

УДК 9(47+57)

**Паломническое «Сказание» инока Парфения (Агеева)  
и образы болгар и турок середины XIX в. (к 1000-летию  
русского монашества на Афоне: 1016-2016 гг.)**

**Муртузалиев Сергей Ибрагимович**

Доктор исторических наук, профессор,  
ведущий научный сотрудник,

Институт всеобщей истории Российской академии наук,  
119334, Российская Федерация, Москва, Ленинский пр-т, 32а;  
e-mail: msihistory2000@yandex.ru

**Аннотация**

Основной целью статьи является анализ источника XIX в. «Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле постриженника святыя горы Афонския инока Парфения» (1855). Автор «Сказания» с позиций глубоко верующего православного человека, исходя из всего увиденного и услышанного во время путешествия, описывает это в своей книге. В итоге вырисовываются инокультурные образы «другого»: негативный – турок-османов и положительный – болгар-христиан. Парфений дает свое представление об исламе и политике Османской империи в отношении завоеванного христианского населения.

**Для цитирования в научных исследованиях**

Муртузалиев С.И. Паломническое «Сказание» инока Парфения (Агеева) и образы болгар и турок середины XIX в. (к 1000-летию русского монашества на Афоне: 1016-2016 гг.) // «Белые пятна» российской и мировой истории. 2016. № 1-2. С. 27-51.

**Ключевые слова**

Инок Парфений (Агеев), сказание, паломничество, Афон XIX в., образ, турки, православие и ислам, Османская империя, болгары-христиане.

**Введение**

Связи России с Востоком существовали с давних времен. Начиная с периода раннего Средневековья они в значительной мере осуществлялись посредством паломничества

к православным святыням Иерусалима христиан, совершавших «хождения» (хождения) в находившуюся во владениях мусульманских правителей «святую землю». Однако паломничество поддерживалось духовным рвением лишь отдельных лиц и до XIX столетия «святая земля оставалась для русского народа неизвестным, далеким местом» [Бушуева, 2008, 127]. Тем не менее Россию с исламским миром связывают многовековые культурно-исторические взаимоотношения, причем «православие и ислам всегда проявляли устойчивую готовность к сосуществованию, основанному на большой ценностной и духовной близости, несмотря на имеющиеся вероисповедальные различия» [Наумкин, 2007, 8] и временами вспыхивавшие войны.

В современном глобализирующемся мире процесс расширения христианско-мусульманского межкультурного диалога требует учета культурного многообразия и уникальности каждой цивилизации, необходимости познания своего соседа и себя. В этой связи возрастает интерес к сравнительному изучению различных стран и народов, исследованию системы представлений, восприятия друг друга, к оценке «инаковости другого/чужого» на основе собственной системы ценностей, что способствует самоидентификации и сплочению нации. Как отмечает Н.А. Ерофеев, «образы-представления занимают ключевое положение в ментальности: именно в образы отливаются важнейшие мысли и чувства, волнующие общество в данную эпоху, в них фиксируется картина мира, опосредованно отражаются общественные институты и устоявшиеся формы быта» [Ерофеев, 1982, 9].

Свидетельством актуальности темы статьи служат события последнего времени в Турции, Сирии, иных странах исламского мира и в Европе, содрогающейся под напором нахлынувших мусульман. В лице мигрантов и беженцев Восток «ментально проникает, пронизывает и изнутри до некоторой степени преобразует Запад» [Белокреницкий, www] и Россию, где численность собственного мусульманского населения приближается к 20% и большое количество правоверных прибывает для работы из-за рубежа.

В данном аспекте рассматриваемая проблема приобретает особое научное и практическое значение для осмысления образа Востока как образа «иного» в деле выстраивания отношений России с мусульманским миром, который превратился в один из важных факторов международной политики XXI в.

Стоит сразу заметить, что цель исследования и рамки статьи не позволяют раскрыть глубинные механизмы складывания рассматриваемых этно-конфессиональных стереотипов. В данном случае мы лишь фиксируем стереотипы, которыми оперирует инок Парфений, поэтому просим не принимать их за ретрансляцию, а тем более продуцирование.

### **Кратко о российском паломничестве на Восток**

В различные периоды времени количество русских богомольцев, отправлявшихся в «святую землю», колебалось в зависимости от ряда объективных и субъективных причин,

---

политических и природных катаклизмов. Российской дореволюционной наукой накоплен солидный опыт изучения культурно-религиозных связей русского государства с мусульманским Востоком. А первое известное письменное упоминание о древнерусском монастыре на Афоне датируется 1016 г.

Исследователи выделяют несколько этапов в динамике взаимоотношений России с православным Востоком и его исследованием. Занимающая нас первая половина XIX в. включена Н.Ф. Каптеревым во второй этап – «Московский», охватывающий время с XVI в. по 50-е гг. XIX в. – период самостоятельности русской церкви, «возникновение взгляда на Русь как на представительницу и хранительницу истинного, неповрежденного православия, на Москву – как наследницу павшей Византии, как на новый «Третий Рим» [Каптерев, 1885, 11]. Неслучайно, начиная с великого князя Василия III, русские правители считали своим долгом оказывать материальную и политическую поддержку Русскому монастырю на Афоне. А.А. Пыпин убедительно показал, что более сознательное и критическое отношение к изучению православного Востока в России начинается только в XVIII в., с путешествия Василия Григоровича-Барского [Пыпин, 1907, т. 2]. Однако хронологические рамки этапности, предложенные О.А. Перенижко, представляются нам более точными применительно к русскому Святогорскому монастырю, хотя охватывают историю взаимоотношений России с Палестиной. В качестве третьего этапа она выделяет последнюю треть XVIII в. – 1856 г. [Перенижко, 2003].

