

ЛИТУРГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ХРАМА

Анализ votivных крестов из семидворского храма в контексте синхронных христианских древностей (см. главу 5 «Металлические кресты») позволил надёжно вписать церковный комплекс на холме Тузлух в ряд культурных явлений, присущих развитию византийского богослужения и религиозности IX–X вв. Однако в археологии храма представлены и другие особенности, связанные с церковной культурой восточно-христианского мира этой эпохи. Некоторые из них имеют достаточно широкие хронологические и географические рамки и характерны для различных этнических и культурных групп, которые проживали как на территории самой Византии, так и её периферии.

В научной традиции сложилось устойчивое и, несомненно, справедливое представление, что именно планировка памятников церковной архитектуры в наибольшей степени отражает специфику совершаемого здесь литургического последования (Lassus 1947; Стричевић 1958-1959; Babić 1969; Mathews 1971; 1982; 1995; Krautheimer 1975; Ćurčić 1977; Teteriatnikova 1992; 1996; Sinkević 2002; Хрушкова 2002: 394-417; Hadjityphonos 2006: 237-259). Вместе с тем, выводы об отражении богослужебных ритуалов в плане конкретного храма зачастую носят гипотетический характер, что признает большинство исследователей. Такая ситуация предполагает обязательность введения методологических ограничений и дополнительной системы доказательств при перенесении выводов о богослужебном назначении компартиментов, полученных при изучении конкретного храма, на типологически близкие постройки, известные в других регионах (Мусин 2004а: 360-361; Мусин 2004б: 138). Работа над таким сюжетом каждый раз предполагает самостоятельный поиск источников и параллелей, иногда достаточно широких. Важно отметить не только возможную принадлежность памятников к различным «литургическим провинциям», но и учесть культурно-хронологическую дистанцию между изучаемыми явлениями. Нельзя не учитывать и тот факт, что плодотворность совместного исследования архитектуры и литургии эпохи поздней Античности была обусловлена впечатляющей динамикой развития богослужения этого времени. Этапы его эволюции хорошо отражены как архитектурно-археологическими материалами, так и – в ряде случаев – письменными памятниками, прямо или косвенно указывающими на литургические реформы или дающими достаточно подробное описание и номенклатуру храмовых компартиментов (Walter 2000: 95-106; Афиногенов 2004). С началом средневизантийской эпохи, когда внешние формы христианского культа существенно стабилизировались, возможности их сопоставления с архитектурными формами оказались весьма

ограниченными (Мусин 2004б: 135-154).

Для понимания смысла и содержания богослужения, совершавшегося в церкви в урочище Еди-Евлер, стоит обратиться к наиболее ярко выраженным особенностям храма. Прежде всего, необходимо отметить факт сосуществования двух разновеликих апсид и компартиментов, сообщающихся между собой, меньшие размеры северной апсиды и соответствующего храмового объёма, что указывает на функциональное зонирование богослужебного интерьера средствами архитектуры, свободный доступ к сакральной зоне северной части храма извне, в том числе и визуальный, а также возможность доступа в основной объём храма через северный, функционально подчиненный компартимент при наличии на разных этапах существования церкви до трёх входов в храм, ориентированных по сторонам света.

Результаты археологических исследований позволяют предположить, что практически одновременное возведение обоих компартиментов входило в первоначальные замыслы строителей. Различие в размерах апсид и ширине двух храмовых объёмов должно было подчеркивать различие их богослужебных функций. Таким образом, сосуществование двух сакральных зон могло быть связано с конкретным литургическим ритуалом, который сформировался ко времени появления церкви во второй трети – середине IX в. и нашел соответствующее воплощение в её планировке. Очевидно, заказчик, ктитор или община, инициировавшие строительство храма, ориентировались на известные им архитектурные и литургические образцы и намеревались в дальнейшем следовать этому богослужебному обряду, вовлекая в него окружающее население.

Как показывают стратиграфические и хронологические исследования (см. главы 2 «Стратиграфия и характеристика культурных отложений» и 13 «Хронология строительных периодов»), около 860-880-х гг., в третьем строительном периоде, совпадающим со вторым этапом жизни храма, проход между компартиментами перестал существовать, будучи заложен каменной кладкой. Руинированный северный компартимент был законсервирован и более не использовался как литургическое пространство. Семидворский храм превратился в типичную однефную одноапсидную сельскую церковь. Предполагая непрерывное и поступательное развитие литургии византийского обряда можно думать, что в этот период все богослужебные функции, которые изначально были распределены между двумя храмовыми зонами, сосредоточились в основном объёме. «Архитектурно-литургический» эксперимент, воплотившийся в создании и кратковременном существовании в середине IX в. двухапсидного храма с разновеликими компартимен-

тами, оказался в дальнейшем не востребован основным направлением развития византийской богослужебной практики. Однако анализ археологических данных, полученных при раскопках храма, в свете наших знаний об эволюции богослужения и «народной религиозности» в Византии, позволяет до некоторой степени решить вопрос об особенностях литургии, которая совершалась в церкви на холме Тузлук.

Существование храмов с двумя апсидами, чаще всего симметричными и равновеликими, можно считать характерным для всего средиземноморского пространства, начиная с позднеантичной эпохи. Иногда они именуются «двухнефными», что не всегда справедливо, поскольку зачастую их храмовые компартименты отделены друг от друга сплошной стеной, тогда как классические нефы, границы которых отмечены рядами колонн или столбов, характеризуются высокой степенью открытости соседним частям храмового интерьера. Церкви с асимметричными апсидами встречаются гораздо реже и преимущественно связаны с эпохой средневековья.

Однако до сих пор эти явления не получили ни исчерпывающего литургического осмысления, ни надежной хронологической периодизации, ни очевидных функциональных и региональных истоков. Двойная композиция таких храмов всегда порождала дискуссию об особенностях отправляемого здесь богослужения, что нашло отражение и в разнообразии используемой терминологии (по поводу терминологии см. главу 1 «Архитектурно-конструктивные особенности и строительная периодизация храма»). По нашему мнению, определением, наиболее адекватно описывающим архитектурно-литургические особенности церкви на холме Тузлук, можно считать «двухапсидный храм с разновеликими апсидами». В рамках настоящего исследования в качестве синонима этому определению допустимо использовать термины «двухчастный» или «двухапсидный» как равноправные. Применение иногда встречающегося в научной литературе определения «двойная церковь» (*Doppelkirche*, *double church*) в данном случае не представляется удачным, поскольку имплицитно предполагает богослужебное равноправие обоих храмовых объёмов, тогда как планировка семидворского храма и его дальнейшая архитектурная судьба указывают, скорее, на подчиненное положение северного компартимента.

Решение вопроса об особенностях богослужения в церкви у с. Семидворье должно быть связано с ответом на вопрос о происхождении двухчастной архитектурной формы и поиском возможных аналогий в сопредельных регионах. Поскольку двухапсидные церкви VIII–XV вв. известны в Крыму – например, в крепости Судака (рис. 14.1), в урочище Сотера близ Алушты (рис. 14.2), на территории средневекового некрополя Фуна близ с. Лучистое (рис. 14.3), в генуэзской крепости Чембало (рис. 14.4) (см.: Протасов 1929; Севостьянова 2010; Айбабина 1991; Паршина 2002б; Лосицкий 2002; Адаксина, Кирилло, Мыц 2006; Адаксина, Мыц 2007;

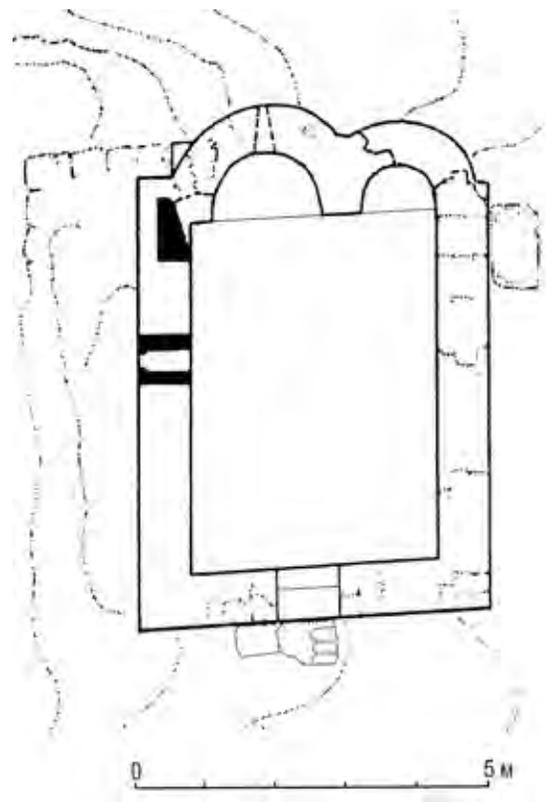


Рис. 14.1. Двухапсидный «храм на консолях» в крепости Судака, Крым, XIV в., план (по: Скржинская 2006: 80).

Fig. 14.1. Double apse church, Sudak fortress, Crimea, 14th century, plan.

Скржинская 2006; Кирилло 2011; 2012; 2015), то они естественным образом должны привлечь наше первоочередное внимание.

Первая попытка осмыслить всю группу крымских «двухапсидных» церквей привела исследователей к заключению, что такая архитектура появилась в Крыму под влиянием переселенцев, армян-монофизитов, проповедовавших «двуличность Христа – Бога и Человека» (Мордвинцев, Кисиль 2002: 187-191). Их богословское учение как раз и должно было, по мнению исследователей, воплотиться в двухчастной структуре храма. Дополнительно такая гипотеза подкреплялась указанием на присутствие армянских общин в Крыму, засвидетельствованное письменными источниками. Согласно предположениям авторов идеи, некоторые особенности материальной культуры местных общин также могут указывать на «армянский след». Конкретно речь идет о перенесении «священных камней» с прежних мест обитания для их помещения в новый храм. Именно так был интерпретирован «чёрный камень, который выделяется своим цветом на фоне светлой стены», якобы существующий в церкви Сотеры. Этот камень авторы и «сумели разглядеть», по меткому замечанию В.П. Кирилло (Кирилло 2012: 15), на фотографии кладки западной стороны храма, вошедшей в археологический отчёт Е.А. Паршиной (Мордвинцев, Кисиль 2002: 191; о критике этого предположения со ссылкой на определение петро-

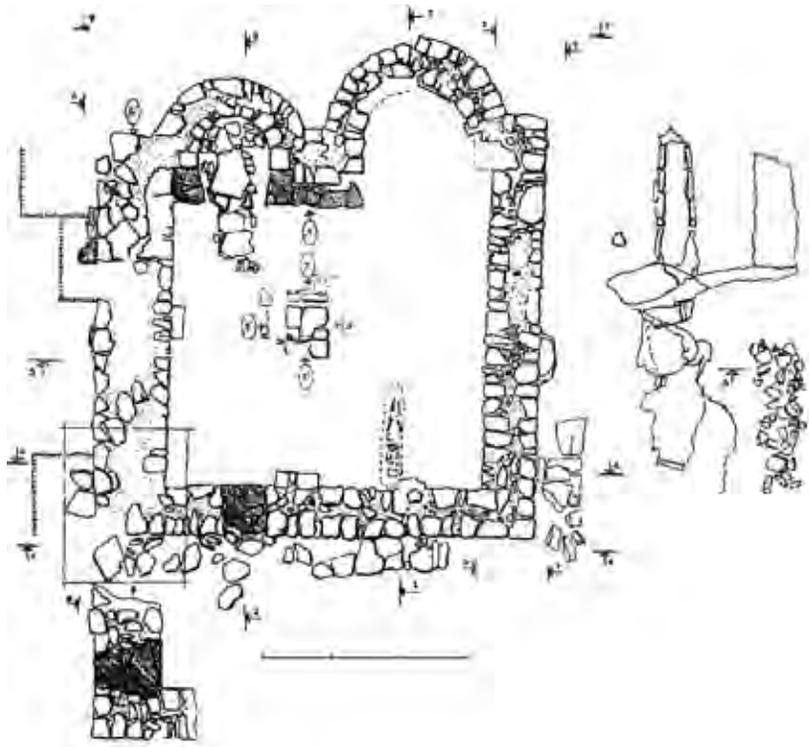


Рис. 14.2. Двухапсидный храм в урочище Сотера близ Алушты, Крым, VIII-IX вв., план (по: Паршина 2002б: рис. 9).
Fig. 14.2. Double apse church, Sotera, near Alushta, Crimea, 8th-9th centuries, plan.

графического состава строительного материала храма в Сотере, где какие-либо необычные или инородные включения не были отмечены, см.: Кирилко 2012: 15).

Оценивая эту гипотезу, стоит напомнить, что монофизитские особенности христологии Армянской Церкви были обстоятельно разъяснены профессорами Санкт-Петербургской Духовной академии И.Е. Троицким и В.В. Болотовым (Троицкий 1875; Болотов 1917: 322-323). Это богословие не столь последовательно исповедовало растворение человеческой природы Христа в Его Божестве, как это имело место, например, у сирийских монофизитов. Чисто теоретически, если придерживаться логики авторов, такое богословие стоило бы связать с традицией одноапсидных храмов, на что должна ясно указывать приставка «моно». Представления о «двуличности», иначе двуипостасности Христа, были как раз присущи богословским оппонентам монофизитов – несторианам. Двухапсидные храмы, согласно той же логике, должны быть характерны или для несториан, или для православных греков-«дифизитов», исповедовавших нераздельное и неслиянное сосуществование во Христе двух природ – Божественной и преображенной человеческой¹.

Однако не эти богословские истины делают выдвинутую гипотезу ненадежной. Известно, что символическое толкование форм церковной культуры присуще, скорее, нашим современникам, нежели человеку средневековья.

Символизм, как правило, влиял на восприятие формы, а не на её построение. Более того, символическое осмысление литургического объекта или предмета возникает в условиях, когда его первоначальное назначение, зачастую проистекавшее из весьма приземленной бытовой функции, оказывалось забытым или преобразованным (Мусин 1997: 357-361; 2002б: 279-302).

В еще большей степени это касается числовой символики в церковной архитектуре, в частности, «истолкования» числа глав православного храма, которая получила официальное признание в Российской Православии только в середине XIX в. Даже в таком авторитетном издании как «Новая скрижаль» числовая символика совершенно не упоминается (Вениамин 1803; об этом издании см.: Дударев 1903; Никольский 1882: 93-118, ср.: Филарет 1847). В свое время это позволило И.Л. Бусевой-Давыдовой показать, что никаких оснований объяснять те или иные особенности внешнего облика средневековых русских церквей их символическим значением не существует (Бусева-Давыдова 1989: 293-295, 302). Возникшая впоследствии полемика (см.: Мельник 1991: 145-151) на самом деле лишь подтвердила правильность этих наблюдений.

Основным аргументом этой полемики стали рассуждения В.Н. Татищева, которые должны быть однозначно интерпретированы в пользу нашей версии. Российский историк, хоть и возводил символическое толкование пятиглавия («Христос и четыре евангелиста») к эпохе патриарха Никона (1652-1666), однако справедливо считал его «безумным новшеством» (ср.:

¹ Любопытно, что подобное, хотя и ничем не подкрепленное предположение в отношении двухчастного храма Гроба Господня в Иерусалиме, уже высказывалось в историографии (Margalit 1995: 399).

«о верхах, или главах, на церкви благоразудному говорить бы не о чем, но нашлись безумцы, которые в сем таинство заключают, ... [в древности ради] великости храма делали по несколько [глав] для украшения и никакого знаменования в том не разумели»; ср.: Татищев 1963: 243).

Точно также представляется невероятной теория, согласно которой средневековые двухапсидные церкви Италии «подражали» известной в иконографии форме скрижалей Ветхого Завета, принесенных пророком Моисеем с горы Синай (Mazzucchelli 2006). Таким образом, символическая интерпретация двухчастной архитектуры, в том числе и на территории Крыма, должна быть оставлена.

Вопрос об двухапсидных храмах в Таврике и их истоках, в том числе и в связи с историей семидворской церкви, в ряде обстоятельных обзоров затронул и один из авторов этого тома В.П. Кирилко (см. написанную им главу 1 «Архитектурно-конструктивные особенности и строительная периодизация храма» в настоящей монографии, а также: Кирилко 2012). Исследователь отметил, что подобные строения являются одним из слабо изученных явлений средневековой церковной архитектуры. Указывая на разнообразие плановых решений таких построек, он обоснованно предположил, что появление дополнительной апсиды и соответствующего нефа было вызвано необходимостью расширения литургического пространства. В ряде случаев это могло быть связано с размещением в дополнительной апсиде жертвенника для совершения подготовительной части литургии – протесиса или проскомидии современной богослужебной терминологии². Одновременно исследователь обратил внимание на связь двухчастных храмов с некрополями, допуская их поминальные функции.

В отношении происхождения «двухапсидной» традиции В.П. Кирилко высказал гипотезу, что архитектура некоторых храмов Таврики этого типа может быть отчасти связана своим происхождением с Северным Кавказом, где эта особенность имела, скорее всего, малоазийские корни. Исследователь также отметил, что интересующие нас церкви характерны для тех микро-регионов Крыма, где письменные источники фиксируют проживание общин северо-кавказских народов: алан, лазов и черкесов. Одновременно автор допускал и прямые аналогии крымских храмов с Закавказьем, где известны близкие, хотя и не всегда современные памятники армянской и грузинской архитектуры.

«Северо-кавказский след» в архитектуре храма у с. Семидворье, по мнению В.П. Кирилко, может быть дополнительно обоснован и другими особенностями церк-

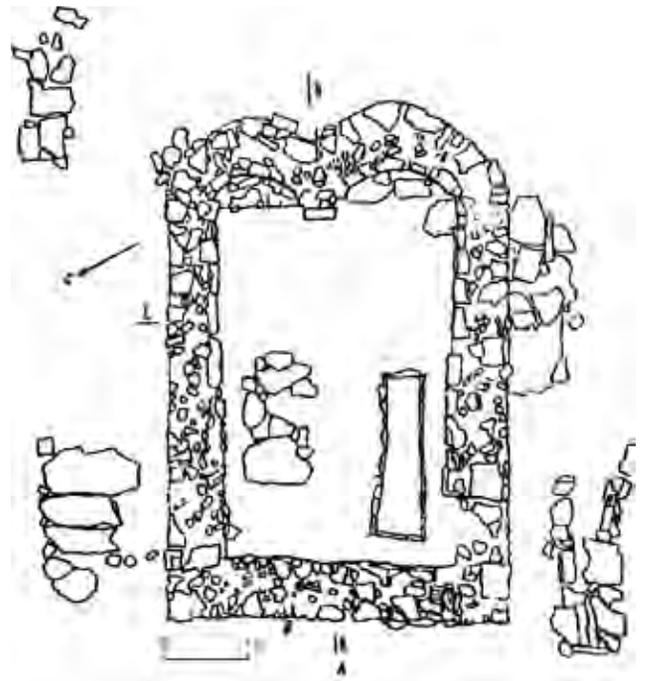


Рис. 14.3. Двухапсидный храм некрополя Фуны, Крым, XIV в., план (по: Айбабина 1991: рис. 1).

Fig. 14.3. Double apse church, Funa, Crimea, 14th century, plan.

ви на холме Тузлух, в частности, его археологическим контекстом. Речь идет о находках votивных крестов (см. главу 5 «Металлические кресты») и костных останков, свидетельствующих о приходских жертвоприношениях и общинных трапезах (см. главу 2 «Стратиграфия и характеристика культурных отложений», главы 8-12, посвященные фаунистическим останкам, а также ниже, в настоящей главе). Так, в качестве ближайшей концептуальной и ситуативной аналогии храму в урочище Еди-Евлер исследователь указал церковь «Тхаба-Ерды» у с. Хайрах на правом берегу р. Ассы в Ингушетии (рис. 1.70) (Крупнов 1947: 116-125; 1971: 87-88). Зафиксированные в семидворском храме скопления костей животных сопоставлялись им с подобными находками у еще одного ингушского храма у с. Таргим на левом берегу той же реки (Мужухоев 1980).

Отмеченные В.П. Кирилко параллели невозможно обойти при изучении вопроса о богослужебном строе семидворского храма, возможном происхождении его архитектуры и историческом контексте его строительства. Дополнительно стоит задуматься над мнением Ю.Г. Лосицкого, который посчитал, что двухапсидные крымские храмы, представлявшие собой, по его наблюдениям, «механическое соединение двух однефных построек», оказываются довольно редким и не вполне сформировавшимся с точки зрения морфологии и архитектуры явлением (Лосицкий 2002: 132-133). С учетом наших знаний о хронологии этих построек на территории Таврики, которые оказываются не старше конца VIII – первой половины IX в., а значительная часть появляется только в XIV–XV вв., стоит предположить, что

² Подобную гипотезу о появлении асимметричных двухапсидных бесстолпных храмов в средневековой Руси во второй половине XIV в. в свое время высказал Б.Л. Альтшуллер (1977), который связал выделение самостоятельного пространства для жертвенника в северном компартименте с утверждением в Византии и на Руси «Иерусалимского устава» – Устава Лавры прп. Саввы Освященного. Ниже мы вернемся к оценке таких предположений, показав как их перспективность, так и некоторую ограниченность.

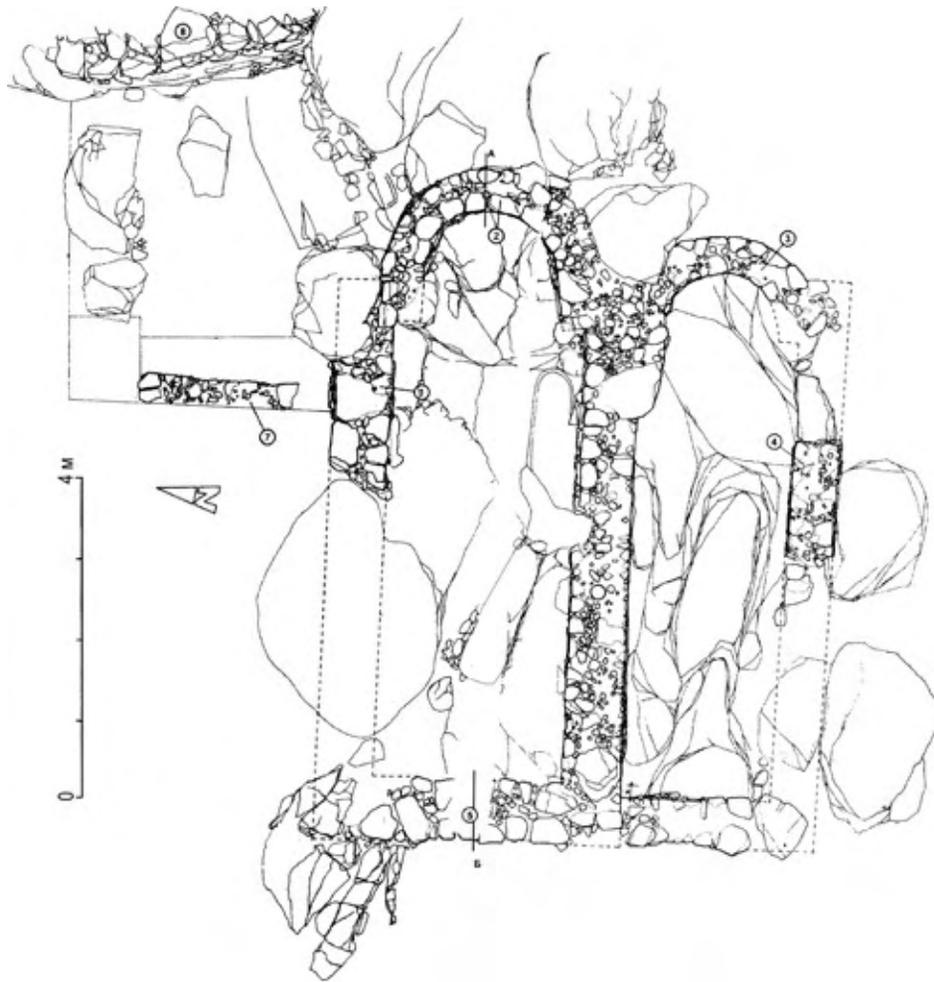


Рис. 14.4. Двухапсидный храм в крепости Чембало, Балаклава, Крым, XV в., план (по: Адаксина, Мыц 2007: рис. 190).
Fig. 14.4. Double apse church, Chembalo fortress, Balaklava, Crimea, 15th century, plan.

формирование этого типа церковного здания, который в византийской архитектуре так и не получил дальнейшего развития, происходит не позднее первой из указанных дат.

На современном этапе изучения двухапсидных церквей Крыма нам представляется необходимым дать самостоятельный краткий обзор феномена «двухчастности» христианской храмовой архитектуры, включив сюда храмы как с дополнительным северным компартиментом, так и с многочисленными пристроенными объёмами вообще, поскольку их создание представляется характерной чертой византийской архитектуры среднего и позднего периода (Хатζητρίφοнос 2004). Такой обзор, который должен учитывать региональные особенности и хронологические различия, является необходимым фоном для любых предположений о литургических особенностях семидворского храма. Одновременно это поможет нам избежать привлечения разновременных и разнохарактерных явлений для осмысления конкретного крымского памятника IX – первой половины X в.

Как уже отмечалось, в настоящее время в науке не существует общепринятого объяснения причин появления двухапсидных церквей. Некоторые исследователи

отмечают присущие им различия и выражают сомнения в существовании единой исторической линии их генетического развития (Паршина 2002б: 129-130). Очевидно, эта ситуация отражает исторические реалии: появление церквей с двумя апсидами могло быть вызвано самыми различными литургическими потребностями.

Так, в ряде статей Ш. Маргалит предположил, что формирование дополнительных апсид и компартиментов в храмах IV–VIII вв., иногда с дополнительными пастофориями, было специфическим следствием литургической и богословской культуры Палестины, где культ святых мощей окончательно сложился на основе богословия о единении Божественной и человеческой природы во Христе. В результате дополнительные объёмы маририума могли появляться как с северной, так и с южной стороны молитвенных зданий этого региона, после чего традиция распространилась на соседние земли (Margalit 1990; 1995). Отметим в этой связи, что большинство храмов этого типа в Палестине являются постройками с равновеликими апсидами, симметричными относительно своей центральной оси.

В рамках нашего обзора стоит упомянуть и характерный для Северной Африки феномен базилик с

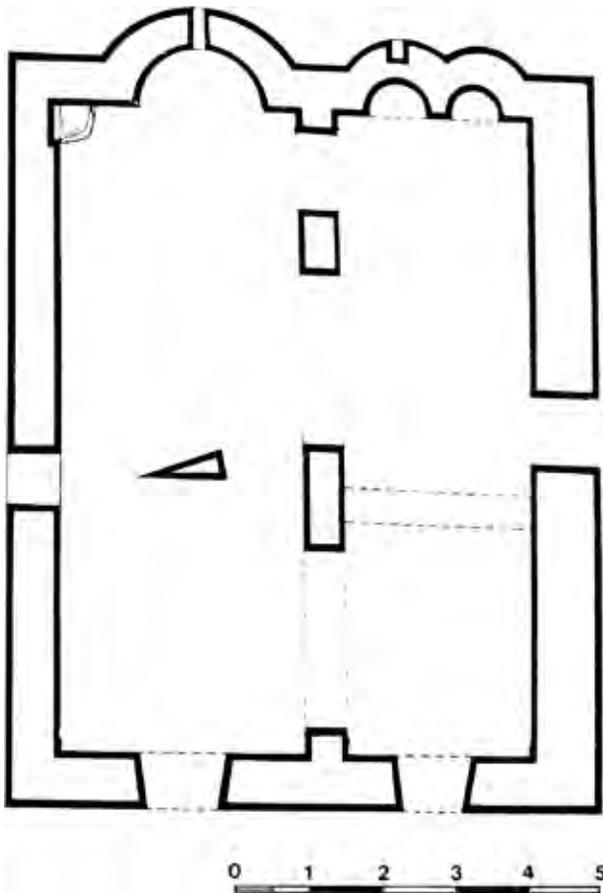


Рис. 14.5. Церковь свт. Спиридона Тримифунтского – Панagia Проторони Халкии, Халки, остров Наксос, план (по: Δημητροκάλλης 1976: 111, εκ. 154).

Fig. 14.5. Church of St Spyridon – Panagia Protothroni Halkia, Halki, Naxos Island, plan.

«контр-апсидами», расположенными в противоположных концах церковного здания, который был подробно исследован Н. Дювалем (Duval 1971; 1973; 1996; 2000). Однако, несмотря на возможную связь такой «двух-апсидности» с культом мучеников, гробницы которых как раз и могли находиться в контр-апсиде, тогда как в основной апсиде находился пресбитерий с синтроном (заметим, что подобная симметрия могла быть литургическим воплощением единства Небесной и Земной Церкви), исследователи воздерживаются от окончательных выводов о том, почему местные церкви одновременно использовали для своих богослужебных нужд две расположенные друг напротив друга апсиды (Duval 1971: 373, 378).

Существует феномен «двойных базилик» как примыкающих друг к другу двух равновеликих церковных зданий базиликального плана, свойственный преимущественно поздней Античности (Sodini, Kolokotsas 1984; ср.: Vandman 1954: 196-215). Если южный объем был определён предназначен для основной церковной службы – Литургии и Евхаристии, то в отношении функций северного здания исследователь этого типа церквей Ж.-П. Содини не пришел к однозначным выво-

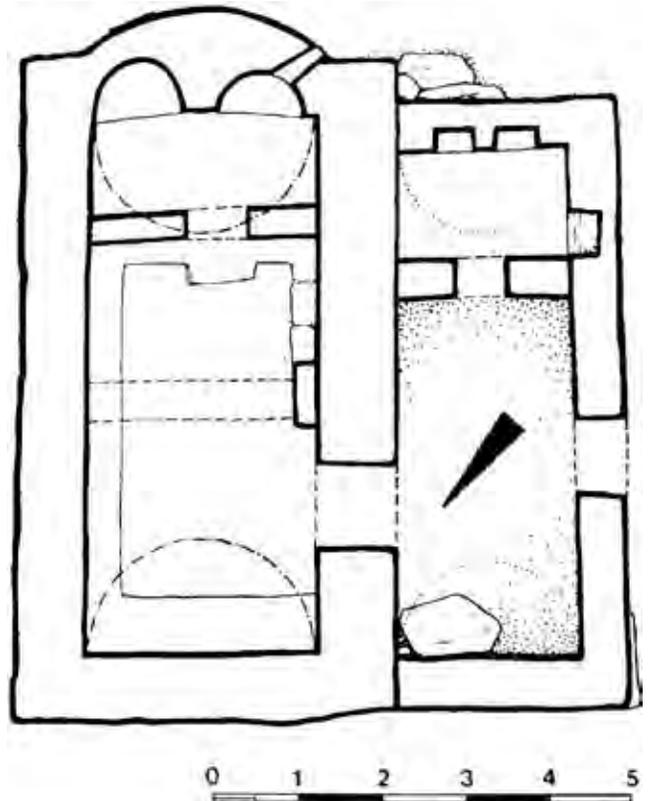


Рис. 14.6. Церковь св. вмч. Пантелеймона, Котрафи, Пелопоннес, Греция, план (по: Δημητροκάλλης 1976: 223, εκ. 333).

Fig. 14.6. Church of St Pantaleon, Kotraphi, Peloponnesus, Greece, plan.

дам. Он отказался от интерпретации этого пространства как катехумена или консигнаториума, считая, что оба термина, используемые в христианской археологии для обозначения зоны оглашения – наставления в вере, позднее преобразованной в ризницу-сосудохранительницу, и миропомазания, являются кабинетным изобретением. При этом исследователь не исключает, что северный неф таких базилик мог использоваться как мартирум или даже жертвенник для совершения протесиса (Sodini, Kolokotsas 1984: 255, 283, 306).

Впрочем, и 25 лет спустя исследователи признают, что функции двойных базилик остаются загадочными (Ćurčić 2010: 160-163). Стоит добавить, что этот феномен был свойственен не только восточно-христианской культуре эпохи поздней Античности. Двойные кафедральные базилики известны и в западной части Средиземноморья в эпоху средневековья, в частности, в Италии (об этом см.: Piva 1990; 1995: 111-116; 1996: 56-60), однако знакомство с этим феноменом латинского обряда выходит за рамки нашего исследования.

Основная сводка двухапсидных храмов была опубликована греческим исследователем Г. Димитрокалисом (Δημητροκάλλης 1976; Dimitrokallis 1976: 543-547;

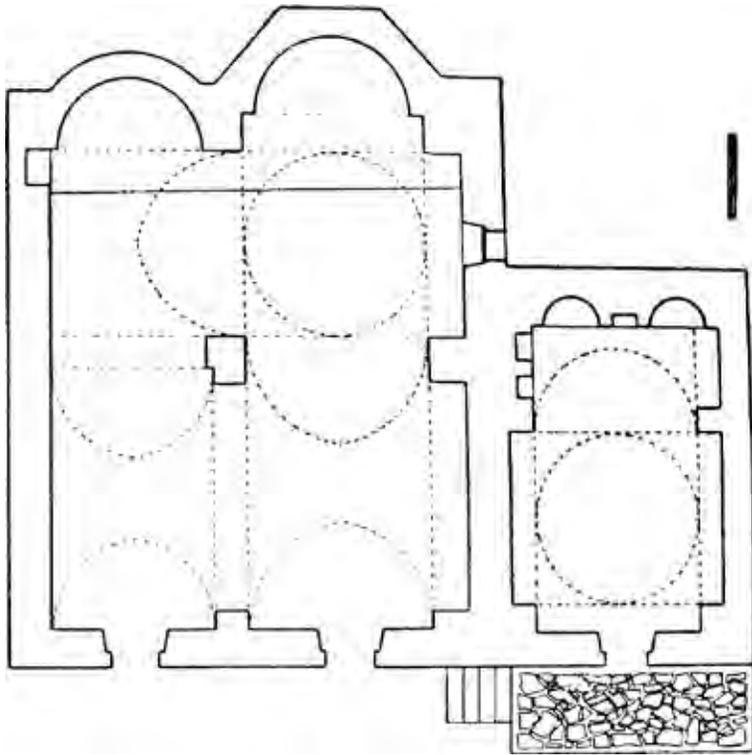


Рис. 14.7. Церковь свт. Афанасия, Фатуру, остров Патмос, план
(по: Δημητροκάλλης 1976: 68, еικ. 86).

Fig. 14.7. Church of St Athanasius, Phaturu, Patmos Island, plan.

рец. см.: Сагра 1979: 377-390; краткий обзор: Хрушкова 2002: 93-95; см. также главу 1 «Архитектурно-конструктивные особенности и строительная периодизация храма» настоящей монографии). Исследователь, именуя эти церкви «двуконховыми», учел 115 храмов V/VI–XVII вв., принадлежавших к совершенно различным богослужебным традициям и эпохам и в силу этого не всегда сравнимых между собой (Армения – 9; Грузия – 1; Россия – 1 [церковь св. Ильи Пророка, Ярославль; см.: Δημητροκάλλης 1976: 59-60]; Малая Азия – 8; Кипр – 1; Эгейские острова – 58; континентальная Греция – 11, Болгария – 1; Словения и Хорватия – 3; Италия – 10; Франция – 6; Швейцария – 3; Германия – 2; Австрия – 1). Впрочем, сам автор полагал, что только два храма – в Ярославле в России и в Портбай во Франции (департамент Манш, Нижняя Нормандия) – располагаются вне основного ареала двуконховых церквей, подчеркивая тем самым культурное единство основной массы церквей, относимых к описываемому феномену. Впрочем, он допускал для двух указанных храмов возможность влияния древней восточно-христианской архитектуры.

Причины появления двуконховых церквей, как и функции второй апсиды и связанного с ней компартамента, в работе Г. Димитрокаллиса оказались лишь намечены. Он справедливо, на наш взгляд, полагал, что речь должна идти именно о самостоятельных функциях дополнительного объема и апсиды, а не о дублировании функций обоими компартаментами. Исследователь до-

пускал, что парные храмы, как и две примыкающие друг к другу церкви, могут быть связаны с крещальным культом. Однако в своем корпусе автор указывает лишь 4 храма, в которых баптистерий определенно существовал.

Кроме связи двуконховых храмов с крещальным культом, Г. Димитрокаллис дополнительно выдвигает несколько версий появления таких церквей. Известны случаи их двойного посвящения, что превращает двуконховый храм в две различные церкви. Иногда, как в селении Флуриа на о. Парос, двойной храм принадлежал двум различным общинам, что подразумевало существование здесь двух самостоятельных церквей. Однако планировка именно этого храма (см. ниже) как раз может быть сопоставлена с интересующим нас феноменом разновеликих храмовых объемов и, судя по всему, оказывается весьма архаичной. Такое «противоречие» может объясняться тем, что феномен сосуществования двух общин, возникая в более позднее время, начинает эксплуатировать уже существующие храмовые объемы, в том числе и двуконховые, причины формирования которых уходят вглубь истории.

Появление второго компартамента в конкретном храме могло быть связано с потребностями увеличения площади для разросшейся общины, как это часто бывало на Цикладах. Однако при этом сам Г. Димитрокаллис отмечал небольшие размеры большинства известных ему храмов. Так, на тех же Цикладах эти церкви зачастую имели площадь менее 5 кв. м, а 58% учтенных в своде церковных зданий характеризуются размерами менее 30 кв. м. Это свидетельствует, что сами храмы посещались весьма немногочисленной паствой.

Возможно, что сосуществование двух апсид было продиктовано необходимостью последовательного служения двух литургий. Однако, по мнению автора, основной функцией таких церквей все же была мемориальная. Здесь главенствовал заупокойный культ. Г. Димитрокаллис предположил, что погребальные церкви, к которым он отнес до 40% своего каталога (14 кладбищенских храмов, 27 погребальных часовен, 3 костницы), могли эволюционировать из «двуглавых» симметричных саркофагов античной традиции. В свою очередь это свидетельствовало о континуитете эллинистической культуры в византийском христианстве. Он также отметил, что 57% двуконховых храмов расположено на островах, 15% – в прибрежных и портовых регионах, 14% – при реках и озерах. Такая топография могла быть связана не столько с морской культурой в её социальном и демографическом измерении, сколько с присущими греческому мировоззрению представлениями о загробном мире, куда отправляются именно по воде.

По мнению Г. Димитрокаллиса, тип «двуконховых» храмов появляется в Малой Азии еще в V–VI вв., хотя малоазиатские памятники представлены в его каталоге преимущественно территорией Каппадокии (Δημητροκάλλης 1976: 15-28). В VII–VIII вв. подобная архитектура переживает «тёмный период», а с X в. начинается её возрождение. В связи с обзором работы Г. Димитрокаллиса стоит отметить, что в его своде церкви с несимметричными апсидами и компартиментами, близкие по своим планам к храму в урочище Еди-Евлер, которые он именует «псевдодвуконховыми», практически не представлены.

Отдалёнными, хотя и неполными аналогиями церкви у с. Семидворье, судя по опубликованным Г. Димитрокаллисом планам, можно признать ряд островных храмов. К сожалению, надёжные сведения о датировке этих церквей и хронологии их внутренних перестроек отсутствуют. К ним можно отнести храм свт. Спиридона Тримифунтского (Панагия Прототрони Халкия) в селении Халки в области Трагея на о. Наксос (Δημητροκάλλης 1976: 110-111, εικ. 154). Основным здесь, судя по всему, является северный неф, большой по размерам, который предназначен для совершения Евхаристии, тогда как южный, подчиненные функции которого подчеркиваются его архитектурой, обладает двумя небольшими апсидальными выступами и нишами в восточной части, связанными, предположительно, с совершением проскомидии или заупокойными приношениями. Впрочем, его самостоятельные евхаристические функции также не исключаются. Дополнительно, в качестве особенностей планировки этой церкви, стоит отметить наличие трёх входов в храм, ориентированных по сторонам света, хотя в действительности храмовых дверей четыре, поскольку каждый неф обладает самостоятельным входом с запада (рис. 14.5).

Ещё один храм, который должен быть отмечен в связи с целями нашего исследования, это церковь св. вмч. Пантелеймона в монастыре Котрафи на юге Пелопоннеса (Δημητροκάλλης 1976: 224, εικ. 333), где в основном северном объёме в алтарной апсиде фиксируются две полукруглых ниши, возможно, для престола и жертвенника. В южной прямоугольной пристройке с прямоугольным алтарем также видны две ниши, вновь прямоугольные. В последнем случае оба помещения имеют алтарные преграды (рис. 14.6). Не исключено, что все отмеченные особенности являются лишь поздними дополнениями, связанными с необходимостью последовательного совершения в этом храме двух Евхаристий.

В церкви свт. Афанасия в селении Фатуру на о. Патмос (Δημητροκάλλης 1976: 68, εικ. 86-87) южная апсида имеет наружные трапезиевидные очертания. Как видно на плане, северный неф храма меньше южного, что вроде бы указывает на его функционально подчиненное положение. О поздних перестройках в храме, датировка которых не ясна, свидетельствует появление дополнительного объёма у юго-западного угла здания, вновь с двумя апсидальными нишами в плоской восточной

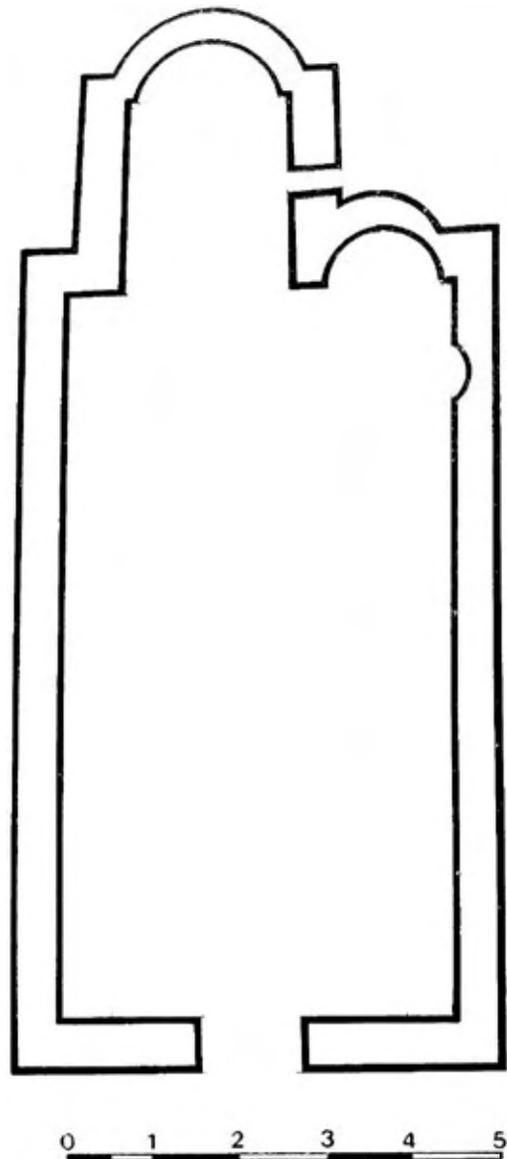


Рис. 14.8. Двухапсидный храм, Флурия, остров Парос, план (по: Δημητροκάλλης 1976: 126, εικ. 177).

Fig. 14.8. Double apse church, Phluria, Paros Island, plan.

стене. Возможно, эта пристройка была связана с заупокойным богослужением (рис. 14.7).

К этой группе храмов стоит отнести и церковь в селении Флурия на о. Парос (Δημητροκάλλης 1976: 126, εικ. 177), где основной северный неф завершается удлиненным алтарным пространством с апсидой, а южная меньшая апсида имеет полукруглую нишу в южной стене (рис. 14.8). Как уже отмечалось, дополнительные объёмы этих церквей могли служить либо для совершения Евхаристии (Котрафи), либо, предположительно – протесиса (Халки, Фатуру, Флурия).

Нельзя не отметить преобладающий интерес исследования Г. Димитрокаллиса к памятникам Восточного Средиземноморья. В то же время в западной части региона, прежде всего в Италии, помимо уже упоминавшегося выше феномена двойных кафедральных базилик, также известны двухапсидные церкви (общий обзор

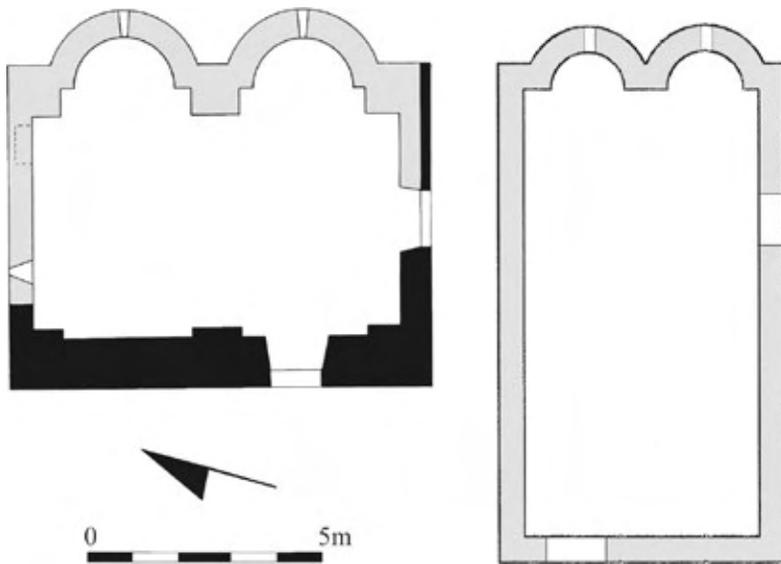


Рис. 14.9. Двухапсидные церкви Италии в Целсоридзо и Солето, Апулия, IX–X вв., планы (по: Limoncelli 2003: 460, fig. 1: 3, 4).

Fig. 14.9. Double apse churches in Italy, Celsorizzo and Soletto, Puglia, 9th-10th centuries, plans.

см.: Ghigonetto 2000). В большинстве случаев в храмах можно видеть наличие двух входов – с запада и юга. В качестве определённой закономерности стоит указать, что в более ранних постройках оба нефа, возможно, следуя позднеантичной традиции, зачастую оказываются равновеликими и симметричными (рис. 14.9), тогда как постройки с уменьшенным компартиментом, как северным, так и южным (рис. 14.10), встречающиеся достаточно часто на Корсике, на Сардинии и в Лигурии, могут датироваться несколько более поздним временем (Aisa, Corrado, Vingo 2003: 743, tav. 1; Coroneo 2008: 249, 250, 253, 254, fig. 2, 4, 10, 11, 12, 16, 17).

Расцвет двухапсидной архитектуры в этом регионе приходится на VIII–X вв. и последующие столетия (Pergola 1979: 89-111; Coroneo 2008: 247-260). Такие памятники зафиксированы как в южной, так и северной Италии (Мантуя, Ломбардия [Piva 2001: 115-144; Brogiolo, Chavarría Arnau 2008: 7-28], Калабрия [Aisa, Corrado, Vingo 2003: 741-746], Саленто и Отранто [Bruno 2003: 446-450; Limoncelli 2003: 458-463], Тоскана [Bianchi 2008: 57, fig. 10]). В ряде случаев северная апсида и соответствующее ей храмовое пространство, как и в случае с семидворским храмом, оказываются подчеркнута меньших размеров, чем основной южный компартимент. Такие особенности можно наблюдать в церкви замка Донаратико (Кастаньето-Кардуччи, Ливорно, Тоскана [Bianchi 2008: 57, fig. 10]), в храмах X–XII вв. Сан-Венерио в Специя-Миглиарина, Лигурия (Coroneo 2008: 249, fig. 2) и Санта-Мария-делла-Чиапелла в Рольяно (Верхняя Корсика [Coroneo 2008: 252, fig. 9-10]) (рис. 14.10:3), где вход в храм существовал как с запада, так и с севера, в церкви Санта-Мария-ди-Сибьола, Сардиния (рис. 14.10:4; 14.11) и в Сан-Платано, Вилласпециоза, Кальяри, Сардиния. В двух последних

случаях вход в храмы осуществлялся с запада и с юга (Coroneo 2008: 254, 256, fig. 16-17, 20). Характерно, что в некоторых храмах, как например, в церкви Сан-Лоренцо в Куйнджентоле (Мантуя, Ломбардия), изначально двухапсидный храм вскорости был достроен третьим нефом (Piva 2001), т.е. первоначальный архитектурно-литургический замысел просуществовал, как и в церкви на холме Тузлух, весьма непродолжительное время. Само появление таких церквей обычно связывается с монашеской культурой, находившейся под греческим влиянием, и активным монастырским строительством, вызванным, в частности, перенесением мощей св. Юлии в Брешию близ Ливорно в конце VIII в.

Возможно, одноапсидная церковь VIII–IX вв. с северной квадратной пристройкой на о. Блед (Бледское озеро, Крайна, Словения) под влиянием этого церковно-архитектурного движения перестраивается в XI в. в двухнефную базилику с подчеркнута узким северным нефом (Δημητροκάλλης 1976: 254-255, εικ. 388-393). Другой двухапсидный храм, на этот раз в Которе (античном Акривиуме, Черногория), появляется в 1195 г. как церковь латинского ритуала, однако вскоре она начинает использоваться для литургии восточного обряда (Ćurčić 2010: 452-454).

Еще один балканский храм XI в. – двухнефная двухапсидная четырехкупольная монастырская церковь во имя свт. Николая в Месопотаме (район Дельвина, область Влёра, Албания) – оказывается во многом исключителен по своему архитектурно-планировочному решению (Macchiarella 2009: 22-27; 2011: 123-136; Павлинов 2010: 70-71, илл. 9, 10). Эта церковь определённо тяготеет к византийской архитектурной традиции своего времени с её многочисленными дополнительными объёмами, включая и более поздний перистиль (Χατζητρίφωνας 2000: 151-156; 2004: 315-317).

Именно в свете этой тенденции развития архитектуры средневизантийского периода, связанной с увеличением количества «вспомогательных» храмовых пространств как литургического, так и коммеморативного характера (Megaw 1964: 279-298; Ousterhout 1987; 2001: 133-150; Mathews 1982), может быть правильно интерпретирован храм в урочище Еди-Евлер. В конец концов, мы имеем дело с миром средневековой культуры, пронизанным единой системой социальных и иконических связей, который на основе иерархии образцов стремился подражать и воспроизводить на доступном ему уровне с помощью подручных средств далёкие и «высокие» примеры, подчас трансформируя их до неузнаваемости.

В настоящий момент стоит лишь отметить, что «двухчастная» архитектура как таковая, похоже, в целом не характерна для Балкан. По наблюдениям Б.Л. Альтшуллера в Сербии и Македонии нет даже попыток создания

двухапсидных церквей с ассиметричной композицией (Альтшуллер 1977: 169). Однако было бы несправедливо утверждать, что памятники этого типа более характерны для культурного пространства Северного Кавказа и Закавказья. Следует признать, что здесь имеются лишь отдельные примеры, не всегда складывающиеся в систему. Нельзя также не отметить, что сакральные постройки этого типа датируются здесь по преимуществу более поздним временем, нежели строительство храма на холме Тузлук.

Так, для средневековой Абхазии VIII–X вв. известны лишь несколько храмов с северными пристройками, в частности на поселениях Ковалевское и Ачануа (Воронов 2002: 344, 345, рис. 11). Практически неизвестны двухапсидные храмы и в Алании, где христианизация и храмовое строительство начались лишь в X в. (Белецкий, Виноградов 2010: 196–213). Возможно предположить, что двухапсидным с южным мемориальным приделом – мавзолеем был Средний храм на Нижнеархызском городище (Белецкий 2004). Мемориальные приделы, по наблюдению Д.В. Белецкого, известны на территории Грузии (Убиси, Хциси, Згудери, Хоби) и Армении (Кобайра), откуда эта традиция и могла быть привнесена на Северный Кавказ (Белецкий 2004; см. также: Чубинашвили 1969; Лордкипанидзе 1978; Драмлян 1979), однако здесь они датируются временем на ранее XI–XII вв. Исключение составляет лишь двухапсидная симметричная церковь № 5 позднеантичной традиции в Питиунте (Хрушкова 2002: 91–95), однако архитектура этого храма вряд ли оказала какое-либо влияние на дальнейшее развитие христианского зодчества этого региона.

Наиболее известный пример двухапсидной церкви в Грузии с уменьшенным объёмом северного нефа – храм в Мгвимеви с мемориальными функциями (рис. 14.12). Однако он был построен в конце XIII в. (Гомелаури 1982). Среди памятников грузинской архитектуры известны и другие двухапсидные церкви, но стоит отметить, что в данном случае функциональное зонирование храма не всегда отчётливо выражено в его архитектуре и не сопровождается выявлением северной аспиды на фасаде (рис. 14.13), что могло бы свидетельствовать об усилении роли этой алтарной экседры (ср.: Альтшуллер 1977: 168). В Грузии двухнефные церкви в своем большинстве вписаны в прямоугольный план, где северный неф зачастую не имеет апсидиального завершения (Элизбарашвили 1989: 241–253; Гомелаури 1982).

Двухапсидные церкви армянской традиции представлены преимущественно церквями-усыпальницами XII–XIV вв. (Халпахчян 1954; см. также: Thierry 1984; Mathews 1995), хотя в ряде случаев в северной апсиде мог располагаться жертвенник для совершения начальной части литургии. Известны в Закавказье и храмы с обходными галереями, которые могли завершаться апсидиальными полукружиями, с помощью которых достигалось увеличение пространства для молящихся, однако такие постройки наиболее характерны для

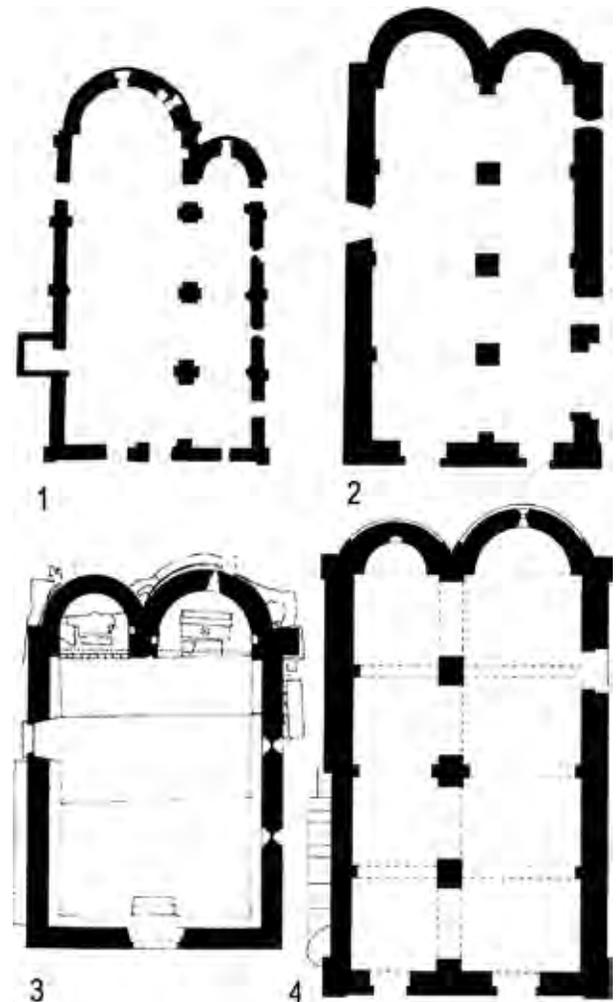


Рис. 14.10. Двухапсидные церкви Италии и Корсики:
1 – церковь св. Ремигия, Паланце, Пьемонт; 2 – церковь св. Геминиана, Кальяри, Сардиния; 3 – Санта-Мария-делла-Чиапелла, Верхняя Корсика; 4 – Санта-Мария-ди-Сибьола, Сердиана, Сардиния, X–XIII вв., планы (по: Ghigonetto 2000: 138, fig. 129, 130; Coroneo 2008: 88, 90, fig. 9, 16).

Fig. 14.10. Double apse churches in Italy and Corsica:
1 – San Remigio, Pallanze, Piemonte; 2 – San Geminiano, Cagliari, Sardegna; 3 – Santa Maria della Chiappella, Rogliano, Haute-Corse; 4 – Santa Maria di Sibiola, Serdiana, Sardegna, 10th–13th centuries, plans.

раннехристианской эпохи (Асратян 1989: 79–96). Чаще всего в этом регионе процесс превращения одноапсидных храмов в двухапсидные также приводил к сосуществованию двух равнозначных церквей со сравнимыми литургическими функциями, а обе апсиды заключались в единый объём.

Эти хронологические наблюдения, как нам представляется, не позволяют напрямую сопоставить двухчастные храмы Северного Кавказа и Закавказья с интересующим нас типом церковного здания в Таврике, который появляется здесь значительно раньше. Стоит отметить, что большинство двухапсидных храмов на полуострове, за исключением церквей у с. Семидворье и в урочище Сотера, появляются не ранее второй половины – конца



Рис. 14.11. Двухапсидный храм Санта-Мария-ди-Сибьола, Сердиана, Сардиния, Италия, XII в., вид с юго-востока.
Fig. 14.11. Double apse Santa Maria di Sibiola church, Serdiana, Sardegna, Italy, 12th century, view from southeast.

XIV в. (Судак, Фуна, Чембало, Алушта), т.е. примерно в ту же эпоху, что и подобные сооружения в Закавказье. Истоки подобной архитектуры в эту эпоху стоит искать, вслед за О.М. Иоаннисяном, в итальянском зодчестве эпохи средневековья, особенности которого вместе с торговым присутствием распространяются в Причерноморье³. Нам уже известно, что такой тип церковного здания продолжал оставаться характерным для Италии в IX–XIII вв. В интересующее нас время он мог быть «реимпортирован» на христианский Восток.

Проявление этого влияния О.М. Иоаннисян справедливо отмечает и в России, в частности, на примере двухапсидного храма во имя Успения Пресвятой Богородицы в крепости Ивангорода на р. Нарве (Ленинградская область), построенного в конце XV в., очевидно, при участии итальянских мастеров. К этой группе церквей примыкает и двухнефный с разновеликими апсидами Богоявленский храм в Старо-Голутвином монастыре в Коломне под Москвой, дата строительства которого сегодня должна быть сужена на основании письменных источников со второй половины XIV в. до последнего десятилетия этого столетия (Мазуров 2001: 295-296, таб. 18:4). Погребальный и мемориальный характер этого храма, как и большинства крымских двухапсидных построек этого времени, представляется очевидным, тогда как идея выделения северной апсиды для совершения протесиса-проскомидии под влиянием Иерусалимского устава (ср.: Альтшуллер 1977) оказывается спорной. Время создания храма действительно приходится на период активной литургической реформы, связанной с введением «Устава Божественной Литургии» патриарха Константинопольского Филофея Коккиноса

(1353-1354, 1364-1376), впервые четко расписывавшего действия священника и диакона при совместном служении, в том числе и при совершении проскомидии (Мансветов 1882; 1884; 1885; Муретов 1895; 1897). Однако эти новшества внешне никак не повлияли на планировку древнерусских храмов. Очевидно, новое богослужбное последование гармонично вписалось в существующую схему литургических устройств.

Стоит добавить, что само происхождение «двухнефных» храмов О.М. Иоаннисян предлагает связать, в согласии с Ю.Г. Лосицким и вслед за П. Хезерингтоном, со «сдваиванием» однефных церквей (Hetherington 2001: 219). Исследователи склонны признавать поздний характер таких построек и объяснять его спецификой местной общественно-политической и этно-конфессиональной ситуации, иногда допускавшей сосуществование двух инославных общин. Как мы видели выше, такую возможность не исключал и Г. Димитрокаллис. Согласно этой точке зрения, «двойные» церкви не являются самостоятельным архитектурным типом, а оказываются эпизодом в истории однефных храмов. Представляется, однако, что в ряде случаев процесс появления двухапсидных церквей мог быть более вариативным и восходить к более ранним периодам.

Новые исследования позволили уточнить ситуацию средневизантийской эпохи, связанную с появлением и развитием двухапсидных и двучастных храмов в Малой Азии и в Восточном Средиземноморье. В XI в. в монастыре св. ап. Иоанна Богослова в местности Саракини на о. Самос к основному храму пристраивается дополнительный меньший по размерам северный пареклессион (рис. 14.14). Считается, что изначально он был предназначен для заупокойных служб, но впоследствии был освящен как церковь св. Георгия (Kienast 2001: 525-557). Подобным образом в 1090 г. на Кипре выходцами из Малой Азии был основан монастырь свт. Иоанна Златоуста в Кутсовендисе, где также существовала двойная церковь (Mango, Hawkins, Boyd 1990: 63-94; Papacostas 2007: 29-148). Вторая церковь – пареклессион была пристроена с севера около 1100 г. и изначально также могла быть связана с заупокойными службами.

Двухапсидные церкви встречаются и в самой Малой Азии, в частности, хорошо известны руины такого храма в Учайак в Центральной Анатолии рядом с г. Киршехир (Eyice 1968: 140, 145, fig. 2, 8). Возможно, основание храма восходит еще к ранневизантийской эпохе. Однако в X–XI вв. эта церковь воссоздается именно как двухнефная с двумя равновеликими апсидами (рис. 14.15). Здесь возможно увидеть влияние столичной константинопольской архитектуры, что связано, в частности, со строительной техникой, сближающей этот храм с современной ему церковью в Чанлы Килисе в Каппадокии, где в период между концом XI в. и концом XIII в. появляется северо-восточная пристройка-пареклессион с западным и северным входами (провинция Аксарай, Турция [Ousterhout 2005: 32-33, 61-62, 75-76]). Автор публикации сопоставляет церковь в Учайак с другими

³ Автор благодарен заведующему Сектором архитектурной археологии Государственного Эрмитажа к.и.н. О.М. Иоаннисяну за возможность ознакомиться с ещё неопубликованной рукописью статьи о малой архитектуре византийского мира (Иоаннисян 2013: 64-116).

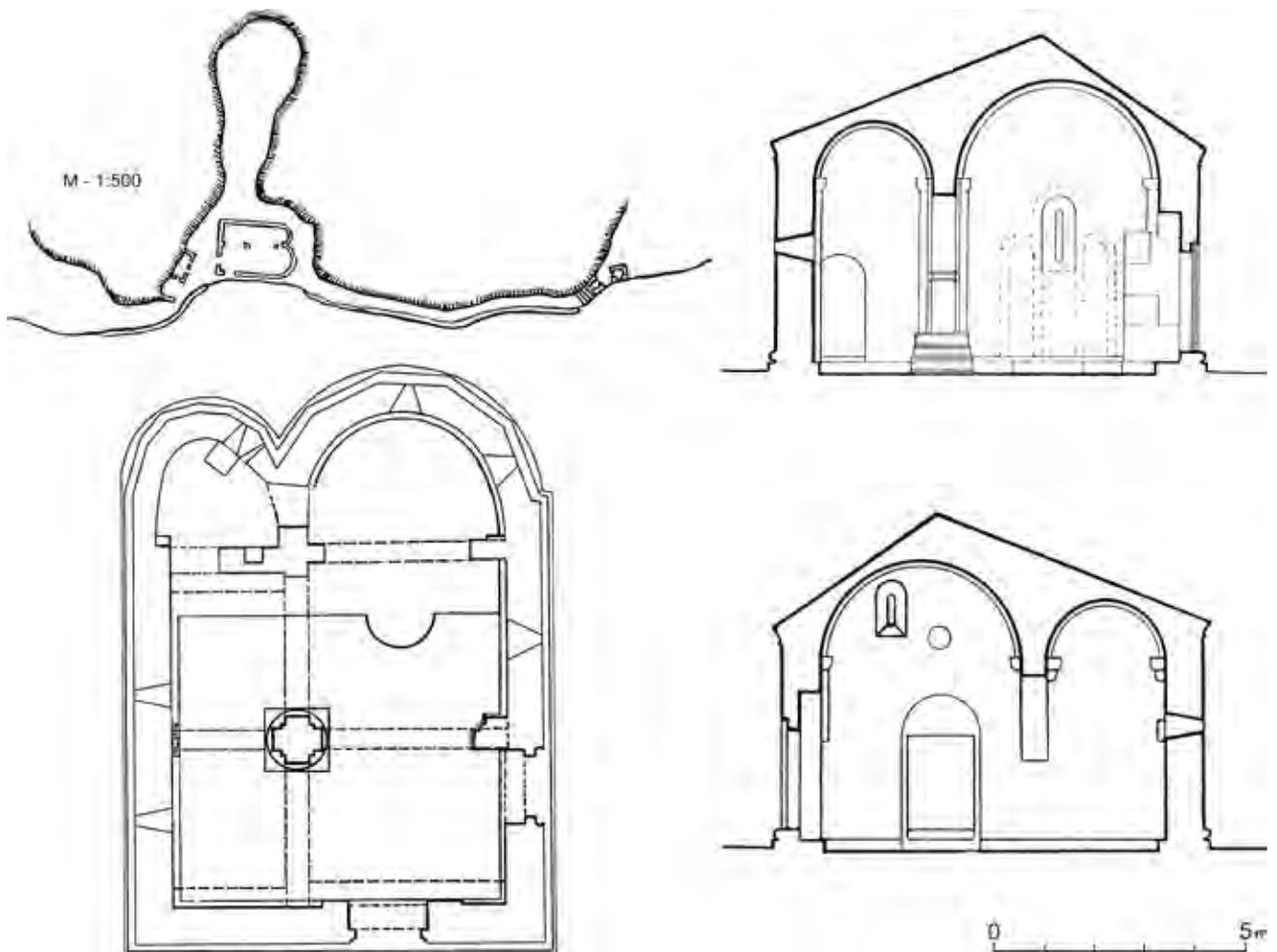


Рис. 14.12. Двухапсидная церковь в Мгвимеви, Грузия, XIII в., общий план, план, поперечные разрезы: вид с востока, вид с запада (по: Гомелаури 1982: таб. 2; 3).

Fig. 14.12. Double apse church, Mgvimevi, Georgia, 13th century, plans, sections: looking west and east.

церковными зданиями X–XII вв., которые характеризуются последовательным возведением нескольких, в том числе и двойных объёмов, прежде всего на территории материковой Греции: Осис Лукас в Фокиде с храмами Пресвятой Богородицы и св. Луки, константинопольские монастыри Константина Липса, Пантократора и Богородицы Паммакарисы (Euse 1968: 143; об этой тенденции см. выше, в связи с храмом свт. Николая в Месопотаме), хотя и отмечает, что в данном случае оба нефа возникли одновременно. Сдвоенную композицию храма автор предположительно объясняет его двойным посвящением двум Архангелам или даже связывает её с двумя императорами – Василием II (958-1025) и Константином VIII (960-1028). Сам храм, при определённых условиях, может считаться памятником в честь победы этих императоров-соправителей над Вардой Склиром в 979 г. в местности Сарвенис, отождествляемой с долиной Уччайак.

Двухапсидные храмы известны и в других местах Каппадокии, в том числе и среди скальных церквей (Ötügen 1982: 543-552). В большинстве случаев можно говорить о евхаристическом использовании обеих равно-

великих апсид (Teteriatnikova 1992; Köroğlu 1997; Türker 2008), хотя планировка некоторых святилищ вроде бы указывает на богослужебно-подчиненное положение северного компартамента, который возможно связать с свершением проскомидии, как это могло иметь место в пещерном храме «зоны №18» в районе Чанлы Килисе, хотя автор исследования предполагает существование здесь алтарного пространства, полностью «экипированного» для совершения Евхаристии (Ousterhout 2005: 111, 396, fig. 186). Не исключено, впрочем, что эта экипировка явилась следствием позднейших изменений в расположении литургических устройств (рис. 14.16).

Известны двухапсидные и двухнефные храмы в районе Понта и Трапезунда на севере Малой Азии. Детальное археологическое изучение этих церквей не производилось и, следовательно, в большинстве случаев надёжная хронология отсутствует. Так, судя по всему, классическим двуконховым храмом является церковь Ала-килисе (Guyer 1910: 192-199; Bryer, Winfield 1985: fig. 4), которая может восходить к ранневизантийской эпохе. В селении Фол Маден (Калинчам) в бывшей провинции Понт известен храм с тремя входами с запада,

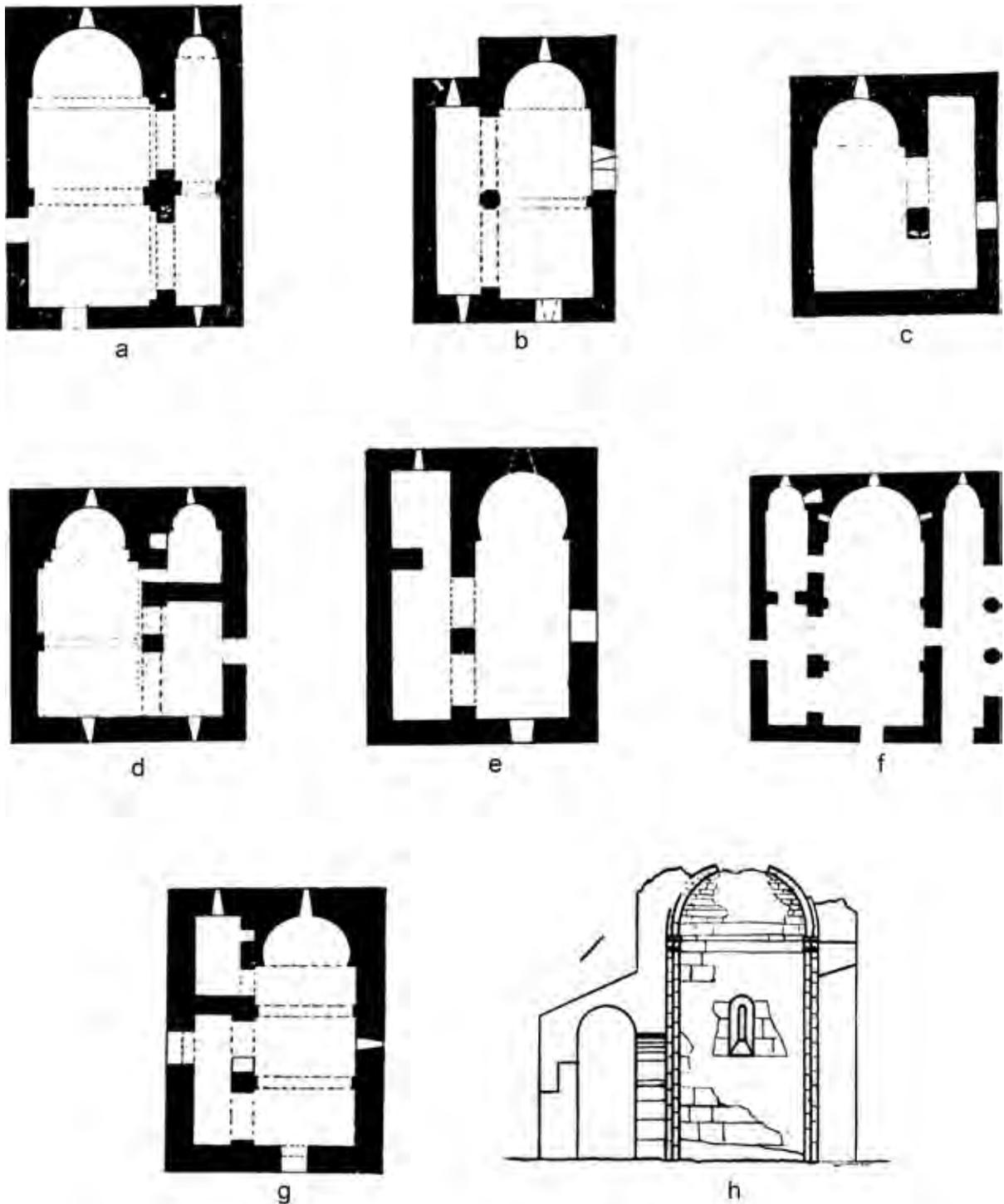


Рис. 14.13. Двухнефные церкви Грузии, планы и разрезы: а) Данкали, б) Килда, с) Обоleti, д) Гарта, е-h) Бзиани, поперечный разрез, вид с запада (по: Гомелаури 1982: таб. 8).

Fig. 14.13. Double churches in Georgia, plans: a) Dankali, b) Kilda, c) Oboleti, d) Garta, e-h) Bziani, section looking east.

юга и севера, что сближает его с семидворской церковью, и равновеликими апсидами (рис. 14.17: III). Храм построен в технике регулярной кладки из хорошо обработанных квадров. Как и храм в Учайаке, он относится к средневизантийскому периоду (Bryer, Winfield 1985: 157, 159, fig. 35, pl. 93 a, b). Отметим, что в регионе мож-

но встретить вход в храм с юга, как, например в трёхапсидном храме в селении Ай-Василь к югу от Трапезунда (Winfield, Wainwright 1962: 145, fig. 6).

Две церковные постройки, типологически близкие исследуемому храму у с. Семидворье, известны в Понте и Восточной Анатолии. Так, в Халдия – Дипотамос

(Икису Куйу) к юго-востоку от Ардасы к однефному прямоугольному в плане храму XI–XII вв. со вписанной в него апсидой впоследствии с юга был пристроен двухапсидный храм меньших размеров, алтарные полукружия которого имели несколько «подковообразную» форму, соприкасаясь друг с другом (Bryer, Winfield 1985: 305-308, 318; fig. 101, pl. 235-237). Храм подобной конструкции был исследован и на Ташкун-Кале в провинции Элязыг, Восточная Анатолия, Турция. К северному пастофорию храма базиликального типа ранневизантийской эпохи, служба в котором, судя по монетным находкам, совершалась вплоть до XI в., была пристроена церковь с двумя миниатюрными нишами-апсидами, вписанными в единое алтарное полукружие. Планировка этого храма, который мог просуществовать вплоть до рубежа XIII–XIV вв., оказывается весьма близкой к выше описанной постройке в Дипотамосе (McNicol 1983: 31, 33, 37-38, 48-51, fig. 16-17).

Отметим, что вблизи Черноморского побережья встречаются и церкви с прямоугольными пристройками с севера или северо-запада, функции которых могли быть вполне сравнимы с функциями традиционных компартиментов с полукруглыми апсидами. Такая постройка есть на горе Махрас-Даги недалеко от Трапезунда: здесь у храма фиксируется северо-западная прямоугольная пристройка со вписанной апсидой (Bryer, Winfield 1985: fig. 41). Храм св. Анкидина (Кучук Фатих Джами) в цитадели Трапезунда не позднее XII в. также получил северную квадратную пристройку-протесис (Winfield, Wainwright 1962: 146-147, 150, fig. 7), а церковь в Киейаны у залива Бада-Дере, которая могла быть монастырской, имела похожую квадратную пристройку, но только с юга, так как с севера этого не позволяла сделать крепостная стена (Winfield, Wainwright 1962: 153, fig. 11). Вышеописанный тип церковных пристроек можно встретить и во Фригии и Каппадокии. Храм средневизантийской эпохи с двумя входами с запада и юга, дополненный северной пристройкой, предположительно с функциями протесиса, был исследован в Башаре неподалёку от Эскишехира (Oğuz 2010: 9-20).

В свете перечисленных памятников стоит упомянуть еще один характерный для южной части Малой Азии архитектурный феномен, который может иметь непосредственное отношение к генезису нашего двух-

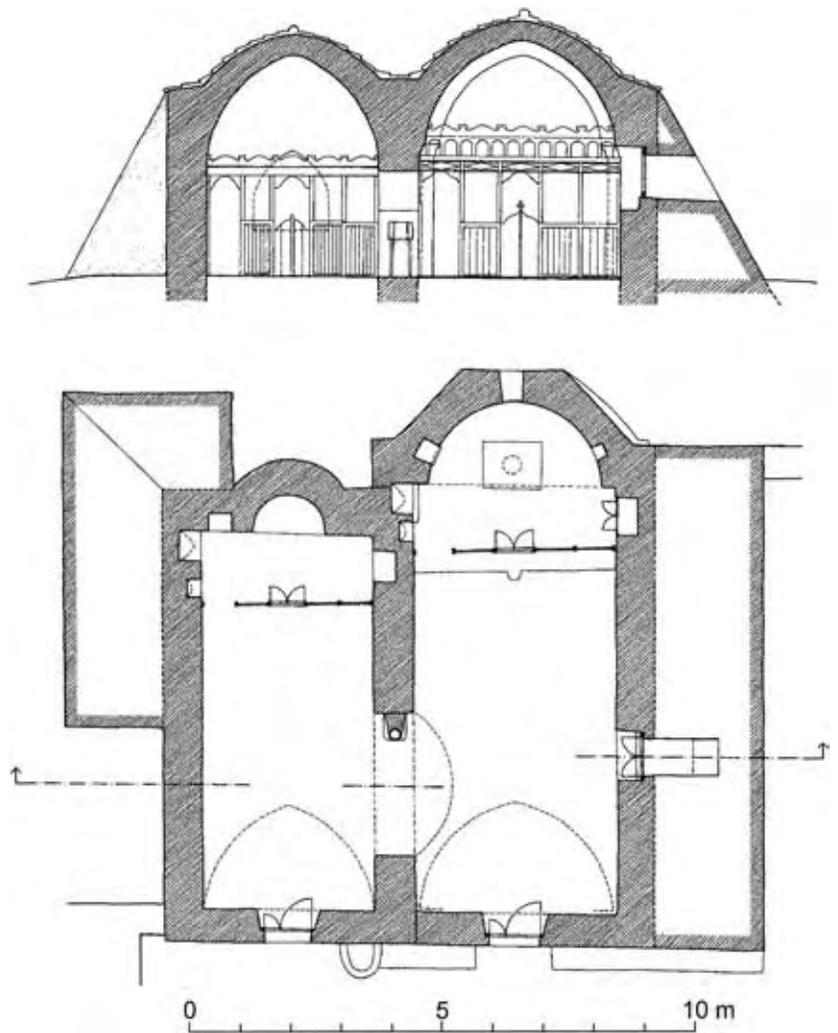


Рис. 14.14. Двойная церковь свт. Иоанна Златоуста и св. вмч. Георгия, остров Самос, XI в., план и поперечный разрез (по: Kienast 2001: 542, Abb. 12).

Fig. 14.14. Double church of Sts John and George, Samos Island, 11th century, plan and section.

частного храма. Речь идет о серии церквей с северным прямоугольным пастофорием-пареклессионом без апсидального завершения, который имел самостоятельный вход с запада и непосредственно сообщался с наосом (рис. 14.18). Такие храмы второй половины VI–VII вв., часть из которых была, судя по косвенным данным, перестроена и использовалась в X–XI вв., характерны преимущественно для византийского города Мокисоса в юго-западной Каппадокии (турецк. Вираншехир, провинция Шанлыурфа, Турция) почти на границе с Сирией (церкви №№ 18, 19, 20; Berger 1998: 399-402, Abb. 33, 34, 35). Близкие по планировке церкви с северным пареклессионом известны и в других регионах Каппадокии: Чавдарлыке, Тилькее-Диокесарии и Гереме (Restle 1979: 28-33, Pl. 10-12, Abb. 24-28, 29-30, 33-34). Не исключено, что это может быть связано с влиянием сирийской архитектуры, где протесис как раз мог совершаться в

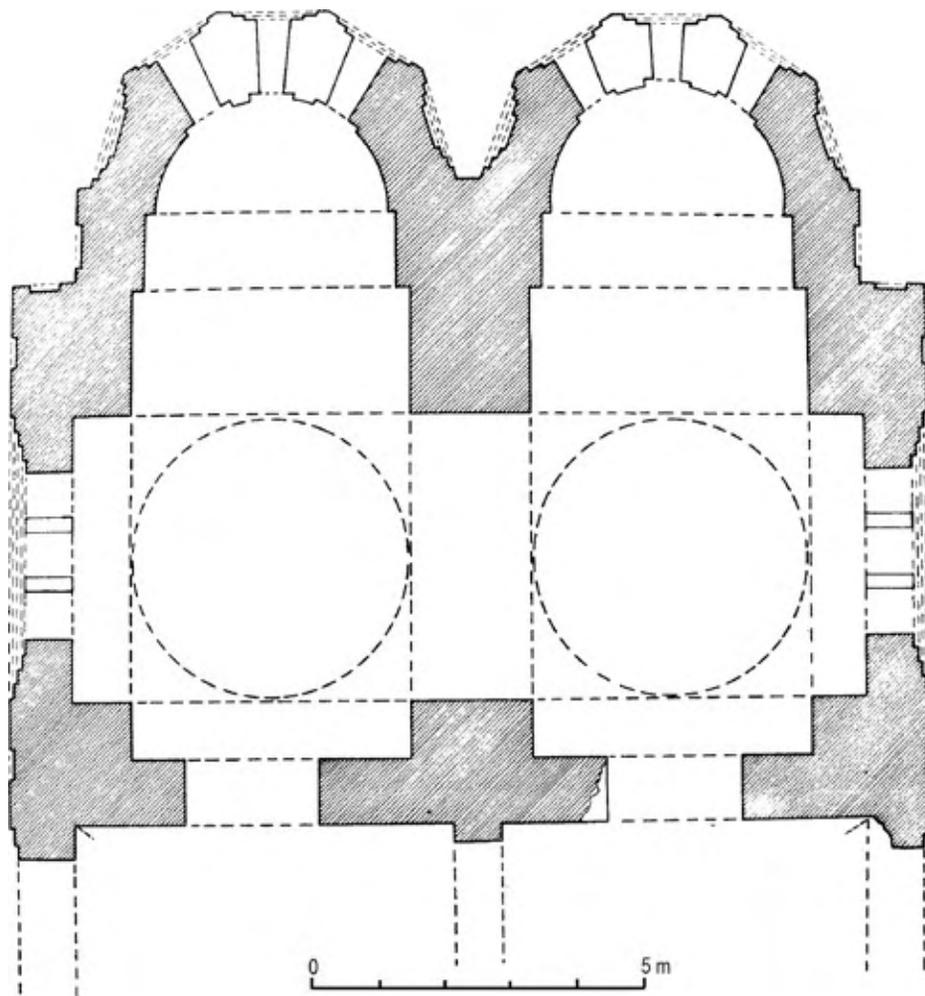


Рис. 14.15. Двухапсидная церковь Учайак, Центральная Анатолия, рядом с г. Киршехир, план (по: Eyice 1968: 145, fig. 8).
Fig. 14.15. Double apse church Üçayak, Central Anatolia, Kırşehir, Turkey, plan.

северном пастофории (Descœudres 1983), хотя известные в сирийских церквях небольшие прямоугольные пристройки V в. (Брад, Хейдар Калота) определённо служили мартириями (Tchalenko, Vassache 1979: 21-22, 313; Tchalenko 1990: 11, 17, 117, fig. 17, 34, 205).

Такая особенность региональной архитектуры Малой Азии, связанная с формальным архитектурно-планировочным выделением северного компартимента, тем более замечательна, что именно в этом регионе можно увидеть строительные решения, достаточно полно соответствующие храму в урочище Еди-Евлер. Так, на территории Понта, в цитадели средневизантийского времени Коралла – Гереле-Бурун на берегу Чёрного моря между селениями Филабинитами и Трихомией, зафиксирована двухапсидная часовня размерами 6,0×7,0 м, вход в которую предположительно располагался с юга (рис. 14.17: I). Это церковное строение с меньшей по размерам южной апсидой было сложено из небольших плохообработанных каменных блоков (Bryer, Winfield 1985: 165, fig. 31). Еще один двухапсидный храм, на этот раз с уменьшенными северной апсидой и нефом и входами с севера и запада (рис. 14.17: II) зафиксирован

в форте средневизантийской эпохи Гантопедин-Мацука (Ламбра, Зана Кале) неподалёку от Копруна Кой-Мачка Дере (Bryer, Winfield 1985: 285-286, 298, fig. 95).

В обоих случаях эти двухапсидные храмы не имели внутренней перегородки, однако, как полагают исследователи, этот признак не может быть существенным и типологическим, поскольку сооружение такой переборки диктовалось исключительно площадью, отведённой под строительство (Mirabella-Roberti 1961; Caprara 1979; Pergola 1979: 99; Кирилко 2012: 45). Возможно, недостатком пространства, вызванным условиями рельефа или окружающей застройкой, должно объясняться и появление дополнительных апсид и компартиментов не с севера, а с юга, как мы это видели у некоторых малоазиатских церквей.

Стоит предположить, что появление двухапсидных храмов на Черноморском побережье Малой Азии явилось следствием развития местной архитектурной и богослужбной традиции. По наблюдениям О.М. Иоаннисяна, единственными регионами в Анатолии, где строительство однефных храмов сложилось в более или менее устойчивую традицию, связанную с религи-

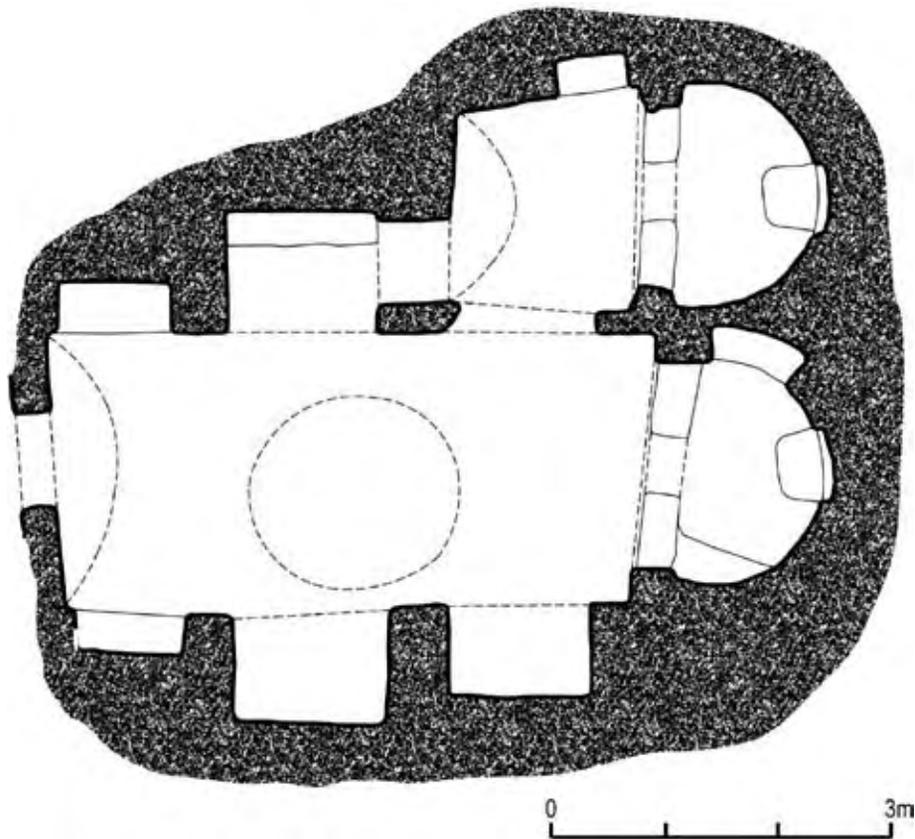


Рис. 14.16. Двухапсидная пещерная церковь в районе Чанлы Килисе, Турция, план (по: Ousterhout 2005: 396, fig. 186).
Fig. 14.16. Double apse cave church near Çanlı Kilise, Turkey, plan.

озной жизнью небольших сельских общин, были Понт, Амастрида и Трапезунд. В последнем случае эта архитектурная традиция, характеризующаяся к тому же купольным завершением, проявляется здесь не позднее середины X в. (Ballance 1960: 167-169).

В нашей истории Малая Азия вообще призвана сыграть особую роль. Именно здесь можно встретить наиболее близкую «стилистическую и концептуальную параллель» храму у с. Семидворье (определение В.П. Кирилко). Речь идет о двухапсидной церкви средневизантийского времени на городище Богазкой (Хаттуса), исследованной П. Неве в начале 1980-х гг. (Neve 1984: 329-381; 1985: 323-352; 1991: 91-111). В этом храме малая северная апсида играла, как очевидно, значительную и активную роль в формировании архитектурно-объемной композиции всего здания (рис. 14.19-14.21). Выраженная средствами архитектуры подчиненность северного компартимента основному южному объему, что, по нашему мнению, указывает на несовпадение их богослужбных функций, не позволяет нам согласиться с использованием определения «Doppelkirche» по отношению к этой постройке, как и с употреблением равнозначных терминов «церковь» для описания северного и южного компартимента храма в Богазкой.

Храм датируется X–XI вв. Младшие монеты, найденные в его заполнении, относятся ко времени правления Константина X и Евдокии (1059-1067). Верхней датой жизни комплекса традиционно считался 1071 г. –

год битвы византийской армии с сельджуками при Манцикерте (Neve 1984: 332; 1991: 91-111). Сегодня ранее господствовавшее мнение об одномоментном коллапсе византийских поселений в Малой Азии в результате сельджукского вторжения не разделяется частью исследователей. Очевидно, что упадок местной жизни, как и инфильтрация в регион групп сельджукского населения происходили постепенно. Однако в случае с городищем Богазкой археология свидетельствует о достаточно резком прекращении жизни в этом месте, что как раз и могло случиться из-за военной угрозы. В целом, время прекращения существования храма и поселения стоит отнести ко второй половине, возможно, третьей четверти XI в. (Böhlendorf-Arslan 2012: 352, 359). Такая уникальная ситуация, позволившая многим элементам материальной культуры того времени сохраниться *in situ*, сближает характер этого памятника не только с храмом у с. Семидворье, на что уже было указано, но и с литургическими постройками всей Каппадокии в целом, которые также сохранили особенности богослужбной практики эпохи их создания, не претерпев последующих перестроек.

Южная, большая церковь размерами 9,2×4,5 м могла быть построена на месте ранневизантийского святилища (рис. 14.21: 2, 3), поскольку при её строительстве были вторично использованы архитектурные элементы предшествующей эпохи (рис. 14.21: 4). Однако новый вход в основной объем храма осуществлялся через се-

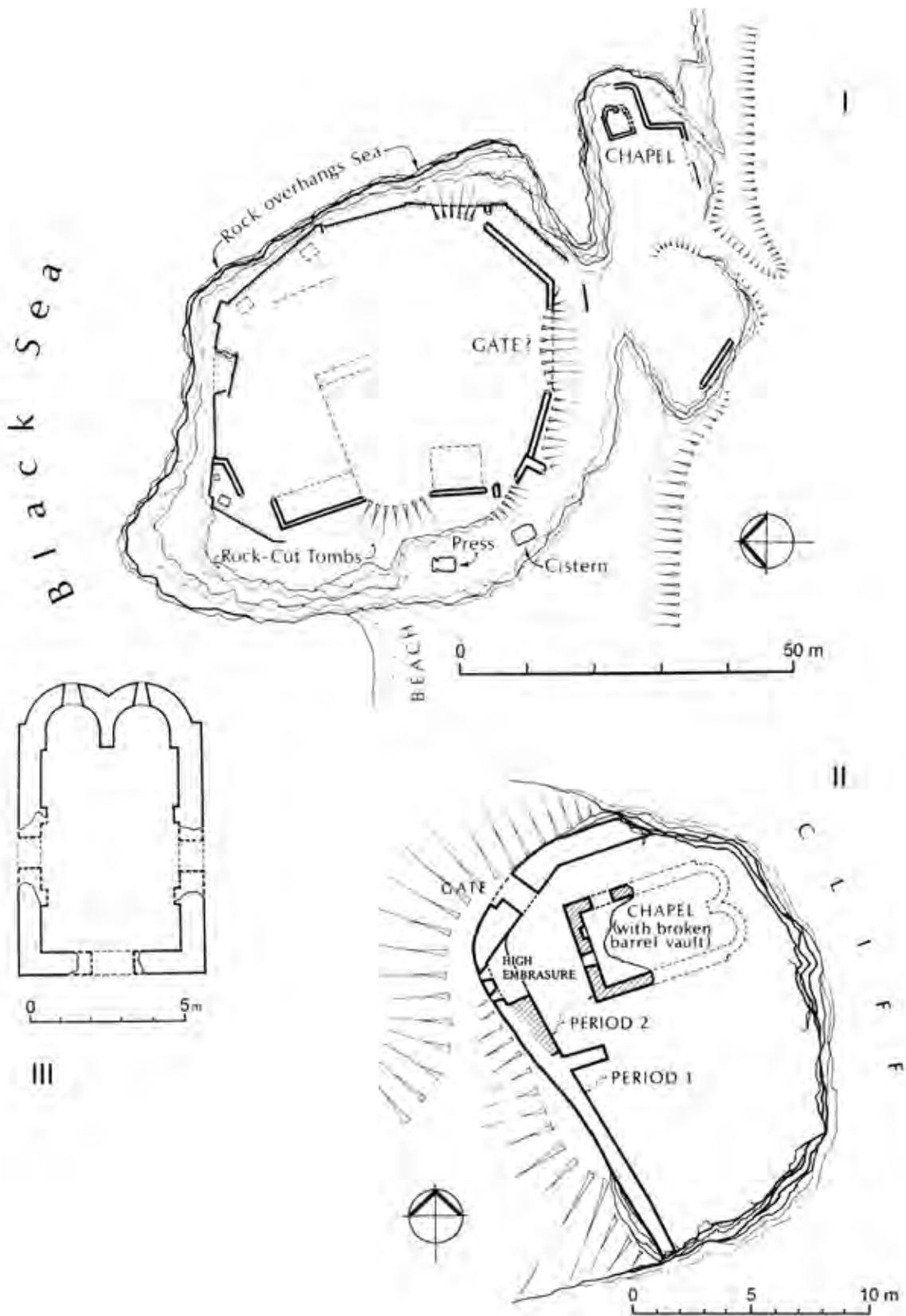


Рис. 14.17. Двухапсидные средневизантийские церкви в провинции Понт на территории современной Турции: I – цитадель Коралла – Гереле Бурун, план (по: Bryer, Winfield 1985: fig. 31), II – форт Гантопедин-Мацука (Ламбра, Зана Кале) близ Кепруна Кой – Мачка Дерэ, план (по: Bryer, Winfield 1985: fig. 95), III – Фол Маден (Калинчам) (по: Bryer, Winfield 1985: fig. 35).
 Fig. 14.17. Double apse middle byzantine churches in ancient Pont province, Turkey: I – Koralla, Görel Burunu fortress, plan, II – Gantopedin fortress (Matzouka, Zana Kale), Labra, Maçka Dere, near Köprüna Köy, plan, III – Fol Maden, Kalinçam, plan.

верную пристройку размерами 2,0×2,0 м, которая имела апсиду и два входа – с севера и с запада (рис. 14.21: 1, 5). Эта ситуация отчасти напоминает планировку храма в урочище Еди-Евлер на протяжении первого этапа в жизни церкви.

Помимо близкой богослужебно-планировочной структуры, оба храма объединяет значительное количество найденных здесь votивных крестов (см. главу 5 «Металлические кресты» настоящей книги; рис. 5.10: 8). К югу от храма находилось кладбище, где было раскрыто более 500 погребений, однако зафиксированные при археологических исследованиях кресты происходят преимущественно из храмового пространства (Neve 1984: 342, Abb. 16a-c; 1983: 435, Abb. 8a-b; 1991: 99, 104, tab. VII, X; Böhlendorf-Arslan 2012). Следовательно, ритуалы, совершаемые как в анатолийском храме, так и в церкви на холме Тузлук, были в высокой степени сопоставимы.

Византийские древности городища Богазкой к настоящему времени полностью не опубликованы, что пока не позволяет провести детальное сравнение двух церквей. Непосредственному сопоставлению не способствует и различный характер социальной и культурной среды, в которой возникли оба святилища, что нашло отражение в их размерах, а также в архитектурных и технико-строительных особенностях. Однако в обоих случаях мы имеем дело с памятниками «провинциальной» византийской архитектуры, практически идентичными по своей литургической планировке и характеризующимися весьма близкой практикой церковного благочестия.

П. Нева связывал храм в Богазкой с мемориальным культом, чему в немалой степени способствовало исследованное здесь кладбище (Böhlendorf-Arslan 2012: 353). Однако план этого двухапсидного храма определенно свидетельствует об особой, «предваряющей» основное богослужение функции северного компартимента, исключительно сквозь который и должен был осуществляться вход в главную церковь. Такая связь этого храмового пространства с началом литургии не оставляет нам иной возможности для его интерпретации как признать северный компартимент местом для совершения протесиса-проскомидии. Именно в средневизантийский период эта начальная часть литургии обретает пусть и не окончательную, но существенную формализацию своего ритуального последования.

Стоит подробнее остановиться на истории проскомидии в обряде византийской литургии. Несмотря на существование значительной историографии по этому вопросу, окончательные ответы на него до сих пор не получены (об истории этого обряда в Византии и на Руси см.: Муретов 1894а; 1894б; 1894в; 1895; 1897; Петровский 1904; Mandalà 1935; Brightman 1965; Mateos 1965; Bornert 1966; Taft 1975: 413-416; 2000; Арранц 1978: 83-85; 2003: 58-59; Мусин 2000: 215-239; Желтов 2005а: 23-53; 2007; Афанасьева 2007; 2012). Этому существуют объективные причины: протесис-проскомидия как часть

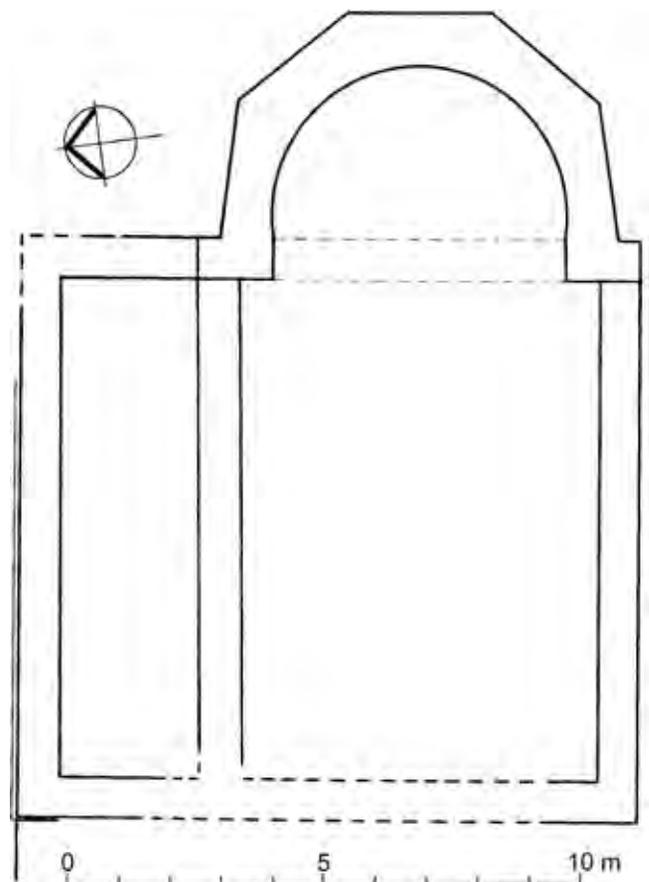


Рис. 14.18. Церковь VIII с северным прямоугольным пареклессионом, Мокиссос-Вираншехир, провинция Шанлыурфа, Турция (по: Restle 1979: Taf. 13).

Fig. 14.18. Church VIII with northern rectangular parecclesion, Mokissos-Viranşehir, Şanlıurfa, Turkey.

литургии, зависящая от общины и связанная с приношением верующими в храм своих даров в виде хлеба и вина для Евхаристии, достаточно поздно подверглась регуляции со стороны клира.

Средневековые письменные памятники, которые достаточно давно введены в научный оборот, свидетельствуют, что как в Византии, так и на Руси, вплоть до XII–XIII вв. в большинстве случаев литургический хлеб выпекался самими мирянами или приобретался ими на рынке, после чего приносился, как и вино, непосредственно в храм, где в «уреченном месте» совершался отбор приношений для последующей службы (Петровский 1904; Мусин 2000: 231-235). И сам процесс отбора, и та часть храма, где это происходило, получили впоследствии именование протесис.

Сегодня проскомидия в православном храме окончательно сосредоточилась в руках священно- и церковнослужителей и сокрыта от глаз молящихся. Приходящие в храм миряне как участники богослужения лишь вносят свою денежную лепту в это приготовление, оплачивая за свечным ящиком поминальные записки, которые отсюда вместе с просфорами переносятся в алтарь уже без всякого ритуала. И вино, и просфоры, на которых совершается Литургия, готовятся в алтаре, точнее в его

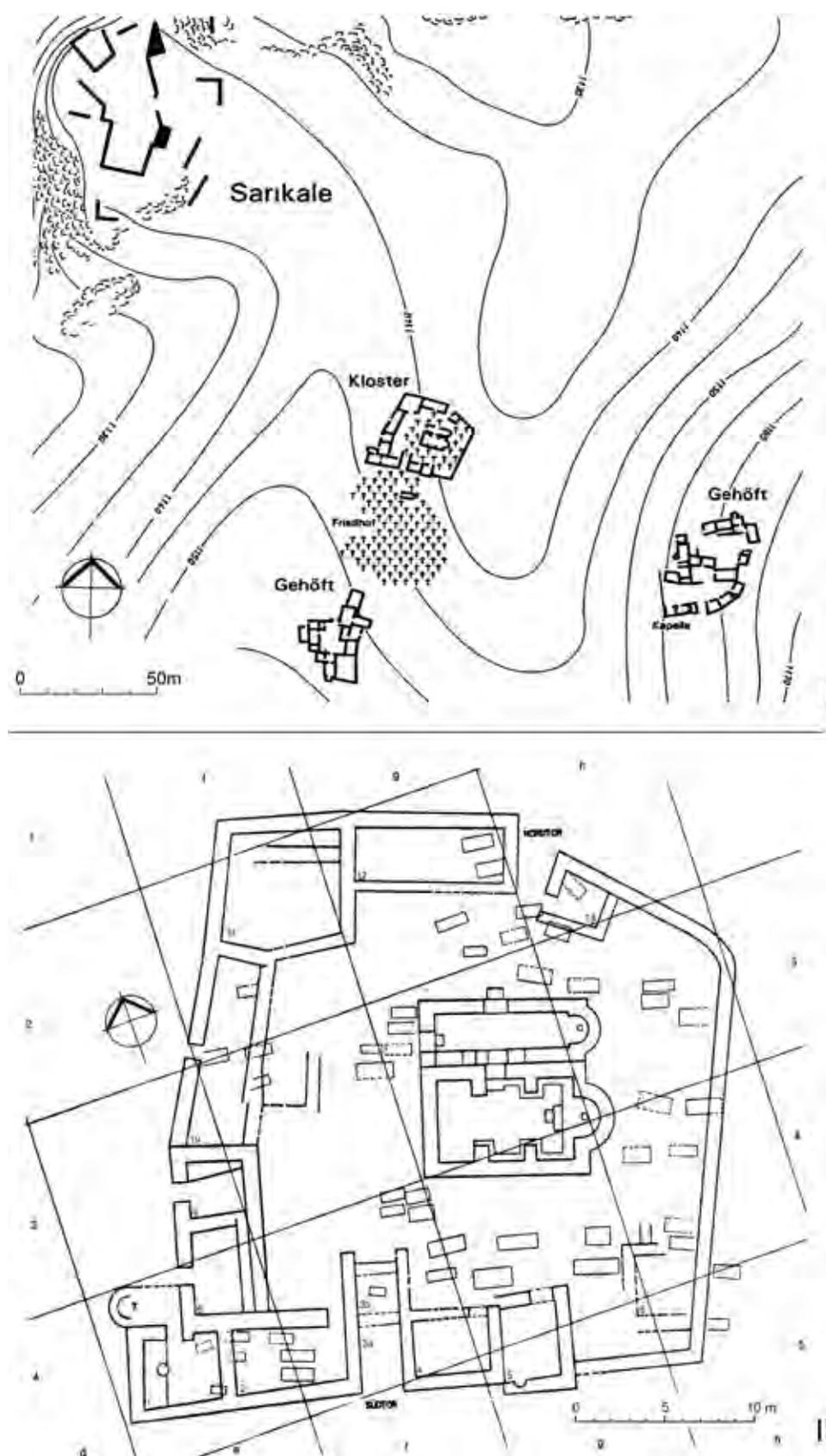


Рис. 14.19. Византийское поселение Богазкой (Хаттуса). Верхний город: I – Общий план поселения (по: Rheidt 1993: 480, Abb. 1), II – двухапсидная церковь с окружающими монастырскими постройками, план (по: Neve 1984: 333, Abb. 4).
 Fig. 14.19. Middle byzantine settlement Boğazköy (Hattusa), Upper City: I – plan of the settlement, II – double church with surrounding monastic buildings.



1



2

Рис. 14.20. Византийское поселение Богазкой (Хаттуса). Верхний город: 1 – византийский комплекс монастырских построек, южный вход, 2 – двухапсидная церковь с окружающими постройками, вид с востока (по: Neve 1984: 335, 339, Abb. 6, 13).
 Fig. 14.20. Middle byzantine settlement Boğazköy (Hattusa), Upper City: 1 – middle byzantine monastery, southern entrance, 2 – double church with surrounding buildings, view from east.



Рис. 14.21. Византийское поселение Богазкой (Хаттуса). Верхний город: 1 – двухапсидная церковь, северный компартимент, вид с северо-запада, 2 – двухапсидная церковь, южный компартимент, вид с северо-запада, 3 – двухапсидная церковь, южный компартимент, внутренний вид, 4 – двухапсидная церковь, южный компартимент, пилястра – надгробный памятник во вторичном использовании, 5 – двухапсидная церковь, северный компартимент, внутренний вид (по: Neve 1984: 335, 336, 338, Abb. 7a-b, 8, 9, 11).

Fig. 14.21. Middle byzantine settlement Boğazköy (Hattusa), Upper City: 1 – double church, northern part, view from northwest, 2 – double church, southern part, view from northwest, 3 – double church, southern part, interior, 4 – double church, southern part, pilaster from Late Antiquity gravestone, 5 - double church, northern part, interior.

северо-восточной части или апсиде, именуемой сегодня жертвенником, за иконостасом, задернутым завесой-катапетасмой.

Начало долгого процесса отчуждения общины от приношения вещества для Евхаристии определённно восходит к иконоборческой эпохе, для которой были характерны попытки государства и иерархии утвердить контроль над обществом и общиной. Как свидетельствует древнейшая из сохранившихся богослужебных книг константинопольской традиции Евхологий Барберини (*Vat. Barberini Graecus 336*, не ранее октября 787 г., Северная Калабрия, издание см.: *L'eucolegio Barberini 2000*, перевод в: *Евхологий Барберини 2011*) в VIII в. в Константинополе и в Южной Италии существовала по крайней мере одна молитва в чине литургии свт. Василия Великого над принесёнными и приготовленными к переносу в алтарь вином и хлебом. Она вошла в современную литургию под заглавием «Молитва, творимая иереем в скевофилаксии при положении хлеба на дискос»: «Боже, Боже наш, небесный хлеб, пищу всему миру, Господа нашего и Бога Иисуса Христа пославший, Спасителя и Искупителя и Благодетеля, благословляющего и освящающего нас, Сам благослови предложение это и прими его в пренебесный Твой жертвенник. Помяни, как Благой и Человеколюбец, принесших, и тех, за кого принесли, и сохрани нас неосужденными в священнодействии божественных Твоих тайн» (Арранц 1978: 89-90). Эта молитва и может рассматриваться как первый шаг к контролю над общинным и индивидуальным благочестием.

В дальнейшем, под влиянием палестинского монашества и через посредство Студийского монастыря в Константинополе, участие клириков в совершении проскомидии усилилось. Одновременно около X в. происходит сложение богослужения современного типа – «литургии двух входов», когда все многочисленные процессии, в том числе и связанные с проскомидией и перенесением даров из протесиса в алтарь, резко сокращаются в пространстве (Mathews 1982: 128; утверждения о формировании «литургии двух входов» ок. 574 г. на основании интерпретации одного из поучений Константинопольского патриарха Евтихия [552-565, 577-582] представляются малоубедительными). Это окончательно вводит в норму трёхапсидный храм, где за каждой из апсид закрепляются самостоятельные функции.

В результате этого процесса центральная апсида и становится алтарем с евхаристическим престолом, а северная превращается в место совершения проскомидии – жертвенник, который в древнерусской традиции длительное время именовался «сосудохранилищем», по-гречески «скевофилакцией». В современной практике южная апсида именуется диаконником, с которым связывается функция ризницы. Ранее, как мы только что видели, миссия «сосудохранилища» была усвоена месту совершения проскомидии. Впрочем, по нашим наблюдениям сам термин «диаконник» появляется в русском богослужебном обиходе достаточно поздно, в XVII в., а в предшествующее время это храмовое про-

странство именовалось «кутейник». Такое наименование было связано с совершением здесь заупокойных служб и приношением в эту часть храма особой поминальной каши – кутыи.

К XII в. регламентация количества просфор, которые использовались для Евхаристии, приобрела более жёсткий характер. С каждой из них теперь связывалось особое молитвословие и посвящение персонажам Священной истории: Спасителю, Богородице, ангельским силам, святым, живым и усопшим членам Церкви (Желтов 2005а). Очевидно, к XIV в., когда, как мы уже упоминали, в результате реформы патриарха Филофея совершение проскомидии приобрело достаточно ритуализированный характер (Муретов 1895; 1897; Желтов 2007), право приготовления хлеба и вина для Евхаристии окончательно перешло к младшим клирикам. Сам процесс сосредоточился исключительно в алтаре. Дальнейшая эволюция последования проскомидии происходила в направлении унификации ритуала и стирания региональных различий, что окончательно завершилось лишь с появлением печатных богослужебных книг.

Судя по всему, изначально протесис совершался непосредственно в храме вблизи алтаря. Впрочем, в науке, особенно отечественной, закрепилось устойчивое мнение, что до реформы проскомидии в средневизантийский период место её совершения находилось вне храма, возможно, в отдельно стоящем здании – сосудохранилище или скевофилаксии. Именно на этом убеждении в свое время была построена интересная попытка «литургической датировки» пещерных крымских храмов (Виноградов, Гайдуков, Желтов 2005: 72-80). Так, отсутствие ниши для совершения протесиса в наосе пещерной церкви рассматривалось как указание на возможное основание храма до VIII в., поскольку проскомидия, по определению, должна была совершаться вне храма. Появление особой ниши или вырубленного в скале тетрапода вблизи алтаря могло свидетельствовать об основании церкви в VIII–XIV вв. Создание протесиса непосредственно в алтаре однозначно свидетельствовало о позднем времени возникновения церкви. Впрочем, известно, что в истории достаточно разные по характеру литургические последования легко вписывались в раз и навсегда заданные архитектурные параметры, не производя в них революционных изменений, точно так же, как символические толкования храма легко прилагались к различным формам и планам церковных зданий (см.: Красносельцев 1878; 1884; 1885).

При оценке перспективности метода «литургической датировки» необходимо учитывать и тот факт, что его основой является выше упомянутая гипотеза Т. Метьюза об изначальном совершении протесиса вне храма, якобы по примеру храма Святой Софии в Константинополе. В качестве скевофилаксии – места отправления проскомидии, исследователь интерпретировал круглое здание к северу от Великой Церкви (Mathews 1971: 11-18; ср.: Dirimtekin 1961: 397-400). Однако исследования 1980-х гг. позволили установить, что эта ротонда на са-

мом деле служила для совершения Евхаристии, что заставило историков богослужения пересмотреть ранее принятую атрибуцию (Türkoglu 1983: 25-35; Bryer 1982/1988: 216; о новых исследованиях см. также: Peschlow 2008: 391-396).

Итак, стоит предполагать, что к VIII–IX вв. приношение хлеба и вина имело место преимущественно в самом храме, причём, в соответствии с традицией, к северу от алтаря. Нахождение протесиса в северном нефе или компартименте храма неоднократно предполагалось исследователями (Teteriatnikova 1996: 80-94; Asutay-Effenberger 1998: 18-21, 37). Впрочем, Г. Бабич указывала на возможность самого разнообразного использования боковых часовен, отмечая, что функция протесиса вряд ли была для них изначальной (Babič 1969: 62).

Подобное разделение функций храмовых компартиментов допускалось и для крымской церковной архитектуры. Так, в храме св. Апостолов и епископальном архитектурном комплексе на северо-восточном берегу византийского Херсонеса двухчастность алтаря могла быть обусловлена особенностями проскомидии (Сорочан 2005: 340). Появление протесиса слева от алтаря некоторые исследователи также связывают с миниатюризацией церковной архитектуры и монашеским влиянием на литургическое благочестие, хотя конкретный механизм такой эволюции может быть связан с распространением обычая служения частных, «приватных» литургий (Mathews 1982: 127-128). Впрочем, С. Чурчич отмечал, что большие храмы легко пережили реформу проскомидии, поскольку они для целей протесиса могли использовать северные пастофории и апсиды (Ćurčić 2003: 65-84).

С учетом выше изложенного, рискнем предположить, что появление уменьшенной северной апсиды с соответствующим компартиментом и наличие двух богослужебных объёмов в семидворском храме были обусловлены именно становлением обряда протесиса-проскомидии, активная фаза которого пришлась на время строительства церкви. Этот вывод может иметь более глобальный характер. Естественно, мы не можем настаивать, что все двухапсидные храмы возникали именно по этой причине. В ряде случаев появление второй апсиды могло быть связано с внедрением практики служения заказных заупокойных литургий, поскольку совершение двух Евхаристий на одном престоле в один день не допускалось церковным обычаем. Однако нельзя не сопоставить достаточно массовое появление двухапсидных храмов VIII–X вв. в малоазийско-крымском регионе (церковь в Богазкое, храмы Понта, церкви в Семидворье и Сотере) с очередным этапом развития восточно-христианского богослужения, основной целью которого была регламентация протесиса. Именно для целей проскомидии в церковной архитектуре указанного времени и мог быть выделен северный храмовый компартимент с соответствующей апсидой, чей служебный, подчиненный литургический характер был выделен во внешнем облике здания архитектурными средствами, связанными с при-

данием этому объёму меньших размеров по сравнению с главным литургическим объёмом. Дополнительно эта «служебность» могла обеспечиваться путем создания специального прохода из северного компартимента, где совершалась инициальная часть богослужения, в южный, к месту служения главного церковного Таинства.

Возможно, активное строительство двухапсидных церквей в Италии этого времени, которое началось в южных провинциях полуострова, всегда ощущавших влияние греческой культуры, отражает начало этой же реформы протесиса, даже если позднее, в процессе распространения новой архитектуры на север, первоначальный богослужебный смысл двойной композиции храма оказался утрачен. Стоит отметить, что в соответствии с известными закономерностями сохранения культурной информации (Афиногенов, Мусин, Торопова 2007), именно периферия византийского мира наиболее полно отразила и сохранила архитектурную форму, связанную с литургическим новшеством, без сомнения обязанным своим происхождением столичным и культурным центрам.

В то же время мы вынуждены признать, что современное мнение о совершении протесиса в северной части храма сложилось не в последнюю очередь под влиянием современной богослужебной практики. Веских археологических оснований для подтверждения такой гипотезы в отношении средневековых церквей до сих пор не существовало. Напротив, исследователи подчеркивали, что бытовые находки (стекло, керамика и т.д.) в пастофориях практически не выявлены (Buchwald 2010: 52), хотя именно они, как представляется, могли свидетельствовать о приношении даров, прежде всего, вина, для Евхаристии.

Совершенно иную ситуацию, которая способна дать нам дополнительные основания для подтверждения нашей гипотезы благодаря археологически выявленным уникальным подробностям религиозного культа, мы наблюдаем в северной части семидворского храма и вокруг него. Такой возможностью мы обязаны как исключительной сохранности памятника, просуществовавшего около 100 лет и законсервировавшегося на века, так и высокому уровню фиксации археологических исследований.

Особенности археологических слоев северного компартимента позволяют предположить, что столообразная конструкция в виде массивного плоского гладкого ромбовидного необработанного камня (см. Приложение 5 «Каталог архитектурно-конструктивных деталей») с подложенными под него фрагментами керамики с самого начала и на протяжении всего первого этапа функционирования храма существовавшая напротив прохода в юго-восточной стене, вероятно, играла роль сегодняшнего жертвенника – тетрапода (рис. 2.39-2.41; 2.43-2.45).

Гипотеза о литургических функциях плоского камня в северном компартименте, связанных с совершением здесь протесиса – приношения даров для Евхаристии,

может показаться слишком смелой и превышающей возможности источника. Кроме специфической планировки храма, подчеркивающей особую роль в богослужении его северной части своей индивидуальной шириной и открытостью западного входа, ничто, казалось бы, не способствует такому выводу. Однако нельзя не признать, что большое количество артефактов (костей животных, фрагментов амфор, очажков), зафиксированных в северном компартименте вокруг плоского камня, свидетельствует о том, что плита играла какую-то центральную роль в накоплении этих бытовых остатков. Стратиграфические наблюдения позволяют заключить, что камень был водружен на своем месте практически сразу после завершения строительства храма во втором строительном периоде. Подложенные под него, возможно, с целью фиксации фрагменты керамики принадлежат тому же слою (№ 7-1), в котором в апсиде зафиксированы кости барана (рис. 2.49). Очевидно, эти бытовые элементы в северной части церкви могли являться как остатками евхаристических приношений, так и паралитургических общинных трапез, которые, в условиях жизни сельской христианской общины эпохи средневековья, были неразделимы. Отметим, что здесь же в значительном количестве зафиксированы фрагменты амфор, традиционно используемых для вина.

Нам могут возразить, что камень был найден в центральной части северного объёма, а не в его восточной части, где ему следовало бы находиться в соответствии с современными представлениями о месте протесиса в храме византийской традиции. Правда, в самой апсиде северного компартимента могли совершаться некоторые ритуальные действия, характер которых, к сожалению, остается нам не ясен. Так, в нижней части слоя № 6, связанного с первым разрушением храма, были найдены фрагменты венчика, днища и стенок пифоса VIII–X вв., днище кухонного горшка, оселок и поперечный скол округлой гальки (рис. 2.40; 2.41; 3.39: 106; 3.31: 105; 6.3, 6.4: 82, 84). В восточной части северного компартимента известны и скопления углей, что могло быть связано с разведением огня в богослужебных целях (кадильные угли, приготовление теплоты, которое фиксируется, правда, лишь к XII в., см.: Желтов 2005а), что традиционно ассоциируется именно с жертвенником. Однако эти факты не могут быть признаны однозначным подтверждением нашей гипотезы. Слишком разными причинами могло быть вызвано появление рядом с храмом огня в эту эпоху, и археологический контекст обнаружения этих артефактов достаточно сложен для интерпретации.

Против нашей гипотезы могут возникнуть и иные возражения. Для реконструкции престола-тетрапода, а именно так, в соответствии со сложившимися представлениями, должен выглядеть жертвенник христианского храма, на месте находки плоского камня явно недостаточно информации. Материалы раскопок не предоставляют нам никаких следов возможной опоры. Отметим, что в пастофориях остатки колонн и других конструк-

ций, которые могли служить основанием как для протесиса, так и для евхаристического престола, известны благодаря археологическим раскопкам (Babič 1969: 67–78). Если все же предположить, что под камнем могла существовать некая опора, способная выдержать его тяжесть, то после упразднения северного компартимента её остатки должны были быть перемещены за пределы храма, а в материке непременно сохранились бы соответствующие следы, что исследованиями не зафиксировано.

Все это как будто создает определённые сложности в признании выдвинутой гипотезы о литургических функциях плоского камня правдоподобной. Однако эти сложности существуют лишь в том случае, если мы продолжим считать, что камень был зафиксирован выше уровня земли, как это имело место с классическими высокими престолами-тетраподами городской архитектурной традиции. В сельских храмах, о литургических устройствах которых мы знаем очень немного, протесис мог быть лишен капитальной опоры и располагаться непосредственно на земле, как это и принято для трапезы на Востоке. На специфику престольных конструкций пещерных храмах Таврики, существенно отличающую их от традиционных литургических устройств «высокой» византийской архитектуры, уже указывалось в научной литературе (Гайдуков, Желтов 2006).

В случае с храмом в Еди-Евлер конструкция для совершения протесиса могла ограничиваться небольшой однослойной вымосткой из фрагментов керамид (рис. 2.49; 2.50). Такие целые черепицы, лежащие симметрично рядом с плоским камнем (рис. 2.40; 2.43–2.45), могли, конечно же, принадлежать упавшей кровле, а не служить конструкцией, поддерживавшей плиту, однако их расположение рядом с камнем представляется неслучайным.

Для разрешения наших недоумений стоит обратиться к редким письменным источникам, содержащим свидетельства о сельской литургии. Так, в сочинении «Луг Духовный» (Лимонарь или «Синайский патерик») Иоанна Мосха († ок. 622 г.) рассказывается следующая история, призванная, прежде всего объяснить, почему иерейские молитвы на освящение Святых Даров стали читаться тайно. Около 603 г. Иоанн вместе с Софронием Иерусалимским посетил Антиохию, Ливан, гору Росс, Селевкию, Эги, Тарс. Очевидно, здесь он и узнал о том, что в северо-западной части Сирии близ Апамеи в окрестностях местечка Гонаг дети-пастухи задумали отслужить Евхаристию, как это делал священник в их сельском храме. Мальчик, хорошо знавший слова молитв, был избран священником, а двое других – диаконами. Они приготовили хлеб и вино и повторяли все, что видели и слышали в местном храме. Когда дети окончили «литургию» и хотели разделить хлеб для причастия, с неба сошел огонь и сжег хлеб, вино и то место, где совершалась «литургия». С тех пор на этом месте возник монастырь, а священнические молитвы начали читаться тайно (Иоанн Мосх 1848).

В этой истории нас, прежде всего, интересует описание места, куда, как на престол, были поставлены хлеб и вино. Оно было представлено как лежащий на земле... «гладкий камень». По примеру взрослых, дети могли выбрать для совершения «детской литургии» плоский камень, подобный тому, который служил жертвенником или даже престолом в их сельской церкви. Таким образом, мы имеем косвенное подтверждение выдвинутой нами ранее гипотезы о богослужебных функциях плоского камня в северном компартименте храма в урочище Еди-Евлер.

Элементы других литургических устройств храма остались практически не выявлены средствами археологии. Так, раскопки не обнаружили в южной апсиде никаких следов утраченных конструкций престола. Четыре почти квадратных обработанных плиты из туфа, найденные с внешней стороны юго-западной стены церкви, принадлежали не престолу или алтарной преграде, а сводчатым конструкциям, связанным с перекрытием апсиды (рис. 2.9-2.11). Представляется, что отсутствие в алтаре семидворского храма остатков каких-либо конструкций не должно нас удивлять. Престол в подобном сельском храме вполне мог быть деревянным, а алтарная преграда – состоять лишь из матерчатой завесы.

Известно, что в центральной части апсидного полукольца южного компартимента (слой № 12) было найдено значительное количество обломков штукатурки и архитектурных деталей из известкового туфа (рис. 2.19; 2.20; 2.23). Они относятся к концу третьего строительного периода и, скорее всего, имеют отношение к разрушенной конхе. Однако у южного заплечика апсиды в этом же строительном периоде зафиксировано не только скопление плиток из аргиллита и туфа, но и крупных фрагментов керамид, аккуратно уложенных друг на друга (рис. 2.21; 2.22), а также фрагментированный стеклянный сосуд и металлический крест (рис. 2.23; 4.3: 201; 5.4: 244). В связи с этим скоплением в самой апсиде были найдены днище и стенки пифосов (рис. 2.24).

Не связаны ли эти керамиды каким-то образом с несохранившимися конструкциями неизвестного нам предалтарного устройства, выполнявшего функцию преграды? Находки в том же контексте фрагментов лампы и металлического креста, которые могли находиться на такой преграде, как будто бы не исключают такой возможности. Стоит также обратить внимание на найденную здесь донную часть высокогорлого кувшина (рис. 2.19; 2.20; 2.23; 3.34: 135, 3.37: 135), которая, по мнению автора раскопок, могла использоваться в богослужебных обрядах, будучи вмонтированной в пол алтаря. Литургические устройства такого рода известны и в других церквях Крыма, например, в церкви св. Андрея у с. Улу-Узень, датируемой XI–XII вв., в апсиде которой в алтарное возвышение была вмонтирована донная часть сосуда закрытой формы (Домбровский 1956: л. 4-6) (об этом смотри выше, в главе 2 «Стратиграфия и характеристика культурных отложений»).

С чем могло быть связано размещение в алтарной

зоне открытой керамической ёмкости в виде придонной части сосуда, очевидно предназначенной для жидких и сыпучих тел? В этой связи стоит задуматься о назначении располагавшейся здесь же у южного плеча апсиды впущенной в материк ямы (№ 10) (рис. 1.1; 2.32-2.34; 2.36), близкой по форме к неправильному пятиграннику с разновеликими сторонами, скруглёнными углами и прямыми стенками, слегка зауженными ко дну. Заполнение ямы никак не указывает на её функции, однако находка здесь фрагментов венчиков стеклянных сосудов, остальные части которых происходят из других слоев, связанных с активной фазой жизни храма, должно свидетельствовать об использовании этого объекта в церковном быту того же периода.

Возможно, некоторые соображения о его роли в храмовом ритуале можно получить, сравнив этот археологический объект с ямой № 8, расчищенной к юго-востоку от храма (подробнее см. главу 2 «Стратиграфия и характеристика культурных отложений»). Её полукруглые стенки и скруглённое дно могут указывать, что она предназначалась, вероятно, для установки пифоса, использовавшегося как резервуар для воды во время строительства храма. По окончании первого строительного периода пифос был убран с этого места, а углубление засыпано и перекрыто нивелировочным слоем, связанным с окончанием строительных работ.

Однако вода в храме была нужна не только для строительных целей. Она активно использовалась в различных богослужебных обрядах, связанных с идеей очищения, прежде всего во время вхождения в церковь как священное пространство. Выразителен библейский пример: резервуар с водой – «литое из меди море, – от края его до края его десять локтей, – совсем круглое, вышиною в пять локтей», которое стояло «на 12 волах», согласно Третьей книги Царств (7: 23-26) и Второй книги Паралипоменон (4: 2-6), царь Соломон поставил перед построенным им храмом в Иерусалиме. Сегодня в храмах католической традиции чаша со святой водой встречает каждого входящего. В современной православной традиции этот обычай оставлен.

Роль воды в литургии, особенно в эпоху поздней Античности, была неоднократно засвидетельствована не только письменными памятниками, но и археологическими раскопками как в виде специальных храмовых резервуаров, так и в форме фрагментарно сохранившихся водоводных систем. Одним из ярких примеров такой практики является храм в Лабраунде (VI–XI вв.) в византийской Карию, неподалёку от г. Милас в провинции Мугла в юго-западной Турции, который был водружен прямо на остатки терм римского времени. Вода, поступавшая в храм, использовалась не только для внутренних нужд, но и, возможно, была объектом паломничества, о чем свидетельствуют находки керамической и стеклянной посуды (Hellström 1987: 159-161; Blid 2012a; 2012b; о памятнике в целом см.: Karlsson, Carlsson 2011; об использовании воды в византийском общественном пространстве см.: Mango 1995; Hattersley-Smith 1996: 236;

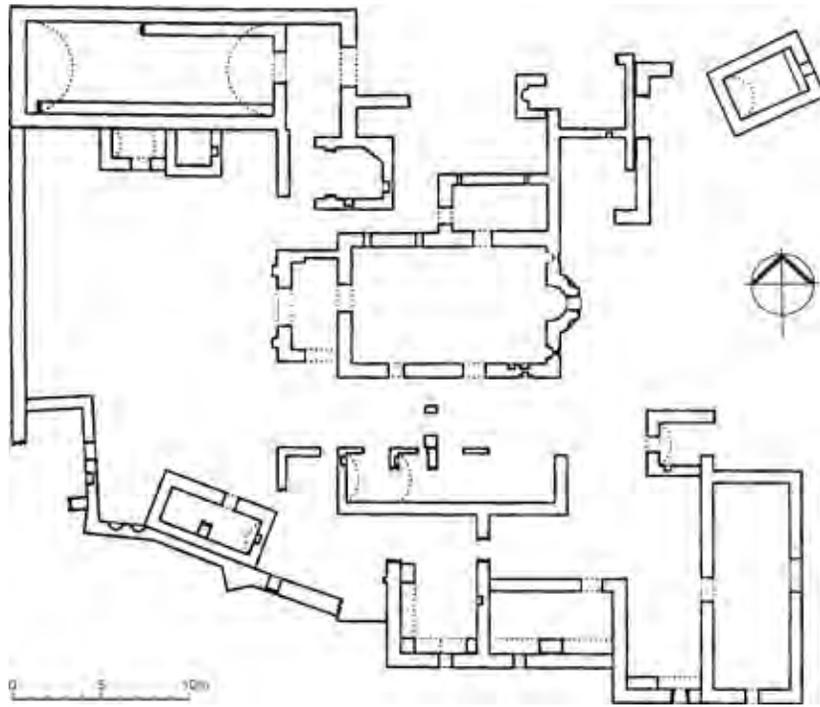


Рис. 14.22. Монастырь средневизантийской эпохи Кислешукуру, Анталия, Турция
(по: Akyürek, Tiryaki, Kızılkayak 2003: 18, res. 8).

Fig. 14.22. Middle byzantine monastery Kisleçukuru, Antalia, Turkey, plan.

в церковном контексте см.: Magdalino 1990; Harrison, Firatli, Hayes 1968). Не была ли предназначена эта яма для столь необходимой в церковных ритуалах ёмкости для воды, форма и материал которой остаются нам неизвестны, и не служили ли донные части сосудов, найденные в алтаре, тем же целям? Это тем более вероятно, что поблизости от храма источники воды неизвестны, а ближайшая речка протекает по дну балки Еди-Евлер.

Примечательно, что эта яма, которую мы предположительно связали с обустройством резервуара для воды для очистительных ритуалов, была сооружена не только справа от южного входа в храм, но и непосредственно на границе невысокой материковой подрубке, на которой находился алтарь, и наоса. Выше мы уже отмечали отсутствие надёжных археологических свидетельств о существовании алтарной преграды, хотя не исключено, что конструкция из керамид могла иметь отношение как к такой преграде, так и к гипотетическому резервуару с водой. Однако в данном случае не менее важно отметить, что сам алтарь ещё в первом строительном периоде всё же был архитектурно выделен по отношению к основному объёму храма именно благодаря этой материковой подрубке. По сути дела, она играла роль вимы, возвышающей алтарь над наосом и указывающей на границу, проходящую между сакральным и общинным (рис. 2.33; 2.34; 2.36).

Зафиксированные в храме особенности литургического ритуала, прежде всего, вотивные приношения крестов и выделение северной части храма для совершения проскомидии, заставляют задуматься о социальной и культурной среде, в которой сформировались эти цер-

ковные традиции. Кодификация обряда проскомидии пришлась на иконоборческую и постиконоборческую эпоху, которая, с одной стороны, характеризовалась взлётом частной инициативы и ростом самосознания византийского гражданина, а с другой стороны, возрастанием влияния монастырей на жизнь общества. В соответствующем разделе настоящей монографии (см. главу 5 «Металлические кресты») мы предположили монастырскую инициативу в сложении практики приношения в храм вотивных крестов за живых и усопших, в результате которой можно было поставить под контроль проявления индивидуального благочестия.

Считаем допустимым предположить, что в создании двухапсидного храма также воплотилась монашеская традиция, хотя никаких прямых свидетельств о существовании на холме Тузлух или в его окрестностях монастыря вроде бы не существует. Однако стоит обратить внимание на монастырский характер церкви, привлеченных в качестве аналогий храму у с. Семидворье. Двухапсидный храм в Богазкой (Хаттуса), который был окружен комплексом небольших построек, сопоставимых с кельями, согласно гипотезе П. Нева (Neve 1984: 332), определённо был монастырским. Впоследствии эти наблюдения получили дальнейшее развитие в результате сравнения синхронных церковных комплексов в Хаттусе и Пергаме, которые объединяет не только сложная структура окружающих строений, но и ритуал приношения вотивных крестов, известный и в пергамской церкви (Rheidt 1993: 483).

В этой связи в качестве богослужебных аналогий храмам на городище Богазкой и на холме Тузлух сто-

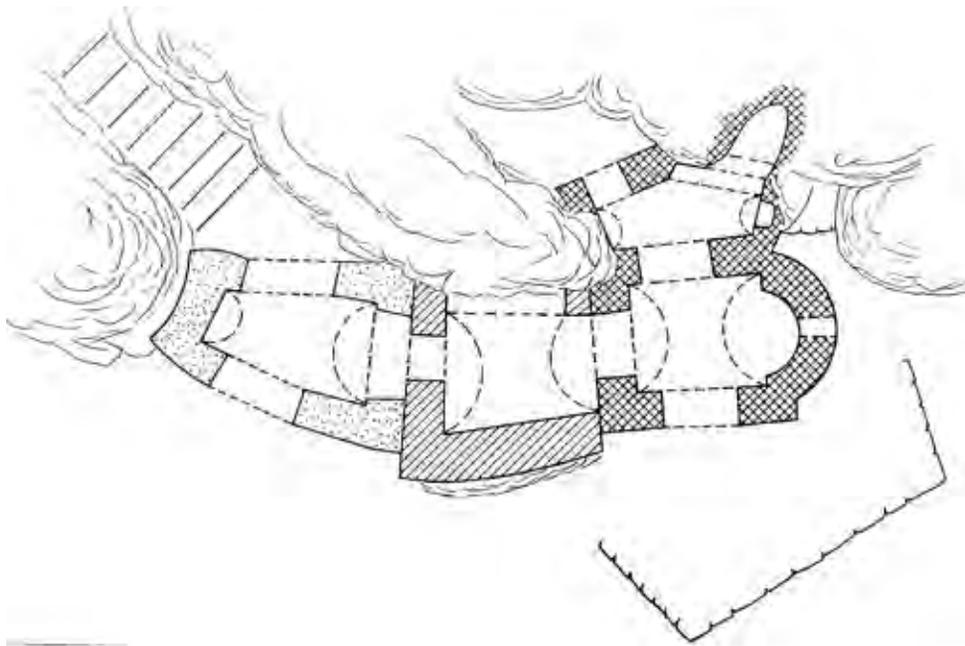


Рис. 14.23. Церковь средневизантийской эпохи на городище Инишдиби, Истлада, близ Кекова – Мира/Демре, Турция, план (по: Marksteiner, Niewöhner, Yener-Marksteiner 2009: 94, Abb. 6).

Fig. 14.23. Middle byzantine sanctuary in İnişdibi fortified settlement, Istlada, near Kekova – Myra / Demre, Turkey, plan.

ит привлечь не только ярко выраженные двухапсидные храмы, но и церковные постройки с архитектурно выделенным северным компартиментом, который также мог использоваться для совершения протесиса. Такие памятники достаточно хорошо исследованы профессором Стамбульского университета Э. Акюреком (Турция) в юго-западной части Малой Азии вблизи современной Анталии. В постройках монастырского комплекса в урочище Паламутдзю в Юго-Западной Анатолии никаких литургических особенностей, кроме южного входа в главный храм, не прослежено (Акуюрек 2008: 304, 307). Однако руины монастыря в урочище Кислешукуру позволяют увидеть интересующую нас богослужебную специфику (рис. 14.22). Здесь существовал крестовокупольный храм средневизантийского периода с прямоугольной пристройкой в своей северо-восточной части. Попасть в эту пристройку можно было как с запада, так и из основного объема храма. Автор исследования предположил литургическое использование этого компартамента, который он сравнил с пастофорием и ризницей. С юго-восточной стороны к зданию примыкала двухэтажная трапезная, к югу от него располагались небольшие помещения, предположительно – монашеские кельи (Акуюрек 2001a: 13–27; 2001b: 37; Акуюрек, Tiryaki, Kızılkayak 2003: 17–22, res. 8; Tiryaki 2007).

Похожие особенности планировки имел средневизантийский церковный комплекс на городище Инишдиби рядом с Истладой в районе Кекова – Мира/Демре в Центральной Ликии, возможно связанный со святым источником (рис. 14.23). Северный компартимент храма, предположительно монастырского, буквально «втиснулся» между церковью и скалой, что и определило его неправильную форму. Однако наличие здесь

ниши позволило интерпретировать этот компартимент как место для совершения протесиса (Marksteiner, Niewöhner, Yener-Marksteiner 2009: 94, 96–97, 101–102, Abb. 6, 13, 15). Подобным образом одноапсидный крестовокупольный храм в Тослак-Аугай, провинция Алания, был дополнен в северо-восточном углу пристройкой с отдельным входом, в которой возможно видеть как место совершения проскомидии, так и мемориальную зону (Doğan 2005: 135–146, çiz. 9; 2008: 381–394, çiz. 1).

Вообще, средневизантийский период отмечен активным монастырским строительством как в Крыму (строительная надпись 906 г. игумена Никиты в Партедите, строительство монаха Георгия на г. Панаир, создание храма монахом Нилом у пещеры Данильча-Коба; обзор см.: Виноградов 2010: 8–10), так и в Малой Азии. Монастырские храмы в византийской провинции характеризуются их особым расположением по отношению к поселениям. Если общинные церкви находились в среде обитания, монашеские, как и кладбищенские, строились вне поселения (Gerstel 2005: 166). Очевидно, представители византийского монашества прибывали сюда с определенной внутренней миссией. Начинаясь, если угодно, «вторая волна» христианизации ромейского общества, становление новой постиконоборческой культуры.

Считаем нужным упомянуть еще одну особенность семидворского храма. Азимут его оси сориентирован на 47 градусов, что лишь на 6 градусов отличается от точки восхода солнца в день летнего солнцестояния в этих широтах, которое приходится на 20–22 июня. Несмотря на существующую полемику в отношении достоверности связей между азимутом храма и днем его основания или посвящения (см. по этому поводу: Рап-

попорт 1974; Гаряев 1978; Раппопорт 1994: 110-113; Заграевский 2011), подобные сопоставления продолжают оставаться характерными для современных исследований церковных комплексов эпохи поздней Античности в Южной и Центральной Европе. Так, ориентация базилики Тоновцева града в Словении, совпадающая с азимутом восхода солнца 2 февраля, на которое приходится празднование Сретения Господня, стала причиной отдельного разыскания о степени распространенности этого праздника в эпоху основания храма (Čaval, Šprajc 2011: 247-255). В случае с семидворским храмом мы считаем небезынтересным сопоставить полученную дату с 24 июня – празднованием Рождества св. Иоанна Предтечи – наиболее почитаемого святого в Студийской монашеской традиции.

С монашеской культурой могли быть связаны и захоронения в могиле, расположенной к востоку от южной апсиды и относящейся к первому этапу существования храма (рис. 1.1; 2.62-2.66) (см. главу 2 «Стратиграфия и характеристика культурных отложений»). Здесь были обнаружены останки двух взрослых мужчин, расположенные друг над другом. Несмотря на то, что погребение сопровождалось определёнными действиями, следы которых зафиксированы в засыпи могильной ямы и имеют некоторые параллели в ритуалах расположенного неподалёку некрополя предшествующей эпохи, некоторые особенности обряда могут найти свое объяснение в монашеской погребальной практике.

Оба погребения принадлежат взрослым мужчинам. Какой бы то ни было погребальный инвентарь в захоронениях отсутствует. Из находок зафиксированы только остатки двух шаровидных пуговиц-подвесок, которые были частью одежды одного из погребённых. В одном случае руки согнуты в локтях и скрещены в области живота, в другом случае левая рука вытянута вдоль тела, а правая слегка согнута в локте. Однако такое положение рук не свидетельствует о «нецерковности» погребённых. Несмотря на традиционные представления церковной культуры о необходимости погребения усопших христиан со скрещёнными на груди руками (Michael Psellos 2006; Никифор 2007: 482), археология средневекового погребального обряда как в Византии, так и на Руси опровергает это устоявшееся мнение (Мусин 2002а: 46-47; Poulou-Papadimitriou, Tzavella, Ott 2012).

Наиболее важной для наших выводов является следующая особенность нижнего погребения. Череп погребённого поддерживался в вертикальном положении с помощью помещённого рядом небольшого камня. Похожие погребальные конструкции встречаются достаточно редко, но в Крыму они известны. Так, в погребении, обнаруженном в одном из средневековых храмов горы Аю-Даг, череп был зафиксирован с двух сторон каменными плитками, а его нижняя часть была покрыта крупным фрагментом стенки амфоры XII–XIV вв., на внутренней поверхности которого, обращенной к лицу погребённого, по обожжённой глине было процарапано граффити в виде надписи IC/X[C]/N[I]/K[A] ([K]A?),

вписанной между ветвями креста (Тесленко, Лысенко 2006: 132-144, рис.4). Исследователи этого комплекса не только справедливо интерпретировали это погребение как захоронение иерея, сопоставив фрагмент керамики с христианской символикой с литургическим покровом – «возду́хом», которым покрывают лицо усопшего священника, но и нашли близкие аналогии фиксации головы погребённого с помощью каменных и плитяных обкладок в погребальном обряде монастырей Афонской горы (ср.: Смирнов 1997: 88).

Похожий элемент погребального обряда встречается и в кодифицированной практике Студийского монастыря. Древнейший сохранившийся в древнерусском переводе Студийский типик конца XII в., принадлежавший Благовещенскому монастырю на озере Мячине под Новгородом, в главе, посвященной иноческому погребению, упоминает «возголовице мало», которое следовало положить под голову усопшему (Горский, Невоструев 1869: 263-264; Мансветов 1882: XXVII-XXVIII; *Сводный каталог* 1984: 159-161, № 138; Пентковский 2001: 384). Такое «возголовице» известно в археологии погребального обряда Древней Руси в виде каменных подушечек в саркофагах и захоронениях (Макаров 1981; Беляев 2005), что следует расценивать не как «аскетическую редакцию» обряда, характеризующую монашеские идеалы погребённых, а как исполнение предписаний собственно монашеского устава. Естественно, небольшие валуны или даже россыпи камней, положенные в изголовье покойному, встречаются в сельских погребениях Древней Руси (Спицын 1896: 9), очевидно, безо всякой связи с монашеством. Однако в свете всего вышеизложенного погребения при храме в урочище Еди-Евлер представляется возможным соотнести с монашеской традицией.

Таким образом, не только сложение традиции вотивных крестов, но и установление и последующее распространение обряда проскомидии-протесиса в IX–XI вв., воплотившегося в какой-то момент развития церковной архитектуры в создании двухапсидных храмов, стоит связать с монашеским богослужением. В этом явлении возможно увидеть средство контроля над индивидуальными приношениями мирянами хлеба и вина в церковь для Евхаристии. Ритуализация проскомидии в монашеском богослужении привела впоследствии к архитектурному обособлению северного компартамента или созданию прямоугольной пристройки. Стоит отметить отсутствие какой бы то ни было унификации в этом процессе, связанном с архитектурным воплощением литургического обряда. Идея особого помещения для совершения протесиса находила самые различные архитектурно-планировочные решения. Не исключено, что семидворский храм, как и церковь в Сотере, явился одним из первых подобных опытов привнесения монашеских греческих ритуалов на территорию Таврики. Однако история развития византийской архитектуры свидетельствует, что такой тип храма не прижился в литургическом быту. Проскомидия логично вписалась в

наиболее распространённый вид христианского святилища – трёхапсидную церковь.

Однако храм в урочище Еди-Евлер был связан не только с привнесёнными монашескими традициями, но и с местными реалиями. Его деятельность, очевидно инспирированная переселенцами, во многом ориентировалась на местную общину и связанную с этим местом историческую память. Читателю уже известно, что южная апсида перекрывает культовое сооружение (кенотаф?) эпохи бронзы. Ниже по склону располагался могильник предшествующего времени (VII (?) – VIII/IX (?) вв. (Лысенко, Тесленко 2012: 104-110, рис. 1, 2), однако вопрос о том, существовали ли на некотором отдалении от храма и другие погребения, кроме известной нам предположительно монашеской могилы, уточнить в настоящее время не представляется возможным. Такое преемство сакральных мест и культовых объектов сквозь века и поколения не является чем-то исключительным (ср. похожую ситуацию на памятнике Тоновцев град в Словении, описанную в: Milavec 2012: 475-487; см. также: Ciglenečki, Modrijan, Milavec 2011).

Связь семидворского храма с заупокойным культом была не единственной формой отношений духовенства, возможно монашеского, с местной общиной. Об этом свидетельствуют многочисленные остатки ритуальных трапез, сопровождавшихся жертвоприношением животных, что зафиксировано в культурном слое обоих храмовых компартиментов, на пространстве к югу от церкви и в кладках стен в виде скоплений и отдельных костей птиц, млекопитающих, рыб и створок моллюсков. Подобные ритуалы, иногда совершавшиеся именно в боковых пастофориях, уже становились предметом научной фиксации (Babič 1969: 45-46). Парадоксальным образом эти паралитургические трапезы не противостоят изначально монастырскому характеру комплекса и не свидетельствуют ни о «языческом мировоззрении» местных жителей, ни об их северо-кавказском происхождении.

Некоторые из таких празднеств могли быть связаны с одноразовыми действиями, конкретными богослужебными событиями, как, например, освящение одноапсидного храма в начале третьего строительного периода. С этим событием стоит соотнести кострище и остатки трапезы к востоку от южного входа в храм (слой № 5б, см. главу 2 «Стратиграфия и характеристика культурных отложений»). Не исключено, что более ранние три очага, зафиксированные у северного и южного входа в южный компартимент и у западного входа в северный компартимент (квв. 2С; 2Е-Ф; 3-4С, слой №№ 7, 7а [очаги №№ 1, 2, 3]) (рис. 2.17) и относимые к началу функционирования храма во втором строительном периоде, также могли отражать ритуалы, связанные с освящением церкви.

Мы затрудняемся однозначно определить роль этих костров, расположенных напротив церковных дверей и тем самым условно ориентированных по сторонам света, в предполагаемых ритуалах. Стоит, однако, от-

метить, что в современном чине освящения храма сохранился не только момент возжжения новой свечи в алтаре, но и помазание миром всех стен храма в четырех местах: в алтаре и по центру западной, южной и северной стены непосредственно над церковными дверями (Никольский 1894: 792-794). Таким образом, этот обряд носит явно охранительный, апотропеический характер, мистически защищая церковные входы. Стоит предположить, что зафиксированное раскопками возжжение трёх огней перед входами в храм и современное помазание миром над церковными дверями могли обладать единым смыслом.

С этим же освящением двухапсидного храма во втором строительном периоде и последовавшей за этим общинной трапезой могли быть связаны слой № 7б – снаружи храма и слой № 7-1 – в апсидной части северного компартимента, где зафиксированы кости черепа барана с элементами посткраниального скелета, возможно – жертвенного (рис. 2.49; 2.51; 2.52). Как уже было отмечено (см. главу 3 «Керамика»), обломки как минимум двух афмор (рис. 3.34: 90, 127; 3.37: 90, 127) были найдены на значительном удалении друг от друга как внутри северного компартимента, так и с внешней стороны храмовых апсид (группы слоев I, II и IV), что позволяет предположить связь этих сосудов с первыми ритуальными действиями в церкви, возможно с её освящением в начале первого этапа функционирования.

Стоит отметить железные кресты (рис. 5.4: 237; 5.3: 238), которые располагались на пороге прохода в северо-западной стене, заложенного в третьем строительном периоде (рис. 2.25; 2.26), а также еще один в районе дверного проёма с северной стороны (рис. 5.1, 5.5: 211). В южном проёме главного компартимента в слое № 12а найден рог молодого барана. Не исключено преднамеренное размещение этих предметов и останков жертвенных животных в значимых местах – в апсиде и на пороге, с охранительными целями (см. также главу 5 «Металлические кресты», где приведены соображения о подобной функции железных крестов, найденных в закладке проёма между храмовыми компартиментами).

Как мы видим, одной из характерных черт культурного слоя семидворской церкви является присутствие здесь многочисленных костей животных, что может быть связано с общинными трапезами и жертвоприношениями. Считается, что такие жертвоприношения характерны, прежде всего, для Армянской церкви, где известен подобный обряд и последующая общинная благотворительная трапеза – «матах» (Sharf 1982: 417-449), или для традиции народов Северного Кавказа и Закавказья, как об этом свидетельствуют уже упоминавшиеся миссионерские наблюдения, сделанные в XVII в. Арканжелло Ламберти в Мингрелии (Ламберти 1877: 205), или костные останки, зафиксированные, например, при раскопках Таргимского храма в Ингушетии (Мужухов 1980).

Однако подобные общинные трапезы и жертвоприношения практиковались и в византийской традиции,

что зафиксировано еще письменными и каноническими памятниками VI–XII вв. Так, каноны V–VI Вселенского (Трульского) собора 691–692 гг. (правила 74, 76, 88, 99) запрещают общинные трапезы в храме и принесение мясной пищи к алтарю в качестве пожертвования клиру (Pitra 1868: 59–60, 64–65, 70; см. также: Никодим 1994). Равным образом эти же правила воспрещают вводить в храм животных, что косвенно возможно связать с общинными жертвами, которым предшествовало обязательное посвящение жертвенного животного святому или иконе. Проблема подобных жертвоприношений оставалась актуальной и для епископов Фессалоник в Греции в XII в. (Павлов 1895: 378–387; Varmine 2000: 231–243).

Дополнительную информацию предоставляют этнографические наблюдения XIX–XX в., которые фиксируют греческое празднество, именуемое «курбани». Так, проживающие на Кубани греки приносили в жертву св. вмч. Георгию в надежде исцеления от болезни или в знак благодарности молодого быка, барана или петуха (Раевская 1996: 124). Стоит отметить, что очевидно речь как раз идет о греческих переселенцах из Крыма, традиция прихрамовых жертвоприношений у которых имела глубокие корни и не прекратилась и после переселения в приазовские и причерноморские степи в 1778–1780 гг., после завоевания Крыма Россией. А.Л. Бертье-Делагард, в связи с этим переселением, сообщает, что жители деревень Мегалотам, Микропотам, Ксеропотам (совр. Генеральское, Малореченское, Солнечногорское Малореченского сельсовета, г. Алушта), Фуны (ныне с. Лучистое Лучистовского сельсовета) и самой Алушты отправились в путь совместно и на землях Мариупольского уезда основали общее поселение, названное Константинополь (Бертье-Делагард 1920: 6–10, прим. 4). Столь пышное название селу было дано последним митрополитом Готским («Готфейским») Игнатием (Хазудиновым, 1715–1786), возглавившим переселение христиан из Крыма, поскольку местные жители принесли в дар новой церкви этого села в день её освящения в 1780 г. обильные приношения – множество овец и до 200 голов крупного рогатого скота. Церковь была освящена во имя св. вмч. Феодора Стратилата, как и храм в селении Фуны (Бертье-Делагард 1920: 8–10).

В связи с этой информацией заметим, что среди останков животных, обнаруженных в храме в урочище Еди-Евлер, встречены и кости домашнего быка, представленные одной или двумя особями, забитыми в возрасте 1,5–2 лет. Исследование показало, что как минимум один бык был приведён непосредственно к храму, где и подвергся ритуальному закланию (см. главу 9 «Млекопитающие»). Стоит обратить внимание на то, что кости быка в слоях, соответствующих первому этапу жизни храма, были найдены перед западным входом в северный компартимент, тогда как останки животного этого вида, обнаруженные перед южным входом, соотносятся со вторым этапом существования церкви. Не исключено, что эти останки были перемещены в про-

цессе слоеобразования. Однако, поскольку абсолютной уверенности в том, что в материалах раскопок представлена лишь одна особь *Bos taurus* нет, нет и ничего невероятного в предположении, что мы имеем дело с двумя жертвоприношениями быков, соответствующими двум освящениям храма.

Отголоски традиции храмовых жертвоприношений отражены также в одном из местных крымских преданий, зафиксированном П.И. Кеппенем 24 ноября 1833 г. в крымском селе Улу-Узень (Мегалотам), ныне – с. Генеральское Малореченского сельсовета Алуштинского горсовета: «К востоку от деревни на бугре, именуемом Хурусть⁴... видно основание церкви весьма малой. Татары говорят, что это монастырь Ай-Сохран... Из Сартаны... греки приходили сюда молиться... По существующему преданию ежегодно ко времени богослужения приходил сюда олень (сугун) для жертвы. Как-то он опоздал. Греки убили его тотчас по приходе, не давши отдохнуть, с того времени уже их нет» (*Материалы...*, л. 22 об; об истоках традиции и других примерах см.: Лысенко 2012).

В настоящее время в отечественном византиноведении наиболее полный обзор средневековой традиции прицерковных жертвоприношений был сделан Н.Д. Барабановым (Барабанов 2002: 22–50; 2004: 89–113), который справедливо отказывается видеть в этом банальное «язычество» или его пережитки. Однако он отмечает, что подобные жертвоприношения так и не стали полноценной частью православного богослужения.

Стоит напомнить основные положения трудов Н.Д. Барабанова. Для жертвоприношений отбирались преимущественно мужские особи телят и баранов, само жертвоприношение было увязано со временем совершения литургии, а присутствовавший здесь священник читал соответствующую молитву, кадил жертвенное животное и кропил его святой водой. Иногда, как это описано в житии св. Николая Сионского, возглавлявшего монастырь в малоазийской Ликии, духовенство, в том числе и монастырское, выступало инициаторами подобных приношений. Эти свидетельства письменных источников служат дополнительным подтверждением как «каноничности» происходившего в семидворском храме, так и возможного участия монашествующих в общинных ритуалах.

Архимандрит монастыря св. Сиона сам организовал путешествие по часовням горных селений с принесени-

⁴ Холм находится на юго-восточной окраине современного села. Интересно отметить, что археологические исследования позволили зафиксировать на его вершине выход культурного слоя с большим количеством деструктированного известкового раствора и обломками архитектурных деталей из известкового туфа. Здесь же отмечены оплывшие, овальные в плане углубления, возможно, следы погребальных сооружений. Видимо, на этой возвышенности располагался храм с прилегавшим к нему некрополем. Среди находок встречаются мелкие обломки гончарной простой и поливной посуды XIII–XIV вв. На склонах этого же холма обнаружен подъёмный материал IX–X вв.: обломки красноглиняных керамид, калпигеров, амфор «причерноморского» типа (Тесленко, Лысенко 2003: л. 272).

ем в жертву быков ради избавления местных жителей от эпидемии чумы. Местные жители отправлялись к часовням крестным ходом, где и приносились жертвы, а затем имело место общее вкушение жертвенного мяса (Ševčenko I., Ševčenko N. 1984). Очевидно, что здесь мы имеем дело не с язычеством или его ренессансом, а с тем, что можно назвать христианизацией явлений местной культуры, поскольку речь идет не об «устойчивости» и «легализации» языческих традиций в христианском обществе, а об их десемантизации, переосмыслении и включении в новый культурный контекст. Согласно определению Н.Д. Барабанова, здесь имела место лишь определённая «литургическая легализация» общинных обычаев.

Жертвоприношения повсеместно завершались общинной трапезой. Обычно заклание жертвенного животного, которое могло вводиться во храм и поставляться перед иконой святого, которому оно посвящалось, или даже проводить в храме всю ночь, происходило на площади перед деревенской церковью. Однако известно, что в некоторых удалённых греческих общинах, например, в местности Фарасса в Каппадокии (Феке, провинция Адана, Турция), вплоть до XX в. (!) жертвенное животное закалывали на специальном камне, который находился в храме напротив алтаря (Georgoudi 1979: 275; Буркерт 2000: 409; см.: Burkert 1983; 1997; см. также о местной религиозной жизни: Λουκόπουλου, Πετρόπουλου 1949).

Подобная практика позволяет расширить гипотетические функции плоского камня в северном компартменте семидворского храма. Он мог служить не только для совершения протесиса, но и быть жертвенником в первоначальном смысле этого слова, поскольку архитектура северной пристройки обеспечивала беспрепятственный доступ к предполагаемому месту ритуального заклания животных извне.

Таким образом, материалы раскопок церкви на холме Тузлук предоставляют нам уникальную возможность археологического комментария к информации письменных источников и данным ново-греческой этнографии о существовании храмовых жертвоприношений в Византии и в «ромейской традиции». Распространённость такого обряда как среди греческого византийского населения, так и среди кавказских племен существенно усложняет вопрос об этнической принадлежности местной общины. Как мы уже видели, особенности совершавшегося в храме на холме Тузлук ритуала, как и планировка самой церкви, не позволяют однозначно связать его с северо-кавказскими традициями. В этой ситуации нельзя исключить и принадлежность местных жителей к ромеям-грекам, о чем дополнительно свидетельствуют как малоазийские истоки храмового устройства, так и каменное домостроительство с использованием керамической черепичной кровли и передовые технологии гончарного производства, которые отмечены на раскопанных по соседству поселениях (см. главу 3 «Керамика»).

Археологические исследования семидворской церк-

ви позволяют увидеть не только возможные свидетельства ритуала освящения храма, но и материализацию обряда возжжения огня для богослужения. В этом отношении весьма показательны скопление с внешней стороны у южного входа в храм угольков очага, фаунистических останков, фрагментов стеклянных сосудов и кремнёвых чешуек (слой № 5, см. главу 2 «Стратиграфия и характеристика культурных отложений»). Трасологические исследования позволили заключить, что чешуйки образовались от удара кремня о металлический предмет (см. Приложение 7), который должен был быть ни чем иным, как кресалом.

Очевидно, все эти артефакты появились здесь в третьем строительном периоде в результате регулярно совершаемых действий. На наш взгляд, их стоит связать с возжжением «нового» или «священного» огня, добываемого специально для богослужения при помощи кремня и кресала, предположительно перед вечерней службой. Стоит отметить, что кресала уже встречались при исследовании храмов византийской традиции. Так, кресало было найдено в храме на горе Ниф (Олимп) в Западной Анатолии (район Кемальпаша, провинция Измир, Турция) (Yalçın 2011: 23; Ваукап 2011). Еще пять кресал известно в культурном слое средневековых христианских храмов VIII–XII вв. на месте античного святилища на Гурзуфском Седле (Новиченкова 2005: 18). Однако лишь в Семидворье тщательность археологической фиксации позволила выявить кремнёвые чешуйки.

Сегодня возжжение огня за богослужением достаточно регламентировано (Никольский 1894: 44-51), однако оно совершается от «негасимых» храмовых лампад без специальной молитвы. Торжественное возжжение «нового огня» для вечернего богослужения, сопровождавшееся особым ритуалом, осталось в прошлом, хотя и закрепилось в виде литургического рудимента – выноса свечи на входе Великой Вечерни (Успенский 2008: 60-65). Профессор Санкт-Петербургской Духовной академии И.А. Карабинов справедливо предположил, что в основе древнего и ныне неупотребляемого чина «вечернего» огня «лежит древнехристианский обычай, перенесенный из еврейства, – вечером при зажжении светильника благодарить Бога за созданный Им для освещения ночного мрака огонь» (Карабинов 1910: 59).

Еще одним пережитком этого чина, причём достаточно специфическим, является обряд возжжения и освящения огня Великой Субботы в храме Гроба Господня в Иерусалиме, который в массовом сознании превратился в сверхъестественное «схождение Благодатного Огня» (Успенский 2008: 45-83). В древности особый чин нового пасхального огня, также выросший из чина «вечернего благодарения», существовал повсеместно. Паломник Добрыня Ядрейкович, будущий архиепископ Новгородский, упоминал, что в начале XIII в. в Константинополе в Воскресенской церкви было особое место, «идеже свеча возжигаются на великий день» (Савваитов 1872: 151). Подобный обряд, утраченный сегодня в украинском и русском Православии, со-

хранился как в греческой, так и в римской приходской практике Великой Субботы. Пасхальная свеча здесь зажигается от разведённого вне храма костра. Иногда католический священник пред вечерним богослужением самостоятельно высекает огонь из камня, от которого зажигается пасхальная свеча (ср.: *Sposób odprawiania* 1894: 197-199).

Подобное добывание «чистого» огня не стоит смешивать с этнографически известными весенними обрядами получения «живого» или «Божьего» огня, которое так же достигается архаическими, ныне не употребляемыми способами, преимущественно трением, что известно у славянских народов (Tyszkiewicz 1976: 591-597; Сумцов 1889: 408-410). В данном случае привнесённая христианская традиция пересекается с древними индо-европейскими верованиями и даже замещает их. Стоит отметить, что следы добывания огня трением от церковной стены известны в Польше (Lewandowska, Mietz, Woźny 2008: 58-74, 80-86, 113-131, rys. 1-6, 11, ill. II. 1-2, 7-11), где зафиксированы округлые углубления (рис. 14.24), оставшиеся от подобных манипуляций преимущественно на южной стороне (sic !) или у главного западного входа (Lewandowska, Mietz, Woźny 2008: 64, tab. II). Подобные выемки можно встретить и в других европейских странах: во Франции, в частности, в Нормандии, в Германии и т.д. Очевидно, мы имеем дело с общерелигиозным феноменом.

В любом случае, даже если наше суждение о преимущественной связи зафиксированного на холме Тузлук ритуала «добывания огня» с вечерней службой покажется кому-то слишком категоричным, скопление кремня и стекла однозначно указывает, что именно здесь регулярно совершалось возжжение огня для храмового богослужения. Люди средневековья не знали «негасимых лампад» в сельских храмах, а употребляемое масло стремились экономить.

При этом само действие оказывается достаточно ритуализировано. Непосредственно в контексте материализации этого ритуала были найдены не только votивные кресты, но и подвеска из клыка животного (рис. 6.2: 238), которая также могла быть принесена в храм с определёнными целями как votив. Стоит также сравнить феномен, зафиксированный на холме Тузлук, с результатами исследования храма, располагавшегося на горе Пахкал-Кая. Анализ находок у юго-восточной стены церкви свидетельствует, что именно здесь совершались регулярные действия, связанные с votивным приношением крестов и иных предметов, а скопление фрагментов лампадок и осколков кремня совершенно аналогично картине, зафиксированной в Семидворье (Лысенко 2011: 224). Гора, на которой располагалось древнее святилище, предшествующее храму, занимает ключевое положение на перевале между двумя долинами и с давних времен могла восприниматься как священная.

Массовое скопление фрагментов лампад у южного входа в храм в контексте совершавшихся здесь ритуа-

лизированных действий заставляет задуматься, не являются ли эти осколки следствием некоего обряда, связанного с разбиванием стеклянных сосудов? Несмотря на то, что ответ на этот вопрос нам видится отрицательным, нельзя не упомянуть, что в восточно-христианской практике, по крайней мере в XI–XVII вв., действительно существовал обряд «сокрушения скляницы». Во время совершения Таинства венчания практиковалось разбиение общей чаши с вином, из которой предварительно жених и невеста отпивали трижды.

Исторически чин венчания был связан с причащением новобрачных за литургией, однако практикуемая сегодня «общая чаша», которая носит неевхаристический характер, не может рассматриваться как рудимент свадебного причащения. Истоки «общего потира» стоит искать в общинной традиции, в «светском» свадебном пире и домашней церемонии. Общая чаша могла восходить как к римским гражданским обрядам, так и быть заимствованной из иудейской практики, возможно, через христиан Малой Азии. Воцерковление этой чаши было связано с появлением специальной молитвы, в которой священник просил освятить её «благословением духовным», что присутствует и в современном церковном последовании брака. Возможно, к VIII–IX вв. этот эпизод в чине венчания уже сформировался.

Сложнее прояснить вопрос со смыслом и происхождением обычая, требующего разбить этот сосуд после совместного троекратного приобщения. Впервые он зафиксирован в начале XI в. в тексте греческого Евхология (Paris. Coislin. 213) – богослужебного сборника священнических молитв, составленного в 1027 г. и отражавшего столичную константинопольскую практику (Duncan 1983). Впоследствии этот обычай был свойственен как греческой и сербской, так и древнерусской практике вплоть до появления в XVII в. печатных богослужебных книг. Зачастую в тексте чина подчеркивается, что общая чаша должна быть стеклянной («потирец склян исполнь вина»), очевидно, для удобства её «сокрушения», которую священник даёт «кому любо да сокрушают ю» (о «сокрушении скляницы» см.: Одинцов 1881: 163; Дмитриевский 1884: 389, 396-397; о последовании «общей чаши» см.: Петровский 1908: 1602-1603, 1613-1615; Желтов 2004; 2005б; 2009: 119-120; 2010: 27-28).

Интересные подробности этого обычая в Московском царстве сообщают письменные памятники XVI–XVII вв. Согласно «Извещению о чине свадебном», составившем 67-ю главу «Домостроя» в его Старшей редакции, восходящей к середине XVI в., чаша, подлежащая разбитию, должна быть без ручек. Разбивать её предписывалось не швыряя вниз, а просто выпуская из рук на землю, после чего осколки следовало растоптать ногою. Адам Олеарий, посетивший Россию в 1633-1634 гг., сообщает, что на свадьбе «попу подают деревянную позолоченную чашу или же только стеклянную рюмку красного вина: он отпивает немного в честь брачующихся, а жених и невеста три раза должны выпивать вино. Затем жених кидает рюмку оземь и, вместе с невестою,



II

Рис. 14.24. Следы добывания «святого огня» на стенах костелов, Польша: I – костел св. Войцеха, Костелец Калишский, воеводство Великопольское; II – костел св. ап. Фомы, Новое Место Любавское, воеводство Варминско-Мазурское (по: Lewandowska, Mietz, Woźny 2008: 114, 128, ill. II, 7, 13).

Fig. 14.24. Traces of making of „holy fire” on church walls, Poland: I – church of St Wojciech, Kościelec Kaliski, województwo wielkopolskie; II – church of St Thomas, Nowe Miasto Lubawskie (Neumark in Westpreussen), województwo warmińsko-mazurskie.

растаптывает её на мелкие части, говоря: «Так да падут под ноги наши и будут растоптаны все те, кто пожелает вызвать между нами вражду и ненависть» (Домострой 1994; Олеарий 2003: 196). В связи с последним известием интересно отметить разницу между устоявшимся обычаем и церковными требованиями. Богослужбные книги XVI в., содержащие чин венчания, категорически воспрещают разбивать брачную скляницу ногой (ср.: «Взем иерей тую чашу сокрушит некаковым орудием, а не ногами, и погрузит с камнем в воду, да не будет в попрание, ни в послужение ино», см.: Дмитриевский 1884: 397).

История обряда «сокрушения брачной скляницы», казалось бы, обретает некоторые археологические реалии в материалах раскопок храма в урочище Еди-Евлер. Однако, на наш взгляд, массовые находки обломков стеклянных сосудов перед южным входом в храм хоть и могут быть сопоставлены с «демографическим бумом» на южных берегах Крыма в эту эпоху, но вряд ли количественно сравнимы с семейными парами, обвенчанными на холме Тузлух. К тому же, факт опубликования императором Алексием Комнином новелл об обязательности церковного обручения и венчания (1084 и 1095 гг.) свидетельствует, что и в конце XI в. церковное благословение брака не было повсеместным и было более свойственно византийской аристократии, нежели сельской общине (о подобной ситуации того же времени на новообращенных землях Древней Руси см. канонические правила митрополита Киевского Иоанна: Иоанн 1880: 18, № 1: 30). К эпохе существования церкви в урочище Еди-Евлер относятся лишь первые попытки императора Льва VI (886-912) утвердить социальную значимость Таинства венчания (см.: Meyendorff 1990). Стоит добавить, что согласно нашим наблюдениям, стеклянные сосуды в семидворском храме являлись осветительными приборами. Очевидно, перед нами – археологическое свидетельство естественной «гибели» хрупких изделий в процессе неосторожного обращения.

Итак, в результате проведенного исследования нам удалось, как представляется, установить истоки и причины появления двухапсидных храмов в Таврике в конце VIII–IX вв. – речь, прежде всего, идет о церквях в урочище Еди-Евлер и в Сотере. Говорить о буме возведения двухапсидных храмов в Крыму (Сорочан 2005: 1009-1010) все же не приходится. «Вторая волна» их появления может быть связана уже непосредственно с влиянием итальянской архитектуры.

За двухапсидными крымскими храмами IX в. стоит, по нашему мнению, новая монастырская практика совершения проскомидии в северном компартименте церкви. К этой же монашеской практике относится и появление в храме votivных металлических крестов. Сама идея вынесения проскомидии в отдельный северный объем хорошо вписывается в тенденции архитектуры средневизантийского периода, столичные в своих истоках. В результате основной объем наоса – средоточие Царствия Божия, начинает окружаться дополни-

тельными пристройками, символизирующими окружающую это Царство мирскую жизнь (Hadjityrphos 2006). Одновременно здесь сказала и отмеченная А.Л. Якобсоном и Т. Мэтьюзом «приватизация», миниатюризация архитектурных форм этой эпохи (Якобсон 1983, Mathews 1982).

Появление «монашеской традиции» в Крыму в постиконоборческую эпоху заставляет по-новому взглянуть на тему «иноческой миграции» в Таврику. В свое время, основываясь на не вполне точной интерпретации Жития прп. Стефана Нового (VIII в.), исследователи предположили, что Крым в это время испытал массовое переселение иконопочитателей, представленных преимущественно монахами, которые занимались здесь церковным строительством. Об этом писали В.Г. Васильевский, Ю.А. Кулаковский, А. А. Васильев, А.Л. Якобсон и др. Позднее А.Г. Герцен и Ю.М. Могаричев справедливо показали, что создание пещерных монастырей на полуострове византийскими монахами-иконопочитателями – не более, чем историографический миф (Герцен, Могаричев 1992; новые переводы жития и исследования см.: Auzéruy 1997; 1999; 2007).

Сегодня, опираясь на сделанные в настоящем исследовании выводы, возможно уточнить роль монашества в сложении христианской культуры Таврики IX–X вв. Анализ материалов храма на холме Тузлук показывает, что в это время в Крыму определённо возникали сакральные комплексы, которые принадлежали «монашескому мейнстриму» эпохи и стали во многом господствующими в X–XI вв. Однако в дальнейшем этот «литургический эксперимент» оказался невостребован. В то же время быстрое распространение монашеской культуры в восточных областях Империи показывает готовность византийского иночества к внутренней миссии в ромейском обществе в эпоху сложения новой культурной модели.

Интересно отметить важные параллели между семидворским храмом и некоторыми памятниками Малой Азии, прежде всего в Богазкой (Хаттуса). Весьма вероятная связь общины или лиц, основавших храм, именно с Малой Азией подтверждается и передовыми строительными и ремесленными технологиями. Не отрицая факта активного переселения в Крым общин из других регионов, в том числе из Восточного Причерноморья (Сазанов, Могаричев 2004: 90-92; о социально политической ситуации в Таврике в эту эпоху см.: Майко 2010б: 428-437; Майко 2010а: 266-272; Науменко 2011:

165-187), мы склоняемся в пользу связи местной общины с ромейской культурой. Появление этой общины в Крыму могло быть связано с утверждением фемного строя не только в Таврике, но и в Малой Азии. Новые исследования надёжно соотносят создание фем не только с формированием армейских подразделений, но и с созданием широкой инфраструктуры, в том числе рассчитанной на товарное производство (Brubaker, Haldon 2011: 752-753; Brubaker 2012).

Характерно, что это население практически сразу утрачивает активные связи с митрополией. Среди керамики семидворского храма практически отсутствуют импорты. Лишь в слое разрушения храма найден фрагмент константинопольского белоглиняного поливного сосуда X в., а единственный обломок днища высокогорлого кувшина был помещён в алтаре, что свидетельствует об особом отношении к нему в повседневной культуре. Можно говорить о своего рода «варваризации» греческого населения в Крыму. Однако эта «варваризация» никак не связана с восприятием зафиксированных на холме Тузлук обычаев «народного православия» с его жертвоприношениями и общинными трапезами. Их наличие ни в коем случае не способно охарактеризовать этнический состав местной паствы как негреческий (ср.: Пишулина 2007а; 2007б).

Историко-археологический контекст церкви в урочище Еди-Евлер говорит о вполне цивилизованном христианстве местной общины, для которой были характерны литургические традиции и новшества ромейской культуры, связанные с чином проскомидии, вотивными приношениями и возжжением богослужебного огня. Эти обычаи в целом совпадают с обычаями византийского благочестия (Gerstel, Talbot 2006: 79-100). В дальнейшем их можно будет проследить в континуитете традиции местных вотивов, пусть и в иной форме. Речь идет об уже известных нам серебряных «очах» Панаира (Адаксина 2002: 111, рис.140). Конец религиозно-общинной жизни вокруг храма на холме Тузлук в первой половине-середине X в. естественным образом совпадает с упадком окрестных поселений с некогда активными гончарными центрами. Однако не исключено, что память о храме, воздвигнутом на холме, который традиционно мог восприниматься как священный, сохранялась и позднее, о чем свидетельствуют найденные здесь обломки керамики XIV–XV вв., принесенной кем-то из окрестных жителей на место древнего святилища.