

Василий М. ЛУРЬЕ
С.-Петербург

ТРИ ИЕРУСАЛИМА ЛАЛИБЕЛЫ

Интерпретация комплекса церквей Лалибелы
в свете данных его *Жития*

Кульминацией жизни эфиопского царя Лалибелы стала постройка десяти монолитных церквей в провинции Ласта. Этим он превратил свою столицу в Новый Иерусалим, созданный по образцу – как подчеркивается в его *Житии* – сразу двух Иерусалимов: Иерусалима земного и Иерусалима небесного. Та часть *Жития Лалибелы*, которая повествует о посещении им семи небес, где он видел – подобно Моисею (Исх. 25, 40) – образцы тех церквей, что он должен будет построить – до сих пор остается неизданной¹ Но и земной Иерусалим должен был служить Лалибеле образцом: он побывал там в сопровождении ангела Гавриила, и об этом паломничестве царя мы знаем, благодаря той части его *Жития*, которую издал Станислав Кур.

В 1972 г. С. Кур опубликовал *Житие Маскаль Кебра* – супруги царя Лалибелы. При ближайшем рассмотрении это житие оказалось не самостоятельным произведением, а компиляцией на основе известного *Жития Лалибелы* (далее *ЖЛ*), изданного, хотя и не полностью, Ж. Перрюшоном в 1892 г. Поэтому С. Кур ограничился публикацией лишь тех мест *Жития Маскаль Кебра*, которые были выпущены Перрюшоном при издании *ЖЛ*². Таким образом он заполнил одну из двух существеннейших лакун издания Перрюшона – рассказ о по-

¹ Точнее, изданы очень маленькие фрагменты: J. PERRUCHON, *Vie de Lalibela, roi d'Éthiopie. Texte éthiopien publié d'après un manuscrit du Musée Britannique et traduction française avec un résumé de l'histoire des Zagüés et la description des églises monolithes de Lalibela*, Paris 1892 (Publications de l'École des Lettres d'Alger. Bull. de correspondance africaine, 10) [далее: PERRUCHON], 19–22 (текст) / 85–88 (пер.) и особ. 22 / 88.

² А также нескольких фраз, внесенных компилятором. См.: S. KUR, „Édition d'un manuscrit éthiopien de la Bibliothèque Vaticane: Cerulli 178”, *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*. Anno 369–1972. *Memorie*. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche. Ser. VIII, vol. 16 (1972) 381–426 [далее: KUR]. Ср.: PERRUCHON. Пользуюсь случаем, чтобы разрешить недоумение издателя по поводу одного слова, оставленного им без перевода. Перечисляя разные дарования, которых сподобились апостолы, Лалибела, в частности, говорит: „<...> il leur fut donné 'ksasya (?) d'être portés sur les ailes des anges”, (KUR, 390 / 410 (пер.)); к неясному слову (አካላድ:) сделано примечание (410, п. 63): „Le dernier caractère n'est pas clair: ya? ye? Le mot m'est incompréhensible; selon le contexte il devrait être synonyme de pouvoir” Последняя догадка подтверждается. Это не что иное, как эфиопская транслитерация греческого ἔξουσία употребленного в том же смысле, что и в Мф. 10, 1; Мк. 6, 7; Лк. 9, 1; Лк. 10, 19.

сещении Лалибелой земного Иерусалима³. Кур мог с уверенностью писать: „...mon travail complète celui de Perruchon et pourra être de quelque utilité jusqu'au temps où une nouvelle édition complète de la vie de Lalibalā ne soit élaborée”⁴ Эта *utilité* оказывается большей, чем можно было бы ожидать на основании привычных (начиная с Перрюшона) оценок исторической ценности *ЖЛ* – точнее, привычных высказываний об отсутствии таковой ценности у данного *жития*.

Мне представляется, что *ЖЛ* содержит весьма много исторических сведений, причем, особенно велика их концентрация в отрывках, изданных С. Куром⁵ Другое дело, что эти сведения записаны не на языке исторических хроник, а на языке агиографических легенд, и именно с этого языка их следует „переводить” на язык современной науки.

1. Постановка проблемы

„[C]hi ha ideato, chi ha scavato, chi ha decorato tutti questi monumenti, e quando, e perchè?”⁶ – применительно к комплексу церквей Лалибелы все эти вопросы до сих пор остаются без ответа или, по крайней мере, без ответа достаточно точного и надежного⁷ Сразу признаемся, что без ответа они ос-

³ Вторая лакуна – рассказ о предшествовавшем посещению Иерусалима посещению семи небес, где Лалибела получил царское помазание, – остается незаполненной до сих пор. Весьма сожалею, что не могу учесть этого неопубликованного материала. Надеюсь, что настоящая работа всё же привлечет к нему внимание и тем самым послужит скорейшему довершению начатого более 100 лет назад дела – введению в научный оборот агиографического источника первостепенной важности.

⁴ Kur, 385.

⁵ Любопытно, что Перрюшон пропускал в своем издании именно те места *Жития*, которые он считал вовсе бесполезными для историка: PERRUCHON, p. XXX.

⁶ L. BIANCHI BARRIVERA, „Le chiese in roccia di Lalibèlā e di altri luoghi del Lasta”, *Rassegna di studi etiopici* 18 (1962) 5–76, tavv. 1–20; 19 (1963) 5–118, tavv. 23–60 [иллюстрации пронумерованы непрерывно], особ. 18 (1962) 94. На сегодня эта публикация содержит наиболее полный набор чертежей всего комплекса церквей Лалибелы. Иллюстрации переизданы (с дополнениями) в: E. MANZATO (a cura di), *Acqueforti di Lino Bianchi Barrivera: le chiese monolitiche di Lalibèlā (1939-1949)*, Treviso: Museo Civico „L. Bailo”, 1988, 91 p. Из более старых публикаций см. особ.: A. RAFFRAY, *Les églises monolithes de la ville de Lalibèla (Abyssinie)*, Paris 1882, 9 p., 20 pl.

⁷ Я склонен согласиться с аргументацией Э. ван Донзеля против гипотезы (ошибочно, как указал мне С. Б. Чернецов, усвоенной им Таддессе Тамрату), будто комплекс церквей Лалибелы был задуман как „Новый Иерусалим”, долженствовавший заменить Иерусалим, завоеванный в 1187 г. Саладином (согласно ван Донзелю, это завоевание никак не могло затруднить связей между Иерусалимом и Эфиопией). См.: E. VAN DONZEL, „Ethiopia's Lalibèla and the fall of Jerusalem 1187”, *Aethiopica* 1 (1998) 27–49, см. особ. с. 47: „... there seem to be enough indications that the incentive for the enterprise is to be looked for in the internal politics in Ethiopia at the turn of the XIIIth century”. Заметим, что идея возводить в Эфиопии Новый Иерусалим именно *вместо* старого могла бы иметь какое-то оправдание вскоре после разрушения христианских святынь Иерусалима халифом эль-Хакимом; см.: M. CANARD, „La destruction de l'Église de la Résurrection par le Calife Hākim et l'histoire de la descente du feu sacré”, *Byzantion* 35 (1965) 16–43. Я не могу до конца исключить такой гипотезы (приводящей, кстати, к передатировке церквей Лалибелы XI в. вместо XIII: Анастасис был разрушен в 1009 г.; договор о его восстановлении состоялся в 1038 г., а само восстановление завершилось в 1048 г.) — особенно в свете того, что мы узнаем ниже о связи комплекса Лалибелы с иерусалимским Анастасисом и почти

танутся и у нас, поскольку ЖЛ фиксирует интерпретацию комплекса лишь на каком-то этапе его существования, и мы не можем быть уверены, что именно этот этап был первоначальным. Однако, ЖЛ дает целостную интерпретацию богословских и литургических идей, воплощенных в комплексе, и мы будем изучать именно их, независимо от того, что могло существовать на месте церкви Лалибелы раньше. То, что могло существовать раньше, стало не более чем материалом для того комплекса церквей, о котором говорит ЖЛ, — и, как мы увидим, говорит так, что доносит до нас голос из Загвейской эпохи, несмотря на попытки его заглушить при редактировании ЖЛ в конце XIV или в начале XV в⁸. Данные ЖЛ соотносятся и с данными археологии и эпиграфики.

Изучение ЖЛ продвигается медленно. Последние серьезные успехи были сделаны Жаклин Пиренн († 1991 г.), которая готовила о церквях Лалибелы едва ли не монографию — так и оставшуюся, по моим сведениям, незавершенной и неизданной⁹. Она, однако, успела опубликовать доклад, в котором сделала некоторые новые выводы на основе опубликованных к 1984 г. восьми надписей на „престолах¹⁰ таботов” из некоторых церквей комплекса Лалибелы¹¹. Это позволило существенно уточнить первоначальные посвящения некоторых храмов и

назойливыми повторениями ЖЛ о неразрушимости построенных Лалибелой церквей — в отличие от их прямых предшественников (которыми, правда, ЖЛ именуется лишь Скинию Моисея и Храм Соломона). В пользу этой же гипотезы может говорить особенная формулировка, выражающая тривиальную (для эфиопской агиографии) мысль о заключении „завета” между Богом и Лалибелой не на земле, а на небесах: этот завет записывается „в Иерусалиме небесном свободном” (KUR, 397 (текст) / 417 (пер.)). Впрочем, эта аллюзия на Гал. 4, 26 может не иметь никакого содержания, кроме богословского.

⁸ Загвейская династия описывается в нем как династия узурпаторов, и Лалибеле вкладывается в уста просьба о передаче престола другой династии. Составитель дошедшей редакции ЖЛ — Крестос Харайо, живший, вероятно, при императоре Исааке (ок. 1414—1429). См.: GETATSHEW HALE, W. F. MACOMBER, *A Catalogue of Ethiopian Manuscript Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa and for the Hill Monastic Manuscript Library, Colledgeville*, vol. 5, Colledgeville, MN, 1981, 121–122.

⁹ Соответствующий материал не вошел в изданную посмертно монографию: J. PIRENNE, *La légende du „Prêtre Jean”*, Strasbourg 1993.

¹⁰ መጽሐፍ: или መጽሐፍት; множ. число መጽሐፍት: „престол табота” (иногда также называемом *tabotom*) — неподвижном (деревянном или каменном) постаменте, на который возлагают деревянный табот, — см.: A. TEDLA DA HEBO, a cura di HAWTEMICHAEL-KIDANE, „Il Tabot: la sua importanza religiosa nella Chiesa etiopica”, *OCP* 60 (1994) 131–157, особ. 133–136. В современном (но не в древнем) византийском обряде „престол табота” приблизительно соответствует по функции освященному престолу, тогда как сам табот — ангиминусу.

¹¹ J. PIRENNE, „La signification symbolique des Églises de Lalibela à partir des inscriptions découvertes en 1980–1983”, TADDESE BEYENE (ed.) *Proceedings of the Eighth International Conference of Ethiopian Studies*. University of Addis Ababa, 1984, vol. 2, Addis Ababa 1989, 136–145. Автор опирается на публикацию: GIGAR TESFAYE, avec la collaboration de J. PIRENNE, „Inscriptions sur bois de trois églises de Lalibala”, *Journal of Ethiopian Studies* 17 (1984) 107–126, pl. I–XVII; здесь же переизданы три надписи, ранее издававшиеся в: S. STRELCYN, „Quelques inscriptions éthiopiennes sur les ‘mänabert’ des églises de Lalibäla et sa région”, *Bibliotheca Orientalis* 36 (1979) 137–156.

алтарей¹² Свод едва ли не всех доступных науке данных археологии и нарративных источников (правда, еще без учета надписей на престолах таботов и их интерпретации у Пиренн) представила М. Хелдман, которая также высказала весьма важные соображения о смысле архитектурного комплекса Лалибелы¹³

Можно с полным основанием надеяться на дальнейшие находки археологических и эпиграфических материалов, способных пролить свет на проблему. Немало можно ожидать также и от исследований историко-архитектурных и искусствоведческих¹⁴, равно как и просто исторических и даже историко-этнографических¹⁵

¹² Пиренн удалось увидеть в комплексе не только образ Нового Иерусалима, но и последовательное символическое изображение сцен Апокалипсиса (и тем самым отвергнуть гипотезу эфиопских археологов о первоначальном светском назначении построек: предметы, интерпретированные археологами как светские, принадлежат, согласно Пиренн, к символическому ряду Апокалипсиса). Должен заметить, что не все подробности интерпретации Пиренн кажутся мне одинаково убедительными.

¹³ М. Е. HELDMAN, „Legends of Lalibala. The development of an Ethiopian pilgrimage site”, *Res: anthropology and aesthetics* 27 (1995) 25–38. См. также: EADEM, „Architectural Symbolism, Sacred Geography and the Ethiopian Church”, *Journal of Religion in Africa* 22 (1992) 222–241, особ. 229–235. Выражаю сердечную признательность автору за присылку мне копий этих публикаций, а также Susan L. Graham и участников электронного форума ELENCHUS за их помощь в библиографическом поиске. Хелдман касается двух весьма важных и для моей темы предметов, которых мне, однако, не удастся затронуть, коль скоро я в настоящей работе ограничиваюсь анализом только одного источника — ЖЛ. А именно, она делает важные наблюдения относительно сирийских (точнее, эдесских) корней некоторых преданий, связанных с комплексом церквей Лалибелы, а также преемства между архитектурными комплексами Аксума и Лалибелы. Мои наблюдения ниже будут отчасти касаться не столько преемства, сколько противопоставления Лалибелы Аксуму — но именно на фоне преемства это проясляется еще контрастнее.

¹⁴ Одна из последних обобщающих работ: М. Е. HELDMAN, „The Zagwe Dynasty: 1137-1270”, R. GRIERSON (ed.), *African Zion. The Sacred Art of Ethiopia*, New Haven, London 1993, 133–139. В собственно историко-архитектурном аспекте см. особ.: В. JUEL-JENSEN, G. ROWELL (eds.) *Rock-hewn churches of eastern Tigray*, Oxford 1975; R. PLANT, *Architecture of the Tigre, Ethiopia*, Worcester 1985. Обзор архитектуры пещерных и монолитных храмов в разных частях христианского мира: М. GERVERS, „The Mediterranean Context for the Medieval Rock-Cut Churches of Ethiopia”, TADDESE BEYENE (ed.) *Proceedings of the Eighth International Conference of Ethiopian Studies...* Vol. 1, Addis Ababa, Frankfurt am Main 1988, 171–184. Об одной из самых первых монолитных церквей в Эфиопии (построенной раньше комплекса Лалибелы) см.: С. LEPAGE, „Les monuments chrétiens rupestres de Degum, en Éthiopie”, *Cahiers Archéologiques* 22 (1972) 167–200.

¹⁵ Почти все немногое, что известно по истории Загвейского периода, подытожено в кн.: TADDESE TAMRAT, *Church and State in Ethiopia. 1270-1527*, Oxford 1972 (Oxford Studies in African Affairs) 53–64. См. также: Б. А. ТУРАЕВ, *Исследование в области азиологических источников истории Эфиопии*, Санкт-Петербург 1902 (*Записки историко-филологического факультета С.-Петербургского университета*, часть 65, вып. 1) 67–75. В последней работе переведены небольшие фрагменты ЖЛ, касающиеся постройки церквей; они переизданы и значительно дополнены С. Б. Чернецовым, давшим сокращенный пер. по изд. Перрюшопа в: В. М. Мисюгин, С. Б. Чернецов, „Следы архаических норм права в „Житии царя Лалибалы” (Эфиопия)”, *Africana. Африканский этнографический сборник*, XIV, Ленинград 1984 (*Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая*. Нов. сер., 103) 142–175, особ. 143–156. Новейшие работы о Загвейской династии: Е. WOŹNIAKOWSKA, „The Zagwe Dynasty. A Study in Historical Possibilities”, Warsaw University. *Studies of the Department of African Languages and Cultures*. 1988. *Ethiopian Studies*, Warsaw 1988, 1–21; Е. GODET, „Tableaux chronologiques relatifs à la fin de l'époque Axoumite et à la période des Zagwes”, *Pro-*

Но мы сосредоточимся только на литературных источниках, которые, хотя и с другой стороны, поведут нас в направлении, указанном Жаклин Пиренн.

Из этих источников главных для нас будет *ЖЛ* и особенно та его часть, которая была издана С. Куром.

2. Сион или Анастасис?

Эпоха Соломонидов, к которой относится дошедшая до нас редакция *ЖЛ*, приучила нас думать, что Ковчег Завета находится в Новом Сионе — в Аксуме¹⁶. Но *ЖЛ* эти сведения не просто игнорирует — оно им противоречит: Ковчег Завета для него остается по-прежнему в Иерусалиме¹⁷. Это различие фундаментально, и едва ли его можно отнести на счет позднейшего редактора *ЖЛ*. За ним стоит разная концепция не только святилищ Эфиопии, но и самого Иерусалима, причем, взгляд, изложенный в *ЖЛ* нельзя не атрибути-

*ceedings of the Ninth International Congress of Ethiopian Studies. Moscow, 26–29 August 1986, vol. 6, Moscow 1988, 22–57; S. CHERNETSOV, „On the Question of Royal Succession During Zagwe Period”, St. Petersburg Journal of African Studies (1995) Nr 4, 103–117. Издание (и исследование) еще одного важнейшего источника: P. MARRASSINI, *Il Gadla Yemrehanna Krestos. Introduzione, testo critico, traduzione*, Napoli 1995 (Istituto Universitario Orientale, *Annali* — vol. 55 (1995), fasc. 4, Supplemento n. 85); ср. замечания в рец.: M.-L. DERAT, *Aethiopica* 2 (1999) 263–266.*

¹⁶ Об истории соответствующих преданий см.: В. М. ЛУРЬЕ, „Из Иерусалима в Аксум через Храм Соломона: архаичные предания о Сионе и Ковчеге Завета в составе *Кебра Гегест* и их трансляция через Константинополь”, *Христианский Восток* 2 (8) (2000) (в печати).

¹⁷ Едва ли не само собой разумеется, что для послеарабского времени такое свидетельство вполне может восприниматься как уникальное; с доарабским временем дело обстоит сложнее (см. ниже), хотя известно, что и тогдашние паломники не упоминают о Ковчеге Завета. См.: H. BUSSE, G. KRETSCHMAR, *Jerusalem Heiligtumstraditionen in altkirchlicher und frühislamischer Zeit*, Wiesbaden 1987 (Abhandlungen des deutschen Palästinavereins, [6]), а также обзоры и/или издания источников: F. DIEKAMP, *Hippolytus von Theben. Texte und Untersuchungen*, Münster 1898; P. THOMSEN, *Loca Sancta. Verzeichnis der im 1. bis 6. Jahrhundert n. Chr. erwähnten Ortschaften Palästinas mit besonderer Berücksichtigung der Lokalisierung der biblischen Stätten*. I. Bd. mit einem Karte [единственный вышедший том], Halle a. S. 1907; *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*. T. I: H. VINCENT, *Jérusalem antique*, Paris 1912; T. II: H. VINCENT, F.-M. ABEL, *Jérusalem nouvelle*, fasc. I, II, Paris 1914; fasc. III, Paris, 1922; H. DONNER, *Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästina-pilger (4.–7. Jahrhundert)*, Stuttgart 1979; A. KÜLZER, *Peregrinatio graeca in Terram Sanctam. Studien zu Pilgerfährern und Reisebeschreibungen über Syrien, Palästina und den Sinai aus byzantinischer und metabyzantinischer Zeit*, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien 1994 (Studien und Texte zur Byzantinistik, 2); B. DE KNITROWO, *Itinéraires russes en Orient*, Genève 1889; H. DROBNER, „Die Palästina-itinerarien der alten Kirche als literarische, historische und archäologische Quellen”, *Augustinianum* 38 (1998) 293–354; R. L. WILKEN, *The Land Called Holy. Palestine in Christian History and Thought*, New Haven and London, 1992. Несмотря на большое число уже введенных в научный оборот источников, описывающих святые места Иерусалима, у нас могут быть основания сомневаться в репрезентативности их списка. Так, известен славянский перевод утраченного по-гречески *Слова о местах святых яже в Иерусалиме*, где, в частности, упоминают какой-то „двор Соломона”, который есть, якобы, Святое Святых: *Bdinski Zbornik. An Old-Slavonic Menologion of Women Saints (Ghent University Library Ms. 408, A.D. 1360)*. Ed. and annotated by J. L. SCHARPÉ, F. VYNCKE. With an Introduction by E. VOORDECKERS, Bruges 1973 (Rijksuniversiteit te Gent. Werken uitgegeven door de faculteit van de letteren en wijsbegeerte. 155^e aflevering) 235–242, особ. 236.

ровать самой Загвейской эпохе — коль скоро в эпоху Соломонидов господствовавший взгляд был совершенно другим.

Ключевое в интересующем нас отношении место содержится во фрагменте *ЖЛ*, изданном С. Куром¹⁸ Здесь Лалибела, перед тем, как покинуть земной Иерусалим и возвратиться восвояси, в сопровождении ангела Гавриила поклоняется святым местам. Таких мест оказывается всего три. Из них третья — Иордан, место Крещения Господня, — не вызывает вопросов. Иначе обстоит дело с двумя первыми. Какие это были места, мы можем судить только из слов, произносившихся Лалибелой (сначала от имени своей супруги, потом от собственного) при поклонении:

„Твоя раба Маскаль Кебра целует тя, о Ковчеже Завета Господня и жилище святыни¹⁹ Вышняго!” и, на втором месте, „Целую тя аз, раб твой [и] сын рабыни Твоея (Пс. 115, 7), о Мати моя, святая Церковь!”²⁰ На третьем месте поклонения — Иордане — Лалибела, совершая погружение в реку, в третий раз цитирует Псалтирь, слегка перефразируя: „Омый мя и от греха моего очисти мя, и от беззакония моего очисти мя” (Пс. 50, 4; ср. ст. 3).

Мы видим, что для Лалибелы — Ковчег Завета все еще в Иерусалиме, однако, не в том храме, который для него же является Церковью *par excellence*. Последнее обстоятельство не менее странно, чем первое. Согласно ветхозаветным представлениям, именно Ковчег Завета был главной святыней единственного Храма, и именно из-за Ковчега Храм был уникальным. За концепцией же Лалибелы — „Храм отдельно, Ковчег отдельно” — предстает уже существенно другой Иерусалим.

Поскольку идентифицировать Ковчег в данном отрывке — дело заведомо более трудное (никаких других упоминаний о Ковчеге дошедшая редакция *ЖЛ* не содержит: ведь и это, похоже, осталось случайно — несмотря на очевидное противоречие основам идеологии династии Соломонидов), попытаемся пока идентифицировать „Церковь”.

Как будто, фраза „Мати моя, святая Церковь” однозначно указывает на Сион. Сион как мать каждого человека из Израиля, „Мати Сион”, — классическая, если можно так выразиться, концепция Библии (см. особо: Ис. 66, 8, а

¹⁸ Кур, 401 (текст) / 420 (пер.).

¹⁹ Ср. Исх. 15, 17 (Песнь Моисея, входящая в богослужебную Псалтирь): *Введ насади я в гору достояния Твоего, в готовое жилище Твое, еже соделал еси, Господи, святыню, Господи, юже уготовасте руце Твои*. В эфиопском переводе Библии для слов „жилище” и „святыня” употреблены именно те слова, которые использует Лалибела (см. след. прим.). Несмотря на обилие синонимичных выражений в Библии, сочетание именно этих слов в одном стихе встречается в эфиопской Библии единственный раз; см., з.в. ማገደር:: A. DILLMANN, *Lexicon Linguae Aethiopicae*, Lipsiae 1865, col. 614–615, особ. 615.

²⁰ В оригинале, соответственно: ትእምኃኪ: አመትኪ: መስቀል: ከጠራ: አታቦት: ኪዳነ: ለእግዚአብሔር:: መማገደር: ቅድስተ: ለልዑል: и እእምኃኪ: አሃ: ጠርኪ: ወልደ: አመትኪ::እእምኖ: ቅድስት: ነተ: ክርስቲያን: Пер. издателя: „Ta servante Masqal Kebra ta salue, ô arche de l’alliance du Seigneur et demeure de la sainteté du Très-Haut!”, „Je te salue, moi ton serviteur, le fils de ta servante, ô ma mère, sainte église” Вставка [и] в моем переводе выражает допущение, что единственная пока изданная рукопись содержит чтение ወልደ: вместо оригинального መወልደ:; в последнем случае цитата из псалма была бы точной.

также Иоиль 2, 23; Пс. 86, 5)²¹, тем более, эфиопской, где Ис. 66, 6–10 (Сион = Иерусалим как мать народа Божия) получает дополнительное развитие в 4 Езд., гл. 9 и 10 (видение Матери-Сиона в персонифицированном виде; см. особ. 4 Езд. 10, 7). Персонифицированный Сион „плавно” переходит в раннехристианскую концепцию персонифицированной Церкви²²; в эфиопской Библии, по крайней мере, аксумского периода должен был еще присутствовать *Пастырь* Ермы²³, почти целиком посвященный этой персонифицированной Церкви²⁴ Сион — это и церковь в смысле мистическом, и церковь в смысле церковного здания на Сионской горе; оба этих значения присутствуют в обычном палестинском именовании Сиона „Матерь церквей”²⁵

Но из фразы Лалибелы очевидно, что она была обращена к той Иерусалимской церкви, которая для него была самой главной. И эта церковь — не Сион, а храм Воскресения. Изучение архитектурного комплекса без всякого обращения к литературным источникам уже показало, что занимающая центральное место в комплексе Лалибелы церковь Голгофы является подобием — хотя и отнюдь не копированием внешнего облика — Иерусалимского храма Воскресения²⁶ Но мы постараемся проследить это по литературному источнику.

Значение храма Воскресения в паломничестве Лалибелы и в последующей постройке церквей не сравнимо ни с чем. Это, собственно, главное святое место, о котором упоминается в рассказе о посещении Иерусалима, и уже поэтому трудно предположить, чтобы оно не оказалось в числе трех главных мест паломничества царя.

²¹ См., в частности: В. С. OLLENBURGER, *Zion, the City of the Great King: A Theological Symbol of the Jerusalem Cult*, Sheffield 1987 (JSOT, Suppl., 41).

²² Ср.: Е. MCEWAN HUMPHREY, *The Ladies and the Cities. Transformation and Apocalyptic Identity in Joseph and Aseneth, 4 Ezra, the Apocalypse and The Shepherd of Hermas*, Sheffield 1995 (JSPE, Suppl., 17).

²³ О *Пастыре* Ермы в Эфиопии см.: Р. PIOVANELLI, „Les aventures des apocryphes en Éthiopie”, *Апоскрифа* 4 (1993) 197–224, особ. 206. О его присутствии именно в составе Нового Завета можно заключить по аналогии с Египтом.

²⁴ А также еще один (скорее всего, предхристианский) классический образец подобной литературы — *Повесть о Иосифе и Асенеф*, эфиопская версия которой сохранилась теперь только в отдельных цитатах. См.: PIOVANELLI, „Les aventures...” 209; Ch. BURCHARD, *Gesammelte Studien zu Joseph und Aseneth*. Hrsg. von C. BURFEIND, Leiden, New York, Köln 1996 (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha, 13) xx–xxi („Berichtigungen und Ergänzungen”), 386–391.

²⁵ См.: ДЕКAMP, *Hippolytus von Theben...* 96–113 („Die heilige Sion, die Mutter aller Kirchen (Cap. IV, 1–8)”) — подробный комментарий к соответствующему фрагменту хроники египетского автора Ипполита Фивейского (ок. 650—750 гт.), изданному здесь же: с. 5–6, 12–13, 17). Самые ранние упоминания „Сиона — Матери церквей” (напр., в литургии Иакова) датировать трудно (см. особ.: ДЕКAMP, *Hippolytus von Theben...* 98–100), но одно из них точно датируется интервалом с 470 по 474 г. (M. VAN ESBROECK, „Jean de Jérusalem et les cultes de S. Étienne, de la Sainte-Sion et de la Croix”, *Analecta Bollandiana* 102 (1984) 99–134, особ. 108).

²⁶ HELDMAN, „Architectural Symbolism...”, 230, 236–237.

Явившийся в Иерусалиме Христос заповедует Лалибеле постороить храм, где его должны будут похоронить, и при этом обещает, что место погребения Лалибелы будет ничем не меньше места погребения Самого Христа — то есть Гроба Господня:

„Иже внидет в *мартирий*²⁷ твой будет яко вшедый во Гроб Мой. Поклоняяся могиле, идеже будет погребено тело твое, да будет яко поклоняяся могиле Моей, идеже погребся тело Мое”²⁸. „Всяк кланяйся могиле твоей да не глаголет, яко не поклонися Гробу, идеже бе тело Мое три дни и три ноши”²⁹.

Из этих слов уже совершенно ясно, что Лалибеле предстоит возвести новый Анастасис, — хотя и неясно пока, зачем он понадобился, и чем новый будет отличаться от старого. Перенесение на Анастасис исконных атрибутов Сиона — явление хорошо известное и типичное: оно прослеживается уже в проповеди на праздник Обновления Анастасиса (обычное славянское название этого праздника — Воскресение словущее, 13 сентября) св. Иоанна Дамаскина (наиболее вероятная датировка — между 690 и 692 гг.)³⁰

²⁷ Эфиопский термин точно соответствует греч. *μαρτύριον* в значении „мартирий” — часовня или церковь на мощах святого и, в частности, базилика, построенная на Голгофе св. Константином (освящена в 335 г.), рядом с которой находится Гроб Господень. К сожалению, в этом значении слово не имеет точного эквивалента в церковно-славянском (ср., в другом значении: „Скиния *свидения*”), и поэтому я предпочел употребить в своем переводе слово „мартирий” Над самим Гробом Господним была позднее (ок. 339/340—348/350 гг.) построена ротонда, получившая название Анастасиса. Несмотря на различие между иерусалимским мартирием и Анастасисом (которые в течение многих веков не были объединены в одно здание), уже св. Кирилл Иерусалимский (ок. 348/350 гг.) ссылается на них как на единое целое; см., в частности: P. MARAVAL, „Introduction”, *ÉGÉRIE, Journal de Voyage (Itinéraire)*. Introduction, texte critique, trad., notes, index et cartes par P. MARAVAL, Paris 1982 (SC 296) 61—62; резюме дискуссии относительно интерпретации данных раскопок 1960-х и 1970-х гг.: W. E. KLEINBAUER, „The Anastasis Rotunda and Christian Architectural Invention”, *Jewish Art* 23—24 (1997—1998) (= B. KÜHNEL, ed., *The Real and Ideal Jerusalem...*) 140—146. Как видно из приводимых цитат, в ЖЛ название „мартирия” распространяется и на Анастасис и даже в первую очередь относится именно к Анастасису — архитектурному сооружению, заключающему в себе Гроб Господень.

²⁸ *ⲙⲏⲗ: ⲛⲱ: ⲙⲉⲧⲧ: ⲙⲟⲤⲙⲁⲛⲏ: ⲉⲃⲱⲛ: ⲏⲟⲟ: ⲏⲛⲱ: ⲙⲉⲧⲧ: ⲙⲟⲤⲧⲏⲤ:: ⲙⲏⲗⲟⲩ: ⲛⲓⲗⲏ: ⲛⲏ: ⲉⲧⲧⲏⲤ: ⲙⲱⲛ: ⲉⲃⲏⲛ: ⲏⲟⲟ: ⲏⲗⲟⲩ: ⲛⲓⲗⲏⲤ:: ⲛⲏ: ⲧⲧⲏⲗ: ⲙⲱⲛ: KUR, 395 (текст) / 414 (пер.). Пер. издателя: „Celui qui entrera dans ton sanctuaire deviendra comme s’il entra dans mon sépulcre. Celui qui vénérera la tombe où sera enterré ton corps, qu’il soit comme s’il vénérât ma tombe où a été enterré mon corps”.*

²⁹ *ⲙⲏⲗⲁ: ⲏⲏⲗ: ⲙⲉⲧⲧ: ⲛⲓⲗⲏ: ⲗⲉⲛⲁ: ⲏⲗⲏⲗⲏⲥⲏ: ⲙⲉⲧⲧ: ⲙⲟⲤⲧⲏⲤ: ⲛⲏ: ⲛⲏⲗ: ⲙⲱⲛ: ⲙⲗⲏⲏ: ⲙⲟⲤⲟⲗ: ⲙⲗⲏⲏ: ⲗⲉⲛⲁⲤ:: KUR, 396 (текст) / 415 (пер.). Пер. издателя: „Chacun qui se prosternera sur ton sépulcre, qu’il ne dise pas qu’il ne s’est pas prosterné au sépulcre où a été ma chair trois jours et trois nuits” Близкий текст сохранился в „Истории Лалибелы”, известной лишь по англоязычной цитате в: SERGEY HABLE SELASSIE, *Ancient and Medieval Ethiopian History to 1270*, Addis Ababa 1972, 276. „<...> If a man abides in it [„this place”], or undertakes pilgrimage to it, it is as equal as if he went to my Sepulchre in Jerusalem. And if somebody receives my flesh and blood in those churches he will be redeemed of all his sins” (цит. по: HELDMAN, „Legends of Lalibala...”, 30, n. 34; М. Хелдман не смогла найти никаких следов цитированного источника в описаниях эфиопских рукописей; Сергей Хабле Селассие не приводит никаких ссылок).*

³⁰ Сохранилось только в грузинской версии. См.: M. VAN ESBROECK, „Le discours de Jean Damascène pour la Dédicace de l’Anastasis”, *OCP* 63 (1997) 53—98, *passim*, но особ. 57. Вот еще один, особенно яркий, пример перенесения названия „Сион” на Голгофу — из византийской службы свв. Константину и Елене (21 мая): *Желанием и любовью Христовою узвившиися, мати пресладкия отрасли,*

При таком внимании к Анастасису примечательно полное умолчание о Кресте Господнем. Отсутствие в Иерусалиме Креста Господня как важнейшего объекта поклонения — характерный признак времен арабского завоевания (после 638 г.)³¹, тем более после 1009 г. (разрушения Иерусалимских святынь эль-Хакимом).

Итак, „Матерью Церквей” — по крайней мере, церковей Лалибелы — в тексте *ЖЛ* выступает Анастасис, а не Сион. Тогда наиболее естественно предположить, что к Анастасису были обращены и слова „Мати моя, Святая Церковь”.

Настоящий вывод согласуется и с археологическими данными. Согласно Пиренн, находящийся сейчас в церкви Голгофы престол табота, на котором изображены Лалибела и Маскаль Кебра, о чем сделаны и соответствующие надписи³², первоначально находился в церкви Марии, а сама церковь Марии первоначально имела другое посвящение — „Christ manifesté dans sa gloire”, как выражается Пиренн, или, говоря проще, Анастасис³³ Мартирий Лалибелы и его жены был, как видим, действительно устроен в Храме Воскресения. Заметим также, что вблизи от церкви Голгофы, которая находится точно под церковью Марии, устроено особое сооружение, имитирующее Гроб Господень³⁴. Две эти церкви — Голгофы и Марии — образуют своеобразный эквивалент иерусалимскому парному сооружению — Мартирию (называвшемуся, например, у Эгерии „церковью на Голгофе”) и Анастасису, которые также примыкали друг ко другу, но прежде перестроек XI в. точно так же не были объединены стенами в одно здание³⁵.

Все это подводит нас к следующим вопросам: где же локализуется в *ЖЛ* Ковчег Завета, и почему во всем описании земного Иерусалима вовсе не упоминается Сион?

3. Реальный Сион в воображаемом Иерусалиме

Мы только что отметили одну реалистическую черту в описании Иерусалима: Анастасис / Мартирий без Креста Господня, что соответствует арабской эпохе. Но какой эпохе и какому месту соответствует упоминание Ковчега Завета?

со тцанцем прииде в Святый Сион, на место святое, на немже распяты волею Спас наш, во еже спасти нас; идеже крест вземше, радующихся взываше: слава даровавшему мне, егоже надеяся (вечерня, стихира на стиховне 3-я, глас 2).

³¹ В этом представлении о Иерусалиме в *ЖЛ* совпадает с таковым в *Кебра Негест*; см. подробно: ЛУРЬЕ, „Из Иерусалима в Аксум...”

³² Надпись Golgotha 5: GIGAR TESFAYE, „Inscriptions...”, 121–122, pl. XII.

³³ PIRENNE, „La signification symbolique...”, 138–140. Первоначальное место престолов таботов устанавливается по орнаментам, специфичным для определенной церкви и встречающимся на данном престоле.

³⁴ В этой же церкви находится и нынешняя могила Лалибелы, а также и упомянутый выше престол табота с его изображением.

³⁵ MARAVAL, „Introduction”, 60–66.

а. Реальный Сион

— Очевидно, Сиону — тому самому, о котором *ЖЛ* явным образом не говорит ни слова. Нам предстоит разобраться, кто в этом умолчании виноват — первоначальный ли составитель *ЖЛ* или поздний редактор эпохи Соломонидов.

В современном Лалибеле Иерусалиме эпохи крестоносцев не было никакого объекта, который почитался бы как Ковчег Завета. Ни о чем подобном не упоминают и христианские, равно как и мусульманские авторы в промежуток между завоеванием Иерусалима арабами в 638 г. и разрушением христианских святынь в 1009 г. Но не так обстоит дело с Иерусалимом доарабским. Поскольку же паломничество Лалибелы к святым местам совершалось при помощи ангела Гавриила, а не обыкновенными способами, то не будет ничего удивительного, если оно предусматривало перемещение не только в пространстве, но и во времени — и Лалибела оказался в том, более древнем, Иерусалиме, который сохранялся лишь в памяти эфиопской традиции.

А в более древнем христианском Иерусалиме Ковчег Завета был. На истории раннехристианского и, особенно, иерусалимского почитания Ковчега я уже останавливался в другом месте³⁶, и поэтому здесь повторю только самое главное.

Еще в эпоху Второго Храма представление об исчезнувшем Ковчеге Завета заместилось представлением о камне — краеугольном камне всего творения. Оно оставило о себе память не только в талмудических преданиях о „камне”, стоявшем на месте Ковчега в Святом Святых Второго Храма (*mYoma* 5, 9 и паралл.), но и в литургическом устройстве христианской базилики на Сионе, освященной в 394 г.; только в юстиниановское время (вероятно, в 540-е гг.) и в связи с нуждами антимонофизитской полемики это литургическое устройство было демонтировано.

Итак, в Сионской базилике действительно находился предмет, воспринимавшийся в христианской традиции как Ковчег (очистище), а в *ЖЛ* упоминается Ковчег. Вполне вероятно, что и *ЖЛ* подразумевает локализацию Ковчега в Сионе. Вероятность этого существенно повышается после того, как мы обнаруживаем еще один „след” Сионской базилики в *ЖЛ*.

Еще перед посещением Иерусалимских святынь Христос является Лалибеле во сне и показывает ему места Своих страданий. Лалибела просыпается в слезах. На расспросы ангела Гавриила он отвечает, что его расстроило более всего зрелище бичевания³⁷ Гавриил спрашивает: разве ты не утешился воскресением? Лалибела отвечает: утешился, но „... егда помянух страсть Его (አማካቲሁ:-), возрыдах ради злых и жестоких бичеваний (እስመ: ቅሥፈታት:-),

³⁶ ЛУРЬЕ, „Из Иерусалима в Аксум...”

³⁷ ወፈደፋደሰ: አገዥኒ: ሰባ: ርእሱ: ቅሥፈታትሁ:-: Kur, 394 (текст) / 413–414 (пер.). Пер. издателя: „Surtout ce qui m’a attristé, c’est de voir les flagellations”.

яже прият Господь наш любве ради к нам, человеком”³⁸. — Место традиционной оппозиции „смерть (Крест) / воскресение” тут является какая-то новая оппозиция, где главным актом страстей Господних неожиданно выступило бичевание.

Но столп бичевания — это еще одна святыня Сиона, судьба которой прослеживается почти до X в.³⁹ Оппозиция „бичевание / воскресение” едва ли может не иметь отношения к соответствующим храмам — тем более, что об исключительно важном месте храма Воскресения для концепции ЖЛ мы уже знаем. Если так, то за странным, на первый взгляд, упоминанием о бичевании нужно видеть указание на Сион⁴⁰

Итак, „следы” Сиона обнаруживаются в тексте ЖЛ — но обнаруживаются ли они непосредственно в архитектурном комплексе? Мне представляется, что да.

Во-первых, есть доводы в пользу того, что они там *должны быть*. Два из трех святых мест, особо выделенных в ЖЛ — Анастасис и место Крещения на Иордане — оказались воплощены и в эфиопском комплексе⁴¹ Трудно предположить, чтобы именно Сион был совершенно „забыт”.

³⁸ KUR, 394 (текст) / 414 (пер.). Пер. издателя: „Je me suis réjoui à cause de sa résurrection, mais quand je me suis souvenu de sa passion, j'ai pleuré à cause de flagellations cruelles et violentes que reçut Notre Seigneur pour l'amour de nous, les hommes”.

³⁹ Бордосский паломник (333 г.) упоминает об этом столпе неподалеку от будущей церкви Сиона, близ дома Каиафы. Более поздние источники, начиная с блаж. Эгерии (383 г.), говорят уже о столпе бичевания, встроенном в Сионскую церковь в качестве одной из колонн: MARAVAL, „Introduction”, 68. Эта колонна, следы которой теряются к X в., упоминается пс.-Антонием из Плаценты (22, 4), который, однако, впервые упоминает (25, 5) и другой столп бичевания — в претории, известный до сих пор; см. особ.: С. MILANI, *Itinerarium Antonii Placentini. Un viaggio in Terra Sancta del 560–570 d. C.*, Milano 1977 (Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Scienze filologiche e letteratura, 7) 280 (комментарий к 22, 4). (В своем исследовании Милани датирует этот источник более осторожно, чем в названии своей работы: „Il viaggio può risalire ad un periodo o tra il 551 ed il 594 o 637, probabilmente dopo il 560”, p. 36).

⁴⁰ А не на второй столп бичевания у претории. Если этот столп и мог стать известным составителю или редактору ЖЛ (что крайне сомнительно), то, не имея отношения ни к какому храму, он не мог бы выступать в качестве своеобразного противовеса храму Воскресения.

⁴¹ Относительно места Крещения см.: HELDMAN, „Legends of Lalibala...”, 30 и fig. 3. В реке, называемой также Иордан, создан монолитный каменный столп с крестом наверху. Иерусалимский аналог — мраморный столп с крестом наверху, о котором упоминает Феодосий (ок. 530 г.), но уже не упоминает пс.-Антоний (подробно описывающий само место Крещения: MILANI, *Itinerarium Antonii Placentini...*, 116–119, 128–129). Этот столп — одна из примет Иерусалима эпохи Энотикона Зинова, той самой эпохи, с которой ближе всего оказывается связан *земной* Иерусалим Лалибелы. Что касается другого, „длинного” списка иерусалимских святых мест (см. его в прим. 49), то лишь место питания 5000 человек трудно пытаться „локализовать” в эфиопском комплексе. Место рождения „локализуется” в церкви Вифлеем, а преображения — в той церкви, где первоначально находились три доски (престол табога?) с надписью Gabriel 1, 2, 3 (GIGAR TESFAYE, „Inscriptions...”, 108–112, pl. I, IIa, IIb; вполне возможно, что это и была церковь Гавриила; см., однако, другую интерпретацию исконного значения этой церкви: PIRENNE, *La signification symbolique...*, 142, — а также соображение HELDMAN, „Legends of Lalibala...”, 28, n. 18 о том, что церковь Гавриила первоначально вообще могла планироваться не как церковь). В этой надписи говорится о преображении на Фаворе и о явлении

Во-вторых, есть положительные данные археологии. Весьма своеобразная по архитектуре церковь Спасителя Мира (Медхане Алем) повторяет с большой, хотя и не абсолютной точностью в деталях древнюю форму аксумского собора Св. Сиона⁴². Вопреки М. Хелдман, я вижу в самом факте повтора архитектурных форм сильный довод в пользу того, что первоначальное посвящение именно этой церкви было Св. Сион⁴³, и такое посвящение церкви, разумеется, не могло пережить эпоху Соломонидов, раз и навсегда установившей, что место эфиопского Сиона — в Аксуме. Впрочем, как мы сейчас увидим, такое посвящение церкви не обязательно должно противоречить ее названию Медхане Алем.

В-третьих, имеются данные эпиграфики. В церкви Спасителя Мира находится деревянная панель, служащая сейчас подставкой для книг, но происходящая от какого-то священного предмета (престола табота?). На ней частично сохранилась надпись⁴⁴, к сожалению, очень фрагментарная, в которой постоянно упоминается „эта гора”. Из сохранившегося текста можно понять, что Христос явил „на горе сей” „знамение” „для благих и праведных”⁴⁵, и что это знамение было каким-то особым явлением благодати. Из трех главных гор Нового Завета это более всего соответствует Сиону как месту Пятидесятницы⁴⁶. Более того, о благодати сказано едва ли не цитатой из Тит. 2, 11 (*яви-*

Господа (тому человеку, от лица которого сделана посвятельная надпись — Лалибеле?), подобном явлению апостолам на Фаворе, а не явлению Моисею на Синае. Место благовещения естественно соотнести с той единственной церковью, табот которой был исконно посвящен Богородице (надпись Gabriel 5; GIGAR TEFAYE, „Inscriptions...”, 124–125, pl. XVI). PIRENNE, *La signification symbolique...*, 140, идентифицирует исконное, по ее мнению, местонахождение этого престола табота (находящегося сейчас в церкви Гавриила) как церковь Св. Георгия, но никаких доказательств не приводит.

⁴² D. BUXTON, D. MATTHEWS, „The Reconstruction of Vanished Aksumite Buildings”, *Rassegna di studi etiopici* 25 (1971—1972) 53–77, figs. 1–37, особ. 66–76, figs. 19–37.

⁴³ HELDMAN, „Architectural Symbolism...”, 230–231, считает *a priori* исконным нынешнее посвящение церкви Спасителя Мира (о котором упоминает и ЖЛ), и потому ее интерпретация сходства с аксумским собором звучит так: „However, replication of the cathedral goes only so far, for the dedications of the two churches are not identical. There is only one cathedral in Ethiopia”; далее она добавляет, что Новым Иерусалимом остается Аксум, а Лалибела-Роха — город царя Авгаря, Эдесса (*ibid.*, 231). Все это вполне правдоподобно уже для эпохи составления известной нам редакции ЖЛ, однако совершенно необязательно, что именно таков был первоначальный замысел строителей Лалибелы. Поскольку очень многие уже известные нам черты этого замысла говорят, скорее, о создании альтернативы Аксуму, то первоначальное посвящение Спасителя Мира именно Сиону становится весьма вероятным.

⁴⁴ Надпись Mädhane Aläm 1; GIGAR TEFAYE, „Inscriptions...”, 112–114, pl. III. Важная опечатка в издании текста (с. 113), строка 12: вместо ለቤሌቤሌት должно быть ለረባረባት — это хорошо видно по фотографии; перевод соответствует правильному чтению: „les nuages” (с. 114). Предположение о том, что данная деревянная панель изначально находилась именно в церкви Спасителя Мира, вероятно, но недоказуемо.

⁴⁵ До сих пор я опираюсь на чтение и перевод надписи, данные издателем: GIGAR TEFAYE, „Inscriptions...”, 113. Далее будет следовать моя собственная интерпретация текста.

⁴⁶ В самом деле, Фавор следует исключить хотя бы потому, что с ним связана другая надпись на другом предмете и в другой церкви. Синай, хотя и представленный среди церквей Лалибелы, следует исключить, поскольку он не связан с новозаветными событиями (наша надпись упоминает Христа в

факте путешествия туда Лалибелы⁴⁹ Один из них особенно важен: это сцена приема Лалибелы у Иерусалимского патриарха, с которой царь начинает свое паломничество⁵⁰ Сразу оговорюсь, что проблема значения Иерусалимского престола в идеологии Загвейской династии требует отдельного рассмотрения, и в настоящем случае я ограничусь лишь ее постановкой на материале *ЖЛ* — проходя мимо едва ли не наиболее интересного вопроса: почему Загвейские жития даже не упоминают о патриархе Александрии, не говоря о всех прочих патриархах, но апеллируют исключительно к авторитету Иерусалима⁵¹?

Действующий в *ЖЛ* Иерусалимский патриарх анонимен — и уже это не способствует восприятию рассказа с доверием, хотя бы и всего лишь в смысле указания на какие-то официальные церковные контакты с Иерусалимом, которые могли бы иметь место в исторической действительности. Дело в том, что во времена Загвейской династии в Иерусалиме мог быть только один монофизитский патриарх — Армянский, но его статус никак не соответству-

⁴⁹ В дополнение к сказанному ниже упомяну еще об одном эпизоде: вводя Лалибелу в Иерусалим, ангел Гавриил показывает ему святые места. Следует перечень: это места воплощения (т. е. Благовещения), рождества, чудесного питания 5000 человек, преображения (sic! то ли Фавор переносится в Иерусалим, то ли другая идентификация горы Преображения), распятия, погребения и вознесения на небо. Примечательно отсутствие отдельного упоминания о воскресении; очевидно, имеется в виду раннехристианская традиция, отождествлявшая вознесение на небо и воскресение (как в *Послании Варнавы* 15, 9, *Евангелии Петра* 50 и 55–56 и др.; см.: G. LONFINK, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas*, München 1971 (Studien zum Alten und Neuen Testament, 26), 112–134). Реальному Иерусалиму тут противоречат локализация Фавора в Иерусалиме (если имеется в виду именно Фавор, а не другая гора) и осмысление места воскресения как одновременно и места вознесения. Место вознесения — так наз. *Inbomon*, рядом с горой Елеонской, — было важным элементом Иерусалимской стациональной литургии уже при Эгерии; вскоре после 392 г. оно было отмечено церковью в виде ротонды, которая в VII в. еще стояла; важно, что не-елеонской локализации Вознесения христианский Иерусалим не знал вообще. См.: P. DEVOS, „Égérie n’a pas copié d’église de l’Ascension”, *Analecta Bollandiana* 87 (1969) 208–212; MARAVAL, „Introduction”, 69–70).

⁵⁰ KUR, 391–393 (текст) / 410–412 (пер.). К патриарху сначала является ангел Гавриил, предупреждая его о визите праведного царя из Эфиопии, а потом сам Лалибела.

⁵¹ Еще больше соответствующего материала дает *Житие Йемреханна Крестос*: к этому Загвейскому царю патриарх Иерусалимский (по имени Кирилл — едва ли это не аватар св. Кирилла Иерусалимского!) прибывает непосредственно в Эфиопию... Можно только удивляться, почему историки Эфиопской церкви до сих пор игнорируют эти сведения, по которым эфиопский престол предстает совершенно независимым и вторым по чести после Иерусалимского. Ср.: MARRASSINI, *Il Gadla Yemreḥanna Krestos*. „Классические” эфиопские источники, в том числе, *Фетха негест* (переведенный с арабского канонический свод, законченный в 1238 г. коптским канонистом Ас-Сафи ибн-аль-Ассалем и восходящий, через сирийское посредство, к *Прахируму* византийских царей Вавилония, Константина и Льва (870—879)), оставляют первенство чести престолу Римскому, а Эфиопию подчиняют Александрийскому. См.: M. VAN ESBROECK, „Primaute, patriarchats, catholicossats, autocéphalies en Orient”, M. MACCARRONE (a cura di), *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze. Atti del symposium storico-teologico, Roma, 9-13 ottobre 1989, Città del Vaticano* 1991 (Atti e documenti, 4) 493–521.

ет описанию в *ЖЛ*⁵². Тот же патриарх Иерусалима, который соответствовал бы своей позиции в *ЖЛ*, был халкидонитом!

Похоже, что составитель *ЖЛ* подозревал, что и у кого-то из его читателей может возникнуть недоумение: как это Лалибеле удалось найти в Иерусалиме правоверного — с антихалкидонской точки зрения — патриарха? Нечто вроде ответа содержит следующий эпизод. При встрече патриарх и Лалибела наперебой просят друг у друга благословения. При этом патриарх и его приближенные преклоняются перед Лалибелой в землю, говоря: „Да будет нам сия персть от ноги твоя якоже прах, имже Господь наш сотвори брение от плуновения Своего святого и подаде свет слепорожденному, помазав его брением сим. Темже сотвори и нам такожде сию персть от ногу твою, и да отверзутся очи сердца нашего, помраченныя грехми“⁵³ За этим последовала еще и сцена физического исцеления больных из числа находившихся в доме патриарха⁵⁴

Значение рассмотренного эпизода трудно преувеличить. Здесь не просто утверждение церковной самостоятельности Эфиопии и не просто „подтверждение“ таковой самостоятельности через признание ее Иерусалимским престолом. Но здесь еще и прозрачный намек на исправление — через церковное общение с Эфиопией — каких-то грехов самого Иерусалимского престола, причем, грехов, связанных именно с духовным зрением — то есть верой.

Итак, *ЖЛ* содержит имплицитное признание догматических „прегрешений“ Иерусалимского престола. Чтобы все-таки иметь возможность ссылаться на его авторитет, понадобилось ввести особую сцену, в которой эти „прегрешения“ исправлялись бы при помощи самой же Эфиопии.

Все это доказывает фиктивность ссылки на Иерусалимский авторитет. Но фиктивность авторитета нисколько не умаляет его значения. Лалибела обра-

⁵² Армянский патриархат был первоначально создан в Египте, но после завоевания Египта Саладином (1187 г.) ему пришлось переместиться в Иерусалим, где он и существует поныне. Статус главы этого патриархата был всегда подчиненным по отношению к первоиерарху — католикосу. Со всем иной статус у Иерусалимского патриарха в *ЖЛ*: это первоиерарх и даже, как мы увидим, первый из первоиерархов! Некоторые наблюдения над архитектурой церкви Лалибелы (в частности, резными орнаментами; см.: J. DORESSE, „Nouvelles recherches sur les relations entre l'Égypte copte et l'Éthiopie: XIIe — XIIIe siècles“, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. *Comptes-rendus des séances de l'année 1970* (1970) 557–566) приводили исследователей к гипотезам об армянских влияниях и даже о работе в Эфиопии армянских мастеров, но пока нет никаких данных о предпочтении, которое отдавалось бы Армении во внешних связях Эфиопской церкви Загвейского периода.

⁵³ Արդի-դի: ԿԷ: ՅՈՒ: ԼՊՆ: ԻՍ: ՍՈՇԻ: ԻՀՆՍ: ԼՊՆԻ: ՕՒՇ: ՈՐՇՔ: ԳԳՈ: ՕՋԻՄ: ՈՇԿԻ: ՈՒՍՈՒՇ: ԻՍՏԱՆ: ԲԻՍ: ՍԵՆԻ: ԵՆԻ: ԻՊՍ: ԻՂԷ: ՅՈՒ: ԼՊՆ: ՕՆԻՄԻԻ: ԼՕՆԻԻ: ԱՈՒ: ԻՅԱՍ: ՈՇՄԼԻԻ: Kur, 392 (текст) / 411 (пер.). Пер. издателя: „Que cette poussière de ton pied nous soit comme la terre dont Notre Seigneur fit la boue avec sa salive sainte et donna la lumière à celui qui naquit aveugle, l'ayant oint avec cette boue [Jn 9, 6-7]. Pour nous aussi, que cette poussière de tes pieds devienne ainsi, qu'elle ouvre les yeux de notre cœur qui s'obscurcissent par les péchés“; на церковнославянский можно перевести несколько ближе к тексту.

⁵⁴ Патриарх, принимая у себя Лалибелу, умыл ему ноги, а потом и окропил себя и всех в доме водой от омовения, причем, болящие от этого тут же исцелились.

щается к патриарху Иерусалима со словами: „Благослови путь мой, отче мой патриарше, отче всемирный”⁵⁵, — и получает, разумеется, патриаршее благословение, выдержанное, вдобавок, в анти-александрийских тонах⁵⁶

Итак, *ЖЛ*⁵⁷ содержит особую еклесиологическую концепцию, согласно которой, всё наиболее принципиальное, совершаемое в церковной жизни Эфиопии, делается по благословию Иерусалимского патриарха. Впрочем, однако, этот патриарх не имеет над Эфиопией прямой юрисдикции. Иерусалим — вместо традиционного (не только для Эфиопии) Рима — становится первым по чести из числа патриарших престолов. В то же время, этот Иерусалим — отнюдь не реальный Иерусалим с его мелькитским патриархом, а Иерусалим „виртуальный”, где каждый элемент подобран в точном соответствии с эфиопскими потребностями. В чем именно эти потребности состояли — это вопрос, выходящий за рамки настоящей работы, поскольку на него нужно отвечать, исходя из всей совокупности источников, относящихся к Загвейской династии⁵⁸.

⁵⁵ ባርከ: ሊተ: ፍፍጎዮ: ለእቡዮ: በጉረ: ያረከ: ለ: ኩሉ: ዓለም: Кур, 392–393 (текст) / 412 (пер.). Пер. издателя: „Bénis mon voyage, ô mon père patriarche, père du monde entier”.

⁵⁶ Сама формула благословения не лишена интереса. Заметно, что исконное место его — не перед рассказом о посещении иерусалимских святынь, а после, перед отправлением Лалибелы на родину. Тут говорится и о печали патриарха по поводу разлучения с Лалибелой. Патриарх сравнивает путешествие царя с путешествием Иакова в Египет, цитируя Быт. 46, 3–4 („не убойся изыти во Египет, яко и аз буду с тобою”) и Пс. 77, 14 („и настави Израиля облаком во дни и ноць просвещением огня”). Такие сравнения позволяют догадываться, что ничего хорошего для Лалибелы в Египте не предвиделось. В эпоху Соломонидов, когда редактировалось *ЖЛ*, такой эпизод, выражающий отрицательное отношение к власти Александрийского патриарха, не пострадать не мог.

⁵⁷ Как, впрочем, и *Житие Йемреханна Крестос*. Повторяю, что весь этот вопрос впоследствии должен быть рассмотрен заново на материале всех источников, относящихся к Загвейской династии.

⁵⁸ Предварительно можно предположить, что особенностью тогдашней организации Эфиопской церкви было священство царя. Относительно двух Загвейских царей — Йемреханна Крестос и Нааквето Ла-Аба — мы имеем прямое свидетельство их *Житий* (причем, *Житие* Нааквето Ла-Аба говорит о возведении этого царя в сан не просто священника, а патриарха! См.: С. CONTI-ROSSINI, „Gli Atti di Re Na'akweto La-'Ab”, *Pubblicazioni dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli. Annali*, n. s., 2 (1943) 105–232, особ. 169 (текст) / 227 (пер.)). Однако, возможно, и в *ЖЛ* имеются некоторые следы упоминаний о его священстве. Таким, в частности, может быть необычный, на первый взгляд, комплимент Лалибеле: его благоухание превосходит агнографом выше благоухания (фимиама) Ааронова, насколько все новозаветное вообще выше прообразов (PERRUCHON, 6 (текст) / 71 (пер.)). Фимиам — это принадлежность священства, и, видимо, здесь имеется в виду именно приношение фимиама. Возможно, со священством эфиопских царей нужно связывать и тот разрыв церковного общения между Эфиопией и Александрией, о котором рассказывается в житии 58-го патриарха Александрии Космы (поставленного ок. 926 г.). В эфиопском *Синаксаре* (3 магтабита) эта история изложена полнее, чем в коптско-арабском (см.: P. COLIN, „Le Synaxaire éthiopien. Mois de Maggabit. Édition critique du texte éthiopien et traduction française”, *Patrologia Orientalis* 46.3 (1994) (N 207) 308/309–312/313 (текст / пер.)). Разрыв церковного общения здесь связывается с борьбой между претендентами на эфиопский царский престол и с интригами каких-то сирийских монахов. Поскольку ситуация не менялась десятилетиями, царь Эфиопии заставил ученика прежнего митрополита против его воли облечься в епископские одежды и, таким образом, стать митрополитом (*ibid.*, 312/313). Из этого рассказа трудно понять, в чем мог в действительности состоять этот богослужебный обряд, и какова была роль царя. Ясно, однако, что в X в. Эфиопская церковь стала на какое-то время автокефальной, и в таких усло-

4. „Завет” Лалибелы: Новый Завет

Екклесиологическая концепция Лалибелы имеет также и эсхатологическое измерение. В значительной мере, оно выражено на языке литургики, точнее, через литургическое устройство храмов. К сожалению, мы пока лишены возможности говорить об этом подробно, так как именно неопубликованный фрагмент ЖЛ, где рассказывается о небесных „образцах” церквей (в смысле Исх. 25, 40), должен, вероятно, предоставить для этого основной „ключ”. Но немало сведений можно извлечь и из опубликованной части ЖЛ.

Начнем с эксплицитных заявлений. Прежде всего — тех, что относятся к „завету” Лалибелы. При том, что „завет” между Богом и святым является неизменным атрибутом всякого эфиопского жития, в „завете” Лалибелы есть существенные особенности. Вот некоторые важные фрагменты из речи Христа к Лалибеле:

„Дах ти завет (ከዳገገ) <...> [о том, что] в радости о Дусе Святе (Рим. 14, 17) селение твое будет с Петром и Павлом, ты поживеши жизнью Бога животворящего (Рим. 4, 17), и (будет) жизнь твоя яко жизнь Моя (ወሕደወትከሰ: ከመ: አደወትዮ።), радование твое яко радование Мое и уготовление престола твоего (Пс. 88, 15)⁵⁹ одесную Мене (Пс. 109, 1 = Мф. 22, 44; Лк. 20, 42; Деян. 2, 34; Евр. 1, 13)⁶⁰. Далее говорится, что этот престол будет не меньшим, чем престолы двенадцати апостолов (Мф. 19, 28) — и даже, в некотором отношении, большим: память Лалибелы должна будет совершаться каждый месяц, 12 раз в год⁶¹, по числу 12 апостолов⁶² (однако, памяти апостолов совершаются не каждый месяц!). „Со всяким иже внидет в мартирий твой и целует ковчег плоти твоя (ታብት: ሥጋክ): ты возрадуешься во дворец царских Моих”⁶³. Далее следуют обещания вечных благ тому, кто будет

виях функции первосвященника могли перейти к монарху. Любопытно, что название столицы Загвейских царей — Роха — указывает на связь именно с Сирией (т. к. Роха — сирийское название Эдессы).

⁵⁹ ወተደሳ: መክርክ: На Лалибелу переносится обращение Псалмопевца к Богу. С. Кур не узнал цитаты (ср. DILLMANN, *Lexicon...*, col. 1082, s. v. ተደሳ), и поэтому его перевод („l'honneur de ton siège”) неточен. Должно быть „l'arppi de ton trône” или, совсем буквально, „la préparation de ton trône”. Различие принципиальное, поскольку речь идет не просто о пребывании Лалибелы в Царствии небесном (которое и есть, согласно Рим. 14, 17, *радость о Дусе Святе*), а о его мессианском положении: см. продолжение цитируемого отрывка.

⁶⁰ KUR, 396 (текст) / 415–416 (пер.). Перевод издателя (но с учетом сделанного в предыдущем примечании исправления): „<...> je t'ai donné le pacte <...> Dans la joie du Saint Esprit ta demeure sera avec Pierre et Paul; tu vivras de la vie du Dieu vivifiant et ta vie sera comme ma vie, ta joie comme ma joie, la préparation de ton trône à ma droite”. Отметим еще одну деталь в этом „завете” (*ibid.*, 396/415): „<...> il te faut vivre beaucoup de jours sur la terre, jusqu'à ce que je ne te visite au temps de ta migration (ፍልሰት:) avec une vocation belle est sans douleurs <...>”. Аналогия с Успением Божией Матери совершенно прозрачна (поэтому, думаю, лучше было бы переводить ፍልሰት: латинским термином *Transitus* или „Transition”).

⁶¹ Тема совершения памяти Лалибелы 12 раз в год возникает еще в одном месте ЖЛ (KUR, 395/414), где ежемесячное совершение памяти Лалибелы ставится наравне с еженедельным совершением „памяти” Христа.

⁶² KUR, 396 (текст) / 416 (пер.).

⁶³ *Ibid.* Перевод издателя: „... avec tous qui entreront dans ton sanctuaire et qui baiseront la caisse de tes os, tu te réjouiras dans l'enclos de mon royaume”. Этот перевод не совсем точен. ታብት: ሥጋክ: — это рака не с „костями”, а именно с „плотью” (т. е. нужно было вместо „tes os” переводить „ta chair”).

переписывать книгу ЖЛ, и вечного наказания — тем, кто будет относиться к ней пренебрежительно. И наконец: „Иже примут книгу слушающе ю (ср. Мф. 10, 14 и паралл.), будут яко приемшии Евангелие Царствия (Мф. 24, 14) Моего. Почитаяя тя будет яко почитаяя Мя (ἠλλήνων: ἔθ-γ: ἡσ: ἠλλήνων:). Якоже Аз рех учеником Моим: *Слушайяя вас, Мене слушает, и отменяяя вас, Мене отменяется* (Лк. 10, 16). Тебе же глаголю: *Слушайяя тя и веруяя завету твоему, Мене слушает, Господа твоего*”⁶⁴.

Завет, данный Лалибеле, и книга, в которой он записан — то есть ЖЛ, тут эксплицитно отождествляются с Заветом Христовым, то есть с Новым Заветом. Теперь мы не удивимся, если и церкви, которые Лалибеле надлежало построить, приобретут значение некоей христианской церкви *par excellence* — христианского аналога Храма Соломона и Скинии Моисея⁶⁵

5. Церкви Небесного Иерусалима

Через все ЖЛ проходит рефреном одна мысль: „столп”⁶⁶ Лалибелы — это третий и последний „дом христианский”, то есть Церковь (в эфиопском языке

То же самое относится и к параллельному месту: *ibid.*, 400/419. Нельзя счесть удачным и „l’enclos de mon royaume”, т. к. этот перевод не учитывает формы множественного числа ስዕላተ: и, соответственно, аллюзии на частое в Библии выражение (ср. особ.: Псс. 64, 5; 83, 11; 91, 14; 115, 10; 121, 2; 133, 1; 134, 2); с учетом сказанного, лучше было бы перевести „mes parvis royaux”.

⁶⁴ *Ibid.* Перевод издателя: „Ceux qui recevront le livre en l’écouteront qu’ils soient comme s’ils recevaient l’Évangile de mon royaume. Celui qui te vénérera qu’il soit comme s’il me vénérât, moi. Comme j’ai dit à mes disciples: *celui qui vous écoute m’écoute et celui qui vous renie me renie*. À toi je te dis: celui qui t’écouteront et croira à ton pacte, il m’écouteront, moi, ton Seigneur”. (Будущее время глагольных форм в последнем предложении мне кажется излишним толкованием, привнесенным в перевод. В эфиопском все формы глаголов перфектные; таким образом, мне казалось бы предпочтительнее перевести „t’écoute”, „croit”, „m’écoute”).

⁶⁵ Сама идея „христианского аналога” Храма Соломона никоим образом не ограничивается ни ЖЛ, ни даже Эфиопией. См., в частности, в связи с Константинопольской Св. Софией и Аксумским Сионом: Лурье, „Из Иерусалима в Аксум...”

⁶⁶ Очень часто в ЖЛ церкви Лалибелы — не поднимающиеся над уровнем земли — называются „столп”, или „башня” (ግዛድ:). Все известные мне переводчики (Перрюшон, Тураев, Кур, Чернецов) избегают буквального перевода этого термина — и напрасно. За этим термином стоит традиция, восходящая через такие тексты, как 1 Енох 89, ст. 50 и 54, к вавилонской архитектуре зиккуратов. В *Библейских древностях* (XXXII, 15) пс.-Филона, по всей видимости, справедливо конъектурное чтение (в песне Деворы): „Радуйся, земле, о живущих на тебе, яко присуще есть ведение Бога Иже столпотворит на тебе (turificat [cod. thurificat] in te)”; издатели противопоставляют это истинное Божие „башнетворение” ложному вавилонскому (PSEUDO-PHILON, *Les Antiquités bibliques*. T.I. Introd. et texte critique par D.J. HARRINGTON. Trad. J. CAZEAUX, Paris 1976 (SC 229), 252; T.II. Introd. littéraire, comm. et index par Ch. PERROT, P.-M. BOGAERT (SC 230) 174–175). Классический христианский пример — *Пастырь* св. Ерма (видения Церкви в виде башни). В собственно иерусалимской традиции та же терминология звучит в проповеди св. Иоанна II Иерусалимского на освящение базилики в Св. Сионе (394 г.): „<...> башня и дом катапетасмы, алтарь и столп церквей <...>. Се истинный столп <...>”, (M. VAN ESBRÖECK, „Une homélie sur l’Église attribuée à Jean de Jérusalem”, *Le Muséon* 86 (1973) 289–304, особ. 300 (армянский текст); ИДЕМ, „Jean de Jérusalem...”, 122, 123 (франц. пер.)). В настоящей работе мне придется оставить без рассмотрения тему „Столпа Света” (ግዛድ: ብርሃን:), находящегося в церкви Марии. Столпом света было указано место для строительства Сионского собора в Аксуме. Ближайшая параллель к такому столпу света, который увековечивается в виде столпа как реальной архитектурной конструкции, — подобный же столп в соборе Мцхеты (Грузия), так называемый „Животворящий Столп”. Все эти „столпы” имеют прототипом особую форму видения Константина Вели-

ке для слова „церковь” и в значении мистическом, и в значении здания употребляется сочетание „дом христиан”), — после Скинии Моисеевой и Храма Соломона. В отличие от двух первых, третья Скиния уже не погибнет до окончания века, так как она сама уже принадлежит Новому Иерусалиму, имеющему открыться на земле в конце времен.

Идея не нова. Так, именно она была высказана — вероятно, впервые, — по поводу Иерусалимского Анастасиса (точнее, Мартирия) придворным историком Константина Великого, Евсевием Памфилом: он предположил, что, возможно, это и есть „Новый Иерусалим, предреченный пророки” (*Житие Константина III*, 33). Мы не будем сейчас исследовать, насколько вообще идея видимого *уникального* Храма органична для христианства, и каково ее происхождение. Для нас достаточно видеть, что она изначально связана с идеей Иерусалимского Анастасиса, и потому нас не должно удивлять присутствие ее и в новом „Анастасисе” Лалибелы. Поэтому мы ограничимся лишь подробностями, специфичными для ЖЛ.

„И столп, сиречь скиния его (ወግገፈደ: ደብተራው)»⁶⁷, не якоже Скиния Моисеева. Понеже образ и сень бысть Скиния Моисеева грядущей доброй и новой Скинии, яже есть Церковь. И наипаче же соделася рукою Лалибелы здание столпа дома христиан [= церковь]»⁶⁸, но здесь обыгрывается буквальный смысл] и дома браков овчих»⁶⁹

Конструкция этих церквей „<...> будет отлична от всех скиний, которые Я создал рукою избранных Моих” — Моисея и Соломона. „Твоя скиния не будет такой, как скиния Моисея, ни такой, как скиния (sic!) Соломона. <...> Ибо Я хочу явить на земле три (вида) столпостроения»⁷⁰. Далее объясняется, что речь идет о скинии Моисеевой — из льна, дерева, драгоценностей и т. п., и о Соломоновой — из камня, дерева, извести и т. п. Третья же скиния — Лалибелы. Она строится без дерева, без извести и т. п., но ее камни (አዕባኝ፡) — „честнее золота, серебра и (многоценного) камня сапфира (አምዕንቁ፡ ስም፡፡ ከቡር፡), понеже из единых скалы соделаются, и поелику будут отличны от двух скиний прежних — первой, Моисеевой, и второй, Соломоновой <...>»⁷¹

кого, которая получает распространение еще в IV в. Примыкающая к церкви Марии часовня Дев, посвященная 50 девам-мученицам с их настоятельницей во главе (известным только из эфиопской агиографии и, через эфиопскую, в позднейшей коптской: HELDMAN, „Legends of Lalibela...”, 26–27), вызывает в памяти мучение 50 дев, возглавлявшихся Гаианией и Рипсимией. Обо всем этом см. подробнее: Лурье, „Из Иерусалима в Аксум...”, разд. 2.3.4.1.2.

⁶⁷ В переводе Перрюшона просто „Sa tente”

⁶⁸ Ср. выше у Иоанна Иерусалимского: „столп церквей”

⁶⁹ PERRUCHON, 6 (текст) / 71 (пер.). Это место (от „Понеже...”) совершенно не понято франц. переводчиком: አለመ፡ አርአያ፡ ወጽላለ-ታ፡ ደእቲ፡ ደብተራ፡ መኩ፡ ለእንተ፡ ትመጽእ፡ ወናይት፡ ሐዳብ፡ ደብተራ፡ እንተ፡ ደእቲ፡ ቤተ፡ ክርስቲያን፡ ወፈድፋድሰ፡ ከተገበረ፡ በእደ፡ ላለባለ፡ ሕንጻ፡ ግገፈደ፡ ቤተ፡ ክርስቲያን፡ ወቤተ፡ መርፍ፡ ከባዕ፡ он передает как „...car le tabernacle de Moïse et sa vue étaient l’emblème du beau et nouveau tabernacle de l’avenir, de l’Église chrétienne, et surtout des églises qui ont été construites par Lalibela. L’église des chrétiens est la maison de noces des brébis...” Тема „дома браков овчих” также имеет близкую параллель в той же проповеди Иоанна Иерусалимского.

⁷⁰ ፫ቲ፡ ሕንጻ፡ ግገፈደ፡ — буквально, „3 строения башен” Возможно, это эфиопское словосочетание восходит к тому же греч. оригиналу, что и реконструируемое в *Книге библейских древностей* пс.-Филона „turrificare”

⁷¹ KUR, 309 (текст) / 419 (пер.). Пер. издателя: „Leurs pierres sont plus précieuses que l’or, que l’argent et que la précieuse pierre de saphir parce qu’elles seront exécutées dans une roche et parce qu’elles seront différentes des deux tabernacles anciens: le premier celui de Moïse, le deuxième celui de Salomon <...>”

[в груз. версии: 6 лестниц⁷⁷], долу от него исходит река из Рая, отнюдуже разделяется в четьре начала <...>”

Приведенный нами литературный источник важен уже тем одним, что он доказывает наличие иудео-христианских корней у самой идеи постройки храма из монолита. Таким образом, больше нет нужды возводить эту идею к аравийскому язычеству, как это делала Пиренн⁷⁸

Но не менее важно указание на реку, вытекающую из храма. Это характерный признак эсхатологического Храма Иезекииля (Иез. 47, 1–12), повторенный в Новом Иерусалиме Апокалипсиса (Апок. 22, 1–2; как известно, этот Новый Иерусалим весь в целом является Храмом: ср. Апок. 21, 22). Подобное же устройство имеет и одна из церквей комплекса Лалибелы — церковь Св. Георгия, на что уже обратила внимание Пиренн; примечательно, что и у Лалибелы вода собирается у церкви таким образом, чтобы вытекать от ее порога. Центральное помещение церкви соответствует, таким образом, „площади” из Апок. 22, 2⁷⁹ Церковь Св. Георгия имеет и другие черты сходства с эсхатологическим Храмом, особенно заметные именно при сравнении с храмом *макаринов* — помимо самой ее монолитности: по форме она имеет вид башни, к порогу которой ведут именно 6 ступеней. Еще целый ряд черт (12 дверей, 12 оснований стен, равенство ширины и длины) отмечен Пиренн по сходству с Апокалипсисом (Апок. 21, стихи 14, 16, 22)⁸⁰

Итак, приводя в пользу этого новые аргументы, мы подтверждаем вывод Пиренн относительно церкви Св. Георгия как Храма Иезекииля и Нового Иерусалима. Идея Нового Иерусалима присуща комплексу Лалибелы в целом, но именно в церкви Св. Георгия она получила наиболее прямое выражение.

6. Новый Ездра

Изучение агиографических традиций *ЖЛ* поможет нам приблизиться к разрешению еще одной загадки комплекса церквей — их числа 10, которое, скорее, имеет символический смысл, нежели фактический⁸¹ Согласно *ЖЛ*,

⁷⁷ Возможно, что здесь нет противоречия между греческой и грузинской редакциями, т. к. вероятно, что именно 12 ступеней и составляют одну „лестницу” Образ престола Соломонова (3 Цар. 10, 19–20; 2 Пар. 9, 18–19: 6 ступеней, на каждой по 2 льва, т. е. всего 12 львов) постоянно эволюционировал, сохраняя свое качество образа престола Божия и комбинируя цифры 6 и 12. Лестницу к престолу Божию именно из 12 ступеней встречаем в *Лестнице Иаковлей* (Н. ТИХОНРАВОВ, *Памятники отреченной русской литературы*, т. I, СПб. 1863 (Приложение к сочинению: „Отреченные книги древней России”), 91–95, особ. 91). Во всяком случае, ясно, что к храму *макаринов* ведет много ступеней, и что это конструкция наподобие вавилонского зиккурата — „башня”.

⁷⁸ PIRENNE, „La signification symbolique...”, 145.

⁷⁹ PIRENNE, „La signification symbolique...”, 143–144.

⁸⁰ PIRENNE, „La signification symbolique...”, 143.

⁸¹ Отмечено в: HELDMAN, „Legends of Lalibala...”, 28, п. 18. Возможно, некоторые из церквей первоначально не планировались как церкви. Добавлю от себя, что не всегда возможно провести четкое

Лалибела получает повеление создать именно 10 церквей, но этому числу не дается никакого объяснения⁸². Решение этой задачи будет связано и с уточнением „богословско-типологической”, если можно так выразиться, стороны агиографического образа Лалибелы.

Идея комплекса — представить все домостроительство нашего спасения, от творения мира и Адама (около церкви Голгофы имеется специальное строение „Могила Адама”) до Нового Иерусалима. Разделение этого домостроительства на 10 исторических этапов не является для иудео-христианских традиций единственно возможным, однако, оно принадлежит одной из весьма авторитетных традиций, основывавшейся одновременно на *Книге Юбилеев* и на 70 седмицах Данииловых, в которой всемирная история была интерпретирована как 10 юбилеев по 490 лет каждый⁸³. Важнее всего, однако, для нас другое — как эта 10-этапная схема представлена в традиции собственно эфиопской.

В Эфиопии мы встречаем ее на неожиданно почетном месте — в *Езре-Сутуиле*, или *Апокалипсисе Ездры* (4 Езд. 14, 11, только в эфиопской версии!), одной из наиболее читаемых книг эфиопской Библии. В эфиопской версии 4 Езд. 14, 11, в отличие от всех прочих, не *на дванадцать частей разделен есть век*, а только на „десять”, из которых прошло девять с половиной и только одна половина осталась до конца истории.

Итак, если связь *Апокалипсиса Ездры* с Лалибелой не случайна — а мы сейчас в этом убедимся, — то символика 10 церквей идеально соответствует всем 10 частям „века”

Связь Ездры с Лалибелой, действительно, не случайна. Мы уже видели, что Лалибела — реципиент „завета” последнего времени, стоящий на одной линии с Моисеем. Также и Ездра, получая свое откровение, имеет своим образцом Моисея (4 Езд. 14, 3). Исторический Ездра, о котором повествуют другие книги Библии, подобно Лалибеле, обновляет почитание Завета Моисеева и организует строительство нового Храма — после разрушенного Храма Соломонова. Еще важнее, что в иерусалимской традиции именно с Ездрой и его откровением, полученным через питье чаши (4 Езд. 14, 39–41), связывалось откровение устройства христианского главного Храма. Так, св. Иоанн Иерусалимский, описывая откровение св. Порфирия, будущего епископа Газского, которое, по словам св. Иоанна, и открыло устройство Небесного Иеру-

различие между разными приделами одной и той же церкви и разными церквями. Поэтому Хелдман права, отмечая символический характер числа 10, однако, едва ли она права в предположении, будто „10” выбрано потому, что это „perfect number”. Как известно, „perfect number” — это не 10, а 7 (или, в христианской традиции, 8).

⁸² По крайней мере, в изданных частях *Ж/И*. См.: Кур, 399 (текст) / 418 (пер.).

⁸³ Реконструируется, в основном, на основе ряда кумранских документов и греческого *Завета Левия*; к этой же традиции имеет отношение и „десятидневный апокалипсис” в I Енох. См.: R. T. ВЕСКВИТН, „The Year of the Messiah: Jewish and Early Christian Chronologies, and their Eschatological Consequences”, in: IDEM, *Calendar and Chronology, Jewish and Christian. Biblical, Intertestamental and Patristic Studies*, Leiden, New York, Köln 1996 (*Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums*, 33), 217–275, особ. 220–238.

салима, легшее в основу проекта Сионской базилики, постоянно ссылается на Ездру и его апокалипсис, упоминая и о чаше⁸⁴. Представление святого-законоположителя как нового Ездры, буквально испивающего свою собственную чашу, подобную чаше из 4 Езд. 14, далеко не чуждо эфиопской агиографии⁸⁵. Самое же главное, что оно прямо заявлено и в тексте *ЖЛ*.

Соответствующий рассказ объясняет как раз то, с чего начались откровения Лалибеле: именно после описываемого случая ему и будет показан Небесный Иерусалим, где он будет помазан на царство.

Царствовавшему в то время родному брату Лалибелы стало известно, что после него царство перейдет не к его сыну, а к брату — Лалибеле. Тогда он попытался его отравить. Когда Лалибела лежал ослабленный действием напитка для очищения чрева, брат послал ему в подарок чашу с сикером⁸⁶. Чашу выпили сначала слуга Лалибелы и собака, которые тут же умерли. Лалибела понял, что ему принесли яд, но решил выпить, принимая это как мученичество за Христа (интереснейшая параллель к подвигу страстотерпцев свв. Бориса и Глеба!). Результат получился неожиданный. Во-первых, эффект „очищения чрева” был достигнут немедленно⁸⁷. Во-вторых, за исцелением и очищением телесным последовало душевное: „Ему же, егда испи, не бысть еже умрети, но открывшася ему тайны небесе и земли, и сие понеже уподобися Иисусу Христу. Чаша смерти Иисуса Христа подает живот сущим в смерти, и свет сущим во тьме <...>”⁸⁸

⁸⁴ См. подробно: VAN ESBROECK, „Jean de Jérusalem...”, 113–114, 115–117, а также: В. М. ЛУРЬЕ, „Чаша Соломона — Чаша Ездры. Элементы раннехристианского благочестия в Житии святого равноапостольного Кирилла, Учителя Словенского, и их значение для истории текста”, *Славяне и их соседи* 5 (1994) 9–25.

⁸⁵ Классический пример — *Житие* аввы Георгия из Саглы, законоположителя эфиопского богослужения и, согласно некоторым традициям, учителя Эфиопской церкви: G. COLIN, *Vie de Georges de Sagla*, Lovanii 1987 (CSCO 492–493; *Aeth.* 81–82), 8–13 (текст) / 6–10 (пер.). Относительно параллели с Ездрой и ее литургическо-богословского значения см.: В. М. ЛУРЬЕ, „Три типа раннехристианского календаря и одно разночтение в тексте *Epistula Apostolorum*”, Д. Е. АФИНОГЕНОВ, А. М. МУРАВЬЕВ, ред. *Традиции и наследие Христианского Востока. Материалы международной конференции*, Москва 1996, 256–320, особ. 295, прим. 76.

⁸⁶ Эфиопы, часто употребляющие сырое мясо, должны регулярно обращаться к глистогонному средству (настойке растения косо), которое настолько действует и на самого человека, что он бывает вынужден слечь в постель. В это время эфиопская вежливость предписывает навещать его и делать небольшие подарки. См. прим. 5 С. Б. Чернецова к переводу фрагментов *ЖЛ*, Мисюгин, Чернецов, „Следы архаических норм...”, 155.

⁸⁷ PERRUCHON, 15–19 (текст) / 80–85 (пер.). Цитирую в переводе Тураева-Чернецова: „<...> взволновался червь великий, что пребывал в нем прежде, уязвляя его чрево. И когда настиг тот яд этого червя великого и стал мучить его, то не смог он терпеть и вылез вон из глубины чрева блаженного Лалибалы, а число колец этого червя было пятьдесят. И когда вышел этот червь, исцелилась плоть его и все члены его” (Мисюгин, Чернецов, „Следы архаических норм...”, 145).

⁸⁸ PERRUCHON, 19 (текст) / 85 (пер.). Перевод издателя: „Quant à lui, lorsqu'il l'eut absorbé, il ne le fit pas mourir, mais lui découvrit les mystères du ciel et de la terre, et c'est encore une ressemblance avec Jésus-Christ, car le coupe de mort du Christ donne la vie à ceux qui étaient morts, la lumière à ceux qui étaient dans les ténèbres <...>”

Однако, даже здесь, где должна была бы идти речь об уподоблении Ездры, речь идет об уподоблении Христу. Выше мы видели, сколь значительное развитие получит эта тема в дальнейшем, когда речь пойдет о „завете” Лалибелы⁸⁹

7. Выводы

Основных выводов шесть.

1. Интерпретация комплекса церквей в дошедшем тексте *ЖЛ*, вопреки поздней редакции, в основном, соответствует данным археологии и эпиграфики. Поэтому, в частности, *ЖЛ* можно привлекать и для объяснения самой идеи создания еще одного, после Аксума, грандиозного церковного комплекса в Эфиопии.
2. Отношение нового церковного центра к Аксуму было полемическим — вплоть до отрицания наличия Ковчега Завета в Аксумском соборе.
3. Подобно Аксуму, новый церковный центр создавался как Новый Иерусалим, причем, в качестве земного образца этого Иерусалима брался земной же Иерусалим, но не реальный, а живший в монофизитских преданиях, сформировавшихся в эпоху *Энотикона* Зинона (конец V—начало VI в.).
4. Интерпретация земного Иерусалима в рамках *ЖЛ* в целом не сводится к старинным монофизитским преданиям, так как на нее слишком сильно повлияли церковные интересы текущего момента. В том виде, в каком она находится в *ЖЛ*, она призвана оправдать церковную автокефалию Эфиопии и, возможно, какие-то специфические для Загвейской эпохи изменения в церковном управлении. Этот вопрос должен быть впоследствии изучен подробно с привлечением всей совокупности источников о Загвейской эпохе.
5. Новый Иерусалим Лалибелы есть, в то же время, Иерусалим Небесный, уже явившийся на земле. Это классическая традиция, восходящая еще к св. Константину Великому, однако, у Лалибелы поставленная на более архаичное основание иудейских преданий (идея монолитности церквей, восходящая к Храму земного Рая *макаринов*).
6. Культ Лалибелы сформирован на основе традиций, связанных (очевидно, еще в раннехристианский период и еще в Иерусалиме) с *Апокалипсисом Ездры*.

⁸⁹ Возможно, что на такой характер реинтерпретации образа Ездры повлияла иудейская (иудео-христианская?) традиция считать Ездру „Сыном Божиим” Прямо заявленная в Коране (9, 30), эта традиция до сих пор не поддается локализации. См.: М. АЮУВ, „ ‘Uzayr in the Qur’an and Muslim Tradition”, W. M. BRINNER, S. D. RICKS, eds. *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, I, Atlanta, GA, 1986, 3–18; Н. LAZARUS-YAFEN, *Intertwined Worlds. Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton, N.J., 1992, 50–74 (Ch. 3. Ezra-‘Uzayr: The Metamorphosis of a Polemical Motif).