Настоящий этап характеризуется упадком русского паломнического движения, которое, однако, не прервалось. Одной из причин явилась антимонастырская политика Петра I, а второй – обострение взаимоотношений между Россией и Турцией, ставшей препятствовать доступу русских монахов на Святую гору. Но именно в данный период началось официальное изучение стран Востока в целом и Палестины в частности. Как заметил Б.М. Данциг, паломничество, «расширяя кругозор самого путешественника, давало определенный круг сведений о Ближнем Востоке и значительному числу лиц, соприкасавшихся с ним по возвращении на родину» [Данциг, 1973, 7].

Значительный вклад в изучение «хожений» сделан советскими исследователями. Ограниченные диктатом советской идеологической установки не обращаясь к религиозным мотивам паломничества, религиозным настроениям и т. п., отечественные ученые рассматривали их в жанре географических путешествий [Лотман, 1992, т. 1]. Мнение о том, что хожения представляют собой географические труды, опроверг Н.И. Прокофьев, доказавший, что это «одна из форм литературы художественной, но того периода, когда художественность носила особый отпечаток и значительно отличалась от художественности литературы нового времени» [Прокофьев, 1970, 27]. Паломническую литературу XIX в. трудно соотносить с исторически сложившимся жанром хожения. Сочинения паломников XIX в. начинали усваивать уже новые тенденции, а лучшие сочинения вызывали живую реакцию современников.

Новый этап в изучении истории взаимоотношений Востока с Россией и в истории русского паломничества начался в последнее десятилетие XX в. Все чаще предметом научных исследований российских ученых в самых различных отраслях гуманитарного знания становится религиозная проблематика. Повышенное внимание к конфессиональной тематике, возникшее в последние годы, различные предпочтения Русской православной церкви (РПЦ) наводят на мысль об определенном социальном заказе. Многосторонним, в том числе и конфессиональным аспектам хождений и путешествий снова уделяется повышенное внимание, и, как верно заметил В.П. Литвинов, популярность жанра хождений – паломнический подвиг – свидетельствует о том, какую важную роль имели тогда связи России с Востоком. «Именно они давали возможность русским людям ощутить себя частью огромного духовного и культурного пространства христианской цивилизации» [Литвинов, 2015, кн. 1, 185].

Цитируемый автор не случайно употребил словосочетание «паломнический подвиг», поскольку, направляясь к христианским восточным святыням, паломникам приходилось преодолевать многие тяготы пути с риском для жизни. К периоду утверждения господства турок-османов на Балканах и на Востоке относится возрастание количества письменных памятников, связанных с хождениями. В связи с участвовавшими паломничествами в Иерусалим и на святую гору Афонскую уже в XVII в. в русско-турецкие договоры включаются статьи, отражающие интересы паломников, направляющихся в османские владения «с московской стороны». К примеру, в договоре 1682 г. «указывалось: ... подорожные им давать, и им никаковы обиды и утеснения не чинить» [Полное..., 1830, т. 2, 392]. В российско-турецких договорах от 3 июля 1700 г. и 18 сентября 1739 г. речь шла о том, что с паломников «нигде дань или гарач (харадж. – С. М.) или пескеш (пешкеш – подарок, взятка. – С. М.) да не испросится, ни за надобную проезжую грамоту деньги да не вымогаются. ... досада и озлобление да не чинится. ... и нигде от подданных Оттоманской империи дань или какой платеж да не испросится; но даны им будут потребные паспорта, и таким образом как обыкновенно Порты снабждает подданных прочих наций, с Оттоманской империей в дружбе пребывающих...» [Полное..., 1830, т. 4, 71].

Связи России с православным Афоном и Иерусалимом осуществлялись не только посредством паломнических путешествий российских богомольцев; им оказывалась и щедрая помощь деньгами, мехами и т. д. Именно в такой форме выражалось покровительство Российской империи православному Востоку до XVIII в. [Юзефович..., 1869, 28-31]. Ситуация несколько улучшается после заключения Кучук-Кайнарджийского договора 1774 г., по которому российские паломники формально получили правовую поддержку османских властей во время пребывания их на Святой Земле. На протяжении XVIII – первой половины XIX в. Россия различными методами от дипломатических до военных пыталась вырвать у Порты для православных определенные льготы [Елисеев, 1885, 7]. Паломники стали платить меньше налогов, но условия их пребывания в Палестине остались, как и прежде, неудовлетворительными. Защита интересов русских православных паломников

зафиксирована во многих других более поздних трактатах и договорах, заключенных между Москвой и Стамбулом.

В связи с 1000-летним юбилеем (2016 г.) древнерусского монашества на святой горе Афон и истории Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря Русская православная церковь подчеркивает неразрывность и важность наследия Святой горы как вселенской православной сокровищницы, своего рода «рассадника» и центра «монашества, духовности и книжности, культуры и просветительства по всей Руси» [Русский Афон, www].

В книге, изданной Русским Свято-Пантелеимоновым монастырем (2015 г.), указывается, что великая русская литература XIX в. тоже «практически не знала Афона», так как количество «произведений, написанных о Святой горе в России профессиональными литераторами или критиками в этот период», было незначительным. Авторы объясняют такое положение «иным направлением в духовных исканиях русской интеллигенции того времени, разделившейся на западников и славянофилов». Православная церковь «почиталась славянофилами как краеугольный камень их социальной конструкции, но ее вселенскость, ее восточное происхождение, ее историчность как-то исчезала за разговорами о русском пути и народном духе. Другим значительным явлением общественной жизни России второй половины XIX в. стал нигилизм и связанный с ним антиклерикализм». Понятно, что ни то, ни другое «не способствовало развитию интереса в среде русской интеллигенции к духовным центрам Православной Церкви и, в частности, к Афону». Констатируется, что в последней трети XIX в. «в российском общественном сознании Православный Восток вообще перестал олицетворять религиозную идею и превратился в геополитический вектор российской внешней политики». Однако после поражения в Крымской войне «позиция российского МИД в отношении Балкан изменилась. Если прежде Россия поддерживала восточных христиан без различия национальности, то с конца 1850-х гг. прежде чисто теоретическое философское славянофильство перешло в плоскость реальной политики. Это совпало с подъемом национально-освободительной борьбы южных славян», в первую очередь борьбы болгар против Константинопольской патриархии [Афон..., www] за церковно-национальную независимость, за собственный экзархат.

Сложные военно-дипломатические отношения Российской империи с Османской Портой, культурные контакты, растущее внимание царского правительства и общества к южнославянским народам в XVIII-XIX вв. создавали ту среду, для которой информация о зарубежных славянах в османском государстве начинает представлять первостепенный интерес [Муртузалиев, 2013]. Этому способствовали и резко возросшие в XIX в. возможности познания мира, что позволило некоторым исследователям уподобить активизацию путешествий с пандемией. Отправлявшиеся в мусульманские страны исследователи, туристы и паломники, каждый по-своему, или способствовали поддержанию и распространению сложившихся стереотипов, или формировали новые образы, например, слабеющая Османская империя уже начинает ассоциироваться с больным человеком.

Возвращаясь к основному нашему вопросу, заметим, что паломничество к святым местам как неотъемлемый элемент религиозного сознания и церковного обычая одновременно является и культурно-историческим явлением. Разнообразная по своему жанровому составу паломническая литература составляет огромный пласт отечественной и западноевропейской культуры. Термин «хождение» начинает выходить из широкого употребления уже с XVI столетия. В XVIII в. свои паломнические сочинения авторы именуют путешествиями. Путешествия принято считать одним из основных жанров сентиментализма. В сентиментальном путешествии на первый план выдвинута личность автора, где в центре внимания оказывается внутренний мир человека. Однако, говоря о паломническом сочинении XIX в., следует отметить, что оно так и не получило в современном литературоведении научного осмысления. Паломническую литературу XIX в. трудно соотносить с исторически сложившимся жанром хождения. Сочинения паломников усваивают уже новые художественные тенденции, отражая историко-литературную ситуацию, а лучшие сочинения вызывали живую реакцию современников.

### **История написания «Сказания» инока Парфения**

К одному из таких сочинений принадлежит книга инока Парфения, в миру Петра Агеева, а по другим источникам – Петра Андреева (1806-1878), «Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле постриженника святыя горы Афонския инока Парфения» в четырех частях (1855 г.). В истории Русской православной церкви Парфений, который прошел путь от монаха до игумена, известен как весьма выдающаяся личность, как православный миссионер и видный церковный писатель.

Биография бывшего в Молдавии старообрядца, затем монаха, схимника, паломника и игумена Парфения (Агеев/Петр/Андреев)<sup>1</sup> – постриженника Русского на Афоне Пантелеимонова монастыря и странника Христа изучена довольно хорошо. Поэтому ограничимся только несколькими важными для нашего исследования подробностями.

Известно, что детство Петра, как он сам вспоминал, «было как духовная академия и училище благочестия». Семья богатого купца-старообрядца, усыновившая сироту, питала мальчика «пищею телесною и духовною, и приготовили <...> к иноческой уединенной жизни» [Агеев, 2015]. Живя среди раскольников в Бело-Криницком монастыре близ Карпатских гор, он был пострижен в монашество под именем Паисий, но со временем инок убеждается в том, что раскольники «только и стараются одни внешние обряды соблюсти», не беспокоятся

---

1 В Центральном историческом архиве Москвы (ЦИАМ) обнаружены уникальные документы, среди которых «Список о настоятеле Николаевской Берлюковской пустыни иеромонахе Парфении» (Ф. 709. Оп. 1. Д. 125), где есть запись о его мирском имени и фамилии – Петр Андреев. В этом документе впервые официально упоминается мирское написание данных отца Парфения. Отсюда можно заключить, что Андреев – это или его фамилия, или отчество (Петр, сын Андреев), что вероятнее всего. Существуют и другие версии относительно мирского отчества и фамилии отца Парфения.

об «очищении внутреннего человека». Изучение Священного Писания и богослужебной литературы приводит к тому, что в 1837 г. после странствия по монастырям и «пустыням» России он окончательно оставляет раскол и переходит в православие в Молдавском монастыре Ворона, мечтает отправиться на Афон, который, по его мнению, наряду с Россией остался единственным оплотом и единственной опорой православия в мире.

К этому времени, после разорения Афона турками в 1821-1829 гг., русские люди снова получили возможность приходить на Святую гору. Новый этап возрождения Русского монастыря начинается с 1835 г., когда из России, впервые за многие десятилетия, в обитель смогли прибыть иноки. Движимый желанием «спутешествовать в пресловутую святую Афонскую Гору, как в тихое и небурное пристанище ... Сие желание имел я с самых юных лет жизни моей»<sup>2</sup> [Сказание..., 1856, ч. II, 3-4], Петр Агеев в сентябре 1839 г. вместе с иконописцем Никитой отправляется в путь. Движимый «промыслом Божиим», идет «сухим путем» не как обычный путешественник, жаждущий новых впечатлений, а как человек глубоко верующий, наслышанный о святости Афона, восхищающийся житиями святых и сам желавший подражать им. Достигнув вожделенного Афона, он обретает духовника иеросхимонаха Арсения. По благословению Арсения Петр Агеев поступает учеником к будущему великому старцу Иерониму (Соломенцову; на тот момент – монах Иоанникий), духовнику Свято-Пантелеимонова монастыря, столпу духовному русского Афона, которому принадлежит заслуга возрождения русской обители. Иеросхимонахом Арсением Петр Агеев был пострижен в мантию (иноческий чин) и «наречен имени Памва, т. е. многостранствующий» [там же, 177], а в первую неделю Великого поста 1841 г. он принял схиму с именем Парфений.

Когда в 1841 г. Николай I объявил высочайшую милость на разрешение и дозволение сбора милостыни в России для афонских монахов, первым туда был послан Парфений на послушание для сбора пожертвований и чтобы обратить своих приемных родителей в православие, что и осуществилось. Но ввиду своей непрактичности 2 января 1843 г. он возвратился на Афон с пустыми руками. 23 сентября 1845 г. схимонаху Парфению поручают покинуть Афон, отправиться в Россию «в Сибирскую страну ... в Томскую губернию» для борьбы с расколом и установления православия и более не возвращаться. Но прежде духовник велит ему отправиться в Иерусалим, чтобы поклониться «Живоносному Христову Гробу и прочим св. местам». Тяжело переживая разлуку с Афоном, но следуя предписанию, Парфений прибыл в Иерусалим 30 октября, где прожил около шести месяцев. Затем возвращается на Афон и через полгода, 23 ноября 1846 г., отправляется в Константинополь. Здесь Парфений получает от Оттоманской Порты открытый фирман на право ехать в Россию и 18 марта 1847 г. морем отправляется в Молдавию, а затем 28 мая 1847 г. в Россию.

11 сентября 1847 г. схимонах Парфений прибыл в Томск, где познакомился с епископом Томским и Енисейским Афанасием (Соколовым). Именно преосвященный старец

<sup>2</sup> В цитатах здесь и далее сохранена орфография оригинала.

Афанасий «понудил ... описать многолетнее ... странствие и путешествие» [там же, ч. I, 1] и благословил Парфения на написание книги. В 1855 г. увидело свет главное произведение Парфения – «Сказание о странствии и путешествии...», изданное при участии и под присмотром святителя Филарета (Дроздова), митрополита Московского. Путешествие о подвижнических паломнических странствиях по святым местам за границей сразу получило высокую оценку современников (см. ниже), и в 1856 г. последовало второе исправленное издание книги.

Только в 1870-1871 гг. осуществилось давнее желание Парфения вновь побывать на святой горе Афонской и в Иерусалиме. В Россию он вернулся 31 мая 1871 г. Заместитель директора «фонда Возрождение Николо-Берлюковского монастыря», директор монастырского церковно-исторического музея Александр Панин сообщает: «Согласно большинству троицких документов, игумен Парфений на 73 году жизни покинул земной мир 17 мая 1878 года, ... похоронен 19-го числа» в Троице-Сергиевой лавре на Смоленском кладбище [Панин, www]. Покойный игумен оставил после себя неизданный пятый том «Сказаний» о своих странствованиях, заключающий в себе автобиографию, заканчивающуюся 26 июня 1854 г. (до начала его трудов на Московской земле) словами о намерении описать в шестой части все последующее его странствие [Автобиография..., www], но не успел осуществить задуманное.

Архимандрит Никон (Рождественский) писал о Парфении, что это «был цельный русский человек: прямодушный, неспособный к тем сделкам с совестью, к каким нередко прибегает рационалист-европеец в вопросах веры и христианской нравственности. Он вырос вне всяких европейских влияний, не учился ни в каких школах и всем своим духовным настроением и литературным развитием обязан не школе, не науке, а той церковности воспитания, которая составляет отличительную черту истинно русского человека» [цит. по: В Москве..., www].

У российских читателей книга получила восторженные отзывы, хотя Парфений указывал, что у него не было серьезных амбиций при описании своих путевых впечатлений, что «не учен внешней премудрости, груб есмь и невежда словом» [Сказание..., 1856, ч. I, IV], но это одна из традиционных преамбул, присущих всем хождениям. Если наш автор имел в виду, что не учился в школе и ему неведома так называемая мирская литература, заботившаяся о красоте слога и т. п., тогда его слова соответствуют действительности. Но в другом случае отец Парфений лукавит, ибо именно в доме томского архиепископа он занимался делами книжными: «Собрал я, – пишет автор, – воедино из разных книг слова и беседы разных святых отцов на Господские и Богородичные праздники, на русском языке, всего более осьмидесяти, в двух книгах, и назвал сие собрание Торжественник... Еще составил книгу, в трех частях, в которой собраны повествования о разных особенно замечательных вещах и случаях, мною виденных и слышанных». Пользовался он и библиотекой преосвященного Афанасия, большого книголюба и просвещенного человека своего времени. В библиотеке были книги на греческом, латинском, сирийском, еврейском, немецком, французском, английском, русском и славянском языках. Все это книжное богатство Парфений читал

и изучал с помощью Афанасия, свободно владевшего несколькими языками. Занимались духовные друзья и историей, философией, географией, астрономией.

Опасения автора «Сказания» приобрести «маловременную славу» оказались реально-стью сразу после первой публикации книги. В 1855-1860 гг. в различных периодических изданиях были опубликованы пять статей, посвященных Парфению и его сочинению. Высокий талант отца Парфения отмечали выдающиеся умы того времени: С.М. Соловьев, Н.П. Гиляров-Платонов, А.А. Григорьев, И.С. Тургенев, М.П. Погодин, М.Е. Салтыков-Щедрин [Панин, www]. А.В. Дружинин писал об авторе «Сказания»: «Или я жестоко ошибаюсь, или на Руси мы еще не видали такого высокого таланта со времен Гоголя» [Из письма..., 1930, 215].

Отдавая дань уважения выдающемуся паломнику, духовному писателю и публицисту XIX в. схиигумену Парфению (Агееву), начиная с 2008 г. в Паломническом центре Московского патриархата проводятся церковно-научные конференции, устраиваются выставки фотографий, посвященные Парфению [Церковно-научная..., www; Зайцева, www] и святой горе Афонской.

Таким образом мы подошли к следующей части нашего исследования, посвященного уникальному литературному произведению XIX в. – книге «Сказание о странствии и путешествии...» инока Парфения в четырех частях (1855 г.), переизданной в 1856 г.

### **Ислам и турки-османы в изображении Парфения**

Основным источником для нас служит второе исправленное издание «Сказания» [Сказание..., 1856]. Книга представляет интерес тем, что значительная часть пути Парфения на Афон пролегла через Балканский полуостров – по территории Румынии, Македонии и через болгарские земли, завоеванные турками. В интересующем нас аспекте данный источник ещё не привлекал внимание исследователей. В его книге описано путешествие «по-суху чрез Европейскую Турцию во св. Афонскую Гору и проживание ... на Афоне до путешествия оттуда в Россию». Однако отдельные интересующие нас материалы и сюжеты имеются и в остальных трех частях книги. В «Предисловии» своего труда Парфений указывает: «А о чем в Сказании моем по ряду не упомянул по забвению или по другим причинам, а после рассудил упомянуть, то поместил в прибавлениях и дополнениях» [Сказание..., 1856, ч. I, III]. Автор извещает читателя, что «написал же все сие без пристрастия, по совести, где сам ходил своими ногами, и что видел собственными своими очами, или что слышал от людей, всякого вероятия достойных и свидетельствованных» [там же, IV].

Приступая к анализу путешествия Парфения, прежде нужно еще раз подчеркнуть, что автор книги принадлежал к духовному сословию, в ее основе лежит утверждение истины православной церкви, а мировоззрение автора основывается на Священном Писании, предании и святоотеческой традиции. Специфику религиозного восприятия автора и все,

что связано с православным вероучением и церковью, мы не затрагиваем – это отдельный вопрос. В произведении Парфения прежде всего нас интересует турецко-болгарская и сопутствующая ей христианско-исламская информация, окрашенная, разумеется, конфессиональными и политическими симпатиями и антипатиями автора, рисующая стереотипные образы болгар и турок.

К.-Я. Козак обращает внимание на то, что, «несмотря на различную степень достоверности текстов, всем запискам о других цивилизациях и культурах, даже если некоторые из них написаны на основе длительного пребывания в стране, присущ один (необходимо ограниченный) хронотоп. Око автора – как своеобразное «око» камеры – имеет свои ограничения: с точки зрения феноменологии оно может видеть и фиксировать лишь явления определенного момента или определенного времени», что ни на йоту не умаляет значения путевых очерков [Козак, 2014, 197].

Следующий важный момент заключается в том, что именно на основе инокультурных стереотипов возникают так называемые образы, которые отличаются от стереотипов полнотой, большей гибкостью, меньшей эмоциональной составляющей; они включают в себя, как правило, личный опыт и возникают в индивидуальном порядке, а не передаются готовыми, как стереотипы [Голубев, Поршнева, 2012, 9]. Образ «другого» как сложная, синтетическая категория являет собой динамическую систему представлений и мнений, обладающую как стереотипными, так и дифференцированными чертами, как рациональными, так и эмоциональными компонентами.

Отправляясь на Афон, Парфений узнает, что паломникам надо «платить туркам великия дани, и с каждого человека платить харач. А ежели идти посуху, то есть великия горы, и в них множество разбойников-арнаутов...» [Сказание..., 1856, ч. II, 9-10]. Информация эта нашла подтверждение уже в ходе путешествия.

Будучи глубоко набожным христианином, Парфений, разумеется, все отрицательные черты турок связывал с их религией – исламом, историю возникновения и распространения которого излагает в духе своего вероисповедания и времени. Судя по всему, он не был знаком с содержанием Корана, поэтому в его интерпретации Христос посрамил своего врага дьявола, и тот «со стыдом бежал на юг, в дикую пустыню; и там скитавшись по горам и утесам, как побежденный воин, нашел одного пастуха, именем Магомета, и избрал его себе жилищем и удобным своим сосудом, и вселился в него, ... а потом и начал им действовать, что хотел, и дикие народы начали его почитать, как пророка. Магомет, по внушению дьявола, на прелесть и погибель человеков, придумал новый закон, потворствующий человеческим страстям, и обольстил многие дикие народы кочующие, и начал мечем распространять свой скверный закон» [там же, ч. I, 153-154].

Для Парфения тюрки и турки неразделимы – они слиты в образе турок, которых ислам «прельстил в свой закон», как и «турецкого князя, или Султана. И они устремились на Святую Христову Церковь и на ея чад, ... и не хотящих принять их закона мечем посекали;

... все христианские церкви и монастыри лютый змей, турок, разорял и разрушал, а многия в свои поганые мечети превращал» [там же, 154]. Переходя к временам роста могущества Османской империи, где ислам стал не просто государственной религией, но и системообразующей осью, вокруг которой концентрировалась жизнь общества, Парфений сообщает, что потом турок «сей лютый змей» завоевал «греческия страны и острова, и нещадно проливал кровь христианскую, и пожинал род христианский, как незрелую пшеницу. Потом перенесся и в Европу, и повсюду церкви христианския разорял, а инья в свои мечети превращал, и повсюду в церквах Божиих поставлял мерзость запустения». Однако «Церковь Христову не преодолел и не истребил. Она и до-ныне пребывает неодолима; аще и в неволе турецкой пребывает, но светится правою верою, и сияет древним благочестием. ... и христианскаго устремился и народа мало что убавилось, а хотя поганые магометане некоторых и истребили, но за то препроводили их в вечную блаженную жизнь. И так посрамился враг диавол с своими слугами» [там же, 155].

На Востоке, пишет автор, и «в Константинополе, в Сирии и в Египте, и по всей Греции возобладали безбожные и поганые магометане, и превратили древние христианские церкви в свои турецкие мечети; и в них перестала совершаться богоугодная служба, и приноситься бескровная жертва, ... и стала мерзость запустения на месте святом. ... Впрочем, до-конца в градах и в селах и в монастырях богоугодная служба совершаться, равно и Тело и Кровь Христова приноситься не перестали (т. е. обряд причащения вершился под обеими видами. – С. М.); но христиане построили другие малые церкви, в которых ежедневно совершают богоугодную службу...» [там же, 142-143].

В тексте «Сказания» образ турка все время рисуется одной черной краской с постоянным негативным рефреном: «злая рука турецкая», «турецкие злодеяния в отношении церквей и людей», христиане начали строить новую большую каменную церковь, но «турки не дают завершить. Вот что делает злая рука турецкая!» и т. п. Тогда как в одном только «татарском граде Базар-Чук (Татар Пазарджик, сегодня г. Пазарджик. – Е. Д.)<sup>3</sup> тридцать турецких мечетей» [там же, ч. II, 37-38, 43, 46-48, 55-56 и др.].

Единственное светлое пятно (островок) – «то чудо, что более четырех сот лет Афонская Гора находится под тяжким игом турецким, что по всей Турции, по селам и по градам, все церкви и монастыри разорены, а хотя и есть вновь выстроенные, но и то без куполов и без крестов, без колоколов и без звонов, наподобие домов; но здесь (на Афоне. – С. М.) видим не так, а в полном христианском благолепии» [там же, 85].

Парфений сообщает, что в апреле 1841 г. одному турку в Константинополе ночью явился святой Николай. По его совету, а потом и под угрозой турок стал копать в том месте, где, как сказал святой, находилась его икона и должен был забить источник. К ужасу турка, стала появляться вода. Пошел он к султану и сказал: «Светлейший Султан! Руби мою голову: ибо

3 Благодарю доцента, доктора Е.Д. Дросневу (Софийский ун-т, Болгария) за консультацию в уточнении современных названий населенных пунктов.

буду чужую веру хвалить». Султан вместе с патриархом прибыл на место и приказал копать, «и вдруг бросилась вода, и икона вышла с водой». Султан приказал привести больного, которого напоили этой водой и обмыли, и тот «сделался здоров». И семь дней «творились многия чудеса». Тогда «взбунтовались великие духовные турецкие: ... пошли к Султану, и с гневом сказали: «когда ты хочешь быть христианином, то принимай христианскую веру, а на обе стороны не хромай. ... ты должен это прекратить, а то сам ответишь». Испугавшись, султан «послал тот же час войско, и всех со двора выгнали, воду засыпали. А икону неизвестно куда дели; хозяина из дому вывели, и дом запечатали, и поставили у ворот двоих часовых» [там же, ч. III, 27-29].

Интерес представляет и сюжет, связанный с мечетью, построенной султаном более столетия назад, «но турки в нее Богу молиться не ходят, и ею гнушаются, называя ее поганою; потому что который Султан ее строил, поверовал во Христа». Опуская подробности, сообщим, что султан задался вопросом: «Что есть вера христианская. И что есть вера магометанская? Кто был Христос, и кто был Магомет?». Призвал султан «великих муфтиев, ... дервишей и муллов, и всех старших пашей» и потребовал ответа на свои вопросы. Они отвечали: «... когда Бог увидал, что Иисуса народы не послушали, и закон Его не могли принять, потому что он очень строг и тяжек; то Бог послал другаго великаго пророка, Магомета, предать народам закон полегче». На вопрос султана: «А кто на втором суде будет судить род человеческий?» – они отвечали: «Великий Пророк Иисус Христос». Султан спросил: «А Магомет что будет делать?» Они отвечали: «Бог Магомету с его магометанами даст особое место, где он будет покоиться. ... а Иисус Христос ... будет судить ... весь прочий мир и Своих христиан». На вопрос султана: «За что же Он будет судить Своих христиан, когда они в Него веруют?» – они отвечали: «За то, что они Его почитают равна Богу, и Сыном Божиим именуют». Султан удивился: «Только за это? ... Это что-то несправедливо. ... Он за то их будет мучить; а мы Его ненавидим и гоним, а Он нас помилует, – это совсем не приходится. ... ступайте, и подумайте хорошенько; и дайте мне ответ» через три дня. По прошествии указанного срока приближенные дали тот же ответ, что и прежде. Тогда султан заявил: «А когда так, что Судия будет один Иисус Христос, то Он Своих христиан никогда не осудит; потому что они в Него веруют, и Его любят и почитают, и Его волю исполняют. А Он осудит тех, которые Ему не веруют, и Его повелений не исполняют ... тех воистину уже предаст вечному мучению». После этого султан встал и объявил: «Теперь вы, как знаете; а я верую Тому, Кто судить будет, то-есть, в Иисуса Христа». Тогда турки «все взбесились, вскочили и бросились на него, и убили его. И так он крестился своею кровию, и принял венец мученический за великаго Судию, Иисуса Христа. И теперь в сию мечеть турки не ходят» [там же, ч. III, 30-33].

В официальной истории Османской империи подобные казусы неизвестны. Однако различные версии диспутов на тему: чей бог сильнее, чья вера/религия более правильная, какую из них следует принять и т. п. – уже задолго до Парфения кочевали с завидным

постоянством по страницам средневековых рукописей и хождений предыдущих паломников и летописцев.

К изложенному выше сюжету примыкает реальная история, связанная с султаном Махмудом, скончавшимся в 1839 г. Священник, сопровождавший Парфения в Константинополе (паломнику не нравится новое название города – Стамбул), рассказал, что после Русско-турецкой войны 1828 г. султан «сделался добр и милостив для христиан... Христиане на него смотрели, как на отца; турки же его ненавидели, и называли неверным и христианином. ... И много он переменял турецких обычаев. И смерть его, говорят, была насильственная...» [там же, 34].

Для России истоки данной информации священника свежи и связаны с египетским кризисом 1831-1833 гг. Император Николай I активно поддержал султана Махмуда II против взбунтовавшегося египетского паши Мехмеда (Мегмет, Мухаммед, Муххамед)-Али, заключив оборонительный русско-турецкий союз, вошедший в историю как Ункляр-Искелесийский договор 1833 года. В ноябре 1832 г. генерал Н.Н. Муравьев-Карский был направлен императором в Константинополь и Александрию для оказания дипломатической помощи турецкому султану в период обострения отношений между Турцией и египетским Мехмед-Али-пашой.

Примечательно сообщение Муравьева, направляемого для улаживания египетско-турецкого конфликта, о подозрении императора, что, исходя из остроты ситуации, «султан склонен к принятию, в случае крайности, христианской веры», о чем государь предупредил генерала на тот случай, если он в разговорах с султаном услышит или заметит что-либо подобное. «Наконец если б он (султан. – С. М.) был изгнан из своего царства, то он найдет у Меня приют», – заключил Николай I. Муравьев отмечает: «По возвращении моем из Турции, я заметил, что Государь изменил свой образ мыслей на сей счет; обращение султана в христианство казалось Ему делом несбыточным и даже недоступным». Попутно заметим, что Махмуд II, султан-реформатор, действительно воспринимался турками как «султан-гяур», то есть султан-неверный [Муртузалиев, 2014, 268, 282-283].

### **Жизнедеятельность болгарского народа**

Совершенно иначе паломник рисует образ единоверных ему болгар-христиан, о которых, благословляя паломническое путешествие Парфения на Афон, отец Иоанн Пустынник сказал: «... вас хлебом Болгары пропитают» [Сказание..., 1856, ч. II, 12, 33-36].

Добравшись до Балкан, Паисий сообщает о турецких злодеяниях в отношении церквей и людей (см. выше). В городе Мачин (совр. Румыния. – Е. Д.), объясняя дорогу на Афон, горожане сообщили ему, что «от Рушука (сегодня г. Русе, Болгария. – Е. Д.) пойдут болгары, тоже ваш язык, почти до самой Святой Горы. А там немного греками пойдете» [там же, 39]. Паломник отмечает, что в городе Туртукай (г. Тутракан, Болгария. – Е. Д.) и во многих

других населенных пунктах болгары зазывали и приводили путников к себе домой, давали другую одежду, мыли им ноги, кормили и предоставляли ночлег. А утром возвращали их одежду, уже «вымыту и высушену», починенные сандалии и объяснили дальнейший путь следования [там же, 48-49].

Большой интерес представляют емкие и пространные наблюдения паломника, касающиеся различных аспектов жизнедеятельности болгар. Приходя в населенные пункты, паломники должны были отмечаться у турецких властей. В городе Рушук путникам подписали паспорта, а христиане «сказали ..., что до св. Горы Афонской от Рушука» восемнадцать дней «ходу и переписали нам все села». Выйдя «из града», путешественники «поворотили от Дуная влево, во-внутрь Болгарии, и шли три дня всё болгарами, всё по горам. На четвертый день ... приблизились к столичному болгарскому граду Тернову» (г. Велико Търново, Болгария. – *Е. Д.*). Миновав город, путники «шли чрез болгарские села, великия, подобные градам», которые, по утверждению Парфения, насчитывали «тысячи по три и по две домов, постройка каменная; церкви великия каменные, только без крестов и без куполов, внутри много украшены иконами и паникадилами, и множеством лампад; кругом церквей ограды каменные высокия, наподобие монастырских, не так как на Дунае». К удивлению автора, «села их не разорены, и народ богатый, аще и в неволе живут, аще и тяжкое иго турецкое носят, аще и более стеснены и отягощены игом турецким, нежели греки: ибо греки имеют у себя защиту – духовное начальство: Патриарха, Митрополитов, архиепископов и Епископов». Тогда как «бедные болгары не только отягощены от тяжкого ига турецкаго, но и от греков страдают не много меньше». Объясняется это тем, что «в градах, где есть Архиереи, которые бывают из греков, не позволяют болгарам по-славянски ни петь, ни читать, ни детей учить: впрочем, – замечает автор, – в селах не смотрят на Архиереев, но по-славянски по российским книгам поют и читают. Болгарское наречие ближе к славянскому, нежели к великороссийскому».

Паломник особо подчеркивает: «Болгарский народ всякой похвалы и чести достоин: страннoлюбив и милостив, много усерден ко св. Церкви, много любит благолепие храмов Божиих, и весьма усерден ко св. местам – ко св. Горе Афонской и ко св. граду Иерусалиму, так что превосходит все роды христианские, как то: греков, сириан, грузинов, сербов, влахов, молдаван и даже русских. И никакого роду больше не бывает на поклонении, как болгаров, и никакие роды не приносят столько пожертвований, как болгары. И столь усердны ко иноческому чину, что принять инока в дом почитают за счастье; и никакого роду больше не поступает в монашество, как болгаров. Афонская Гора наполнена болгарами; и по всей Болгарии множество монастырей, наполнены все монахами из болгар». Это производит особенно сильное впечатление на Парфения, который восклицает: «Воистину, благая страна болгарская, и блажен в ней народ живущий!» [там же, 50-51].

Паломник констатирует: «Болгары весьма трудолюбивы, так что возделаны у них все земли: хлебопашество, садоводство и даже шелководство у них процветают. Народ

торговый, обходительный и ласковый; и много имеет Расположения к России, потому что одного племени и языка и обычаев. Много их смирило и отяготило турецкое иго; а если бы этот род был свободный, еще бы был он превосходнее». Описывая вероисповедальные аспекты жизни болгар, автор сообщает: «У церквей их звонов не имеется; по городам и в доску не ударяют, а церкви всегда полны людей. В церкви чинно стоят, подобно монахам; а жен в церкви ни одной не видать: жены все стоят на хорах; а где хора нет, там левая страна огорожена решеткой, и жены стоят там благочинно. Этот благой обычай наблюдается и по всей Греции, от Константинополя и до самого Иерусалима. Болгарские жены покрывают главы по древнему российскому обычаю».

«Оставив град Тернов в левой руке», паломники два дня шли «через частыя села; ночевали и обедали у страннoлюбивых людей и у их христoлюбивых пастырей. Когда ... проходили по улицам, то не только не просили себе пищи, но почти из каждого дому выходили жены, и останавливали нас, и спрашивали: «Куда идем?». Узнав, просили помянуть их в молитвах на Афоне «и все награждали, – хлебом, сыром, полотном. И просили нас, чтобы мы не пили воды, дабы не повредили здравие, и наливали наши подорожные тыквыцы вином» [там же, 51-52].

На шестой день «ходу от Дуная, пришли ... в великое село Габрово (ныне г. Габрово, Болгария. – *Е. Д.*), подобное великому граду», имеющее «семь базаров при одной церкви. На башне бьют колокольные часы на все село, чему мы много удивлялись; климат весьма холодный; садов виноградных и других нет». Выйдя из города, «начали подниматься на главный и великий Балкан» и взошли на самый верх хребта. Парфений замечает, что прежде это место было «почти непроходимо: с великим трудом переходили пешие и верховые; а ныне без всякого труда ездят на колесах. Русские воины все расчистили и разработали во время войны 1828 года, и перевезли тогда всю военную артиллерию. Бог велел и нам перейти по этому пути». Достигнув села Шипки (с 1977 г. город Шипка, Болгария. – *Е. Д.*), путники переночевали у «христoлюбца» и утром пошли в церковь, т. к. был праздник святого мученика Димитрия. «Чин и порядок в церкви монастырский, как и в прежних селах; читают по русским книгам, поют напевом болгарским». Парфений отмечает: «Много в этом Шипкове селе делают розоваго масла: кругом села много насаждено розы, т. е. шиповнику, потому и названо село Шипкой». Весь день путники шли мимо чистых и ровных полей, частых сел, садов болгарских и турецких. Прошли три села турецких, «а христианского ни одного. К вечеру пришли в великое болгарское село Калофер (современный г. Калофер, Болгария. – *Е. Д.*), где приняли нас с любовию, и упокоили пищею и питием. Сие село Калофер, славное по всей Болгарии, велико и многолюдно, подобно великому граду; и богатое в нем купечество, имеют торговлю с Европою; множество в нем разных фабрик и заводов, и много из него выходит шелку и снурков, и работают все водой». Паломник объясняет это так: «Посреди села протекает порядочная речка, которая каналами разведена по всему селу, в каждый почти дом, и в каждом почти дому фабрика. Водой прядут, и ткут, и плетут, чему

мы много удивлялись. Много в нем церквей, и два монастыря: по край села стоит монастырь женский, славный по всей Турции, и много богат, более тысячи монахинь. А мужской стоит в горах, в пустыне. Во всех церквях и монастырях читают по российским книгам, поют напевом болгарским. И весьма много нас просили христороубцы, чтобы мы у них погостили хотя неделю, что они весьма русских любят, и никогда руссаго не видали во своем селе, и чтобы сходили в их монастыри, и собрали милостыню». Но опасаясь, «чтобы не захