократической структуры Российской империи[50] и вся «инициатива снизу» выражалась в открытии местных филиалов ИППО по губернии, то созданная Владыкой Мефодием структура была в полной мере частной инициативой без жесткого контроля и регламентации власти (разумеется, в нашем контексте речь могла идти только о регламентации со стороны церкви).

Созданные структуры породили волну энтузиазма со стороны русских православных эмигрантов по всему миру. При этом деятельность Владыки Мефодия и его окружения в полной мере подчинялась принципам «моральной экономики»[51]: в сборе и распределении средств участвовали сами паломники, вся их работа носила характер благотворительный и безвозмездный, для помощи привлекались все возможные ресурсы. Постпаломническая деятельность Владыки Мефодия стала мощным импульсом для творческой репрезентации полученного духовного и культурного опыта: одна за одной издавались книги о паломничестве в Святую Землю по всему миру, а «Паломнический листок» рекламировал их: средства от их продажи шли на благотворительность. Из постпаломнической общественно-просветительской работы «Содружества паломников» по организации общих собраний паломников, открытых лекций и показов мы узнаем, что во время каждого группового паломничества проводилась фото- и даже видеосъемка (в более поздний период), создавались фильмы. При этом особый акцент делался на консервативности и традиционности форм подачи визуальных образов. Так, на общем собрании паломников тринадцати паломничеств демонстрировали фильм диакона И.П. Васильева, который показывал святые места «по возможности без достижений современного прогресса и техники»[52].

50. *Грушевой А.Г.* Императорское Православное Палестинское Общество. Обзор истории до 1917 г. // Вспомогательные исторические дисциплины. 2013. Т. XXXII. № 32. С. 483.

51. Thompson, E. P. (1971) “The Moral Economy of the English Crowd in the 18th Century”, *Past and Present* 50(1): 76–136; Scott, J. C. (1976) *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale Univ. О моральной экономике в контексте православного паломничества см. *Кормина Ж.В.* Паломники. Этнографические очерки православного номадизма. М.: Высшая школа экономики, 2019. С. 39–42.

52. Общее собрание паломников // Паломнический листок. 1966. № 26. С. 16.

Попытки (успешные) реставрации привычных институций, обычаев и практик, аутентичных русской православной традиции рубежа XIX–XX вв., становились для эмигрантов способом преодоления тоски и травмы посредством обращения к прошлому. Идеальными формами духовной, религиозно-культурной и общественной жизни служили аутентичные, подлинные институты прошлого (прежде всего ИППО), именно поэтому они стали образцами для воссоздания знакомых практик в новых социокультурных условиях. Безусловно, это вело и к появлению новых смыслов. В специальном выпуске «Паломнического листка», посвященном памяти ушедшего из жизни епископа Мефодия, автор статьи о деятельности Владыки на Святой Земле писал: «Это был истинный Рыцарь Святой Земли, пламенно ее возлюбивший и верный ей до конца»[53]. Средневековая эстетика звучала и из уст Николая Оболенского: «Общество Содружества Паломников <…> не только благотворительное общество — это как бы своего рода орден крестоносцев». В подобных категориях паломническая и постпаломническая деятельность представителей Русского Зарубежья на Святой Земле виделась и рядовым участникам событий: «…Иерусалим был у всех на устах, как когда-то в Средневековье перед крестовыми походами»[54]. Сама по себе отсылка к временам крестоносцев не была новой, она нередко встречалась в русских паломнических текстах и до революции, однако сочетание крестьянской паломнической традиции с эстетикой Средневековья составили новое смысловое поле, включавшее в себя не только концепт русского странничества, но и европейский историко-культурный контекст, ставший, очевидно, более релевантным для эмигрантов-жителей Западной Европы.

Заключение

Религиозная традиция относится к тем областям человеческой жизни, которая в меньшей степени склонна к новациям и изменениям. Тем не менее, любая традиция представляет собой динамический феномен. Новые социокультурные условия, в которых оказались русские православные эмигранты, вынудили их искать соответствующие релевантные образцы и формы традиционной (в их понимании) жизни. Такой формой стало групповое паломничество ве-

53. Святогробец. Из Иерусалима // Паломнический листок. 1974. № 42. С. 18.

54. Об одном двадцатилетии // Паломнический листок. 1973. № 40. С. 8.

рующих по «русским монастырям Святой Земли». Несмотря на то, что по своему социальному происхождению эти люди были представителями городских сословий (абсолютное большинство авторов, чьи тексты приводятся в рамках данной статьи, были представителями дворянства), в качестве идеала и образца при реставрации паломнической традиции использовалось массовое крестьянское паломничество в том его виде, в котором оно существовало на рубеже XIX–XX вв. Одну из важнейших ролей в формировании целого паломнического движения сыграла личность епископа Мефодия Кульмана. Именно он внес наибольший вклад в переосмысление концепции русского паломничества в Святую Землю, став в том числе автором базовых текстов для русских православных паломников. Разумеется, и для самого епископа, и для его «сопаломников» поездки и деятельность после них мыслились исключительно в категориях восстановления древней русской традиции. Однако помещение этой традиции в новые социокультурные реалии неизбежно вели к появлению новых смыслов. Само паломничество, мыслившееся русскими крестьянами в эсхатологических категориях, стало для русских богомольцев не только бесценным духовным опытом как православных верующих, но и поездкой на Родину, *cultural heritage journey*, способом посетить не только духовную родину всякого христианина, но и свою физическую Родину — Россию, частью которой воспринимались русские объекты на Святой Земле. Обновленная паломническая традиция стала основой для формирования новой ментальной карты, русской карты Святой Земли в новых геополитических условиях, а базовые тексты, созданные внутри этой традиции, до сих пор актуальны и являются общими для представителей разных юрисдикций русской православной церкви.

Библиография / References

Александрова-Осокина О.Н. Паломническая проза 1800–1860-х годов. Священное пространство, история, человек. М.: Флинта, 2018.

Беляков В.В. Кадеты на Суэцком канале. Эмиграция глазами подростков // Восточный архив. 2008. № 8. С. 50–54.

Гаврилова А. Записки паломницы. Три паломничества в Палестину: 1945–46–47 годы. Джорданвилль: Типография преп. Иова Почаевского, 1968.

Грушевой А. Г. Императорское Православное Палестинское Общество. Обзор истории до 1917 г. // Вспомогательные исторические дисциплины. 2013. Т. XXXII, № 32. С. 472–497.

Занемонец А. К истории паломничеств на Святую Землю из Русского Зарубежья в 50-х — 70-х годах XX века. М.: Индрик, 2009.

Кормина Ж.В. Паломники. Этнографические очерки православного номадизма. М.: Высшая школа экономики, 2019.

Лисовой Н.Н. Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX — начале XX в. М.: Индрик, 2006.

Необыкновенное похождение и путешествие русского крестьянина Дементия Иванова Цикулина в Азии, Египте, Восточной Индии с 1808 по 1821 год, им самим описанные // Северный архив. 1825. № 9. С. 47–67.

Паломнический листок. [Б.м.], 1955–1974.

Песнопения для паломников на святых местах Палестины и Синая. Париж: Изд-во Епархиального Палестинского комитета, 1968.

Полетаева А. По Святой Земле. Впечатления паломницы. Бельгия, 1955.

Рапапорт Л. Что я видела на Святой Земле. Париж, 1953.

Родзянко Л.Э. О Святой Земле и паломничествах. Сборник статей 1952 г. — 1955 г. Париж, 1958.

Серафим (епископ) Паломничество из Нью-Йорка в Святую Землю (через Рим, Афины, Константинополь, Бейрут — на самолете). [New York: Епархиальное издательство], [1953?].

Спутник паломника по святым местам в пределах Иордании: к 10-му русскому православному паломничеству из Парижа в Святую Землю. Париж, 1963.

Спутник паломника по святым местам. Галилея и некоторые другие места Палестины. Париж, 1968.

Фолиева Т.А. Паломничество как отражение повседневности // Паломничество и религиозный туризм: многообразие интерпретаций: сб. науч. ст. / Отв. ред. И.Е. Викулов. Владимир: изд-во ВлГу, 2011. С. 198–208.

Якушев М.М. Русское православное паломничество на Ближний Восток в контексте османо-российских отношений (1774–1847 гг.). Индрик, 2018.

Aleksandrova-Osokina, O.N. (2018) *Palomnicheskaia proza 1800–1860-h godov. Sviashchennoe prostranstvo, istoriia, chelovek*. [Pilgrims' prose of 1800–1860s. The Sacred space, History, and Human]. M.: Flinta.

Belyakov, V.V. (2008) Kadety na Suetskom kanale. Emigratsiia glazami podrostkov [Cadets on Suez Canal. Emigration as seen by teenagers] *Vostochnyj arkhiv*. 8: 50–54.

Folieva, T.A. (2011) Palomnichestvo kak otrazhenie povsednevnosti [Pilgrimage as a Reflecation of Everyday Life] *Palomnichestvo i religioznyj turizm: mnogoobrazie interpretacij*. Vladimir: izd-vo VlGu.

Frey, N. L. (2004) "Stories of the Return: Pilgrimage and Its Aftermath", in E. Badone, S. Roseman (eds.). *Intersecting Journeys. The Anthropology of Tourism and Pilgrimage*, pp. 89–109. Urbana: Univ. of Illinois Press.

Gavrilova, A. (1968) *Zapiski palomnitsy. Tri palomnichestva v Palestinu: 1945–46–47 gody* [Pilgrim's Notes. Three Pilgrimages to Palestine: 1945–46–47] Dzhordanvill': Tipografiia prep. Iova Pochaevskogo.

Graham, S. (1913) *With the Russian Pilgrims to Jerusalem*. London: Macmillan and co.

Greene, R. (2012) "Bodies in Motion: Steam-Powered Pilgrimages in Late Imperial Russia", *Russian History* 39 (1/2): 247–268.

Grushevoj, A. G. (2013) Imperatorskoe Pravoslavnoe Palestinskoe Obshchestvo. Obzor istorii do 1917 g. [Imperial Orthodox Palestinian Society. A Review of Its History before 1917], *Vspomogatel'nye istoricheskie distsipliny* XXXII (32): 472–497.

Hobsbawm, E. (2003) "Introduction: Inventing Traditions", in E. Hobsbawm, T. Ranger (eds.) *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press.

Hummel, R., Hummel, T. (1995) *Patterns of the Sacred. English Protestants and Russian Orthodox Pilgrims of the Nineteenth Centuries*. Scorpion Cavendish Ltd.

Kormina, Zh.V. (2019) *Palomniki. Etnograficheskie ocherki pravoslavnogo nomadizma* [Pilgrims. Ethnographical Essays of Orthodox Nomadism]. Moscow: Vysshaia shkola ekonomiki.

Lisovoj, N.N. (2006) *Russkoe duhovnoe i politicheskoe prisutstvie v Svyatoj Zemle i na Blizhnem Vostoke v XIX — nachale XX v*. [Russian spiritual and political presence in the Holy Land and the Middle East in the XIX–XX centuries]. M.: Indrik.

Neobyknovennoe pohozhdenie i puteshestvie russkogo krest'ianina Dementiia Ivanova Tsikulina v Azii, Egipte, Vostochnoi Indii s 1808 po 1821 god, im samim opisannye [Unbelievable Adventure and Travel of Russian Peasant Dementii Ivanov Cikulin in Asia, Egypt, Eastern India from 1808 till 1821, described by himself] (1825), *Severnyi arhiv* 9: 47–67.

Palomnicheskii listok [Pilgrims' Bulletin]. 1955-1974.

Pesnopeniia dlia palomnikov na sviatykh mestah Palestiny i Sinaia [Songs for Pilgrims on the sacred places of Palestine and Sinai] Parizh: Izd-vo Eparhial'nogo Palestinskogo komiteta, 1968.

Poletaeva, A. (1955) *Po Sviatoi Zemle. Vpechatleniia palomnitsy* [In the Holy Land. Impressions of Pilgrim]. Bel'gia.

Rapaport, L. (1953) *Chto ia videla na Sviatoi Zemle* [What I saw in the Holy Land] Parizh.

Rodzyanko, L.E. (1958) *O Sviatoi Zemle i palomnichestvakh. Sbornik statei 1952 g. — 1955 g*. [About the Holy Land. Collection of Articles, 1952–1955] Parizh.

Scott, J.C. (1976) *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale Univ.

Serafim, (episkop) (1953?) *Palomnichestvo iz N'iu-Iorka v Sviatuiu Zemliu (cherez Rim, Afiny, Konstantinopol', Bejrut — na samolete)* [Pilgrimage from New York to the Holy Land through Rome, Athens, Constantinople, Bejrut — by plain] [New York: Eparhial'noe izdatel'stvo].

Sputnik palomnika po sviatym mestam v predelakh Iordanii: k 10-mu russkomu pravoslavnomu palomnichestvu iz Parizha v Sviatuiu Zemliu [Pilgrims' Companion to the Holy Places in the borders of Jordan: to the 10th Russian Orthodox Pilgrimage from Paris to the Holy Land]. Parizh, 1963.

Sputnik palomnika po svyatym mestam. Galileia i nekotorye drugie mesta Palestiny [Pilgrims' Companion to the Holy Places. Galilee and some other places] Parizh, 1968.

Thompson, E.P. (1971) "The Moral Economy of the English Crowd in the 18th Century", *Past and Present* 50(1): 76–136.

Turner V., Turner E. (1978). Image and Pilgrimage in Christian Culture. Columbia University Press.

Yakushev, M.M. (2018) *Russkoe pravoslavnoe palomnichestvo na Blizhnii Vostok v kontekste osmano-rossijskikh otnoshenii (1774–1847 gg.)* [Russian Orthodox Pilgrimage to the Middle East in the context of Ottoman-Russian relations (1774–1847)]. Moskva: Indrik.

Zanemonets, A. (2009) *K istorii palomnichestv na Sviatuiu Zemliu iz Russkogo Zarubezhia v 50-h — 70-h godah XX veka*. [To the History of Pilgrimage to the Holy Land from Russian Émigrés' Communities in 1950–70s]. Moskva: Indrik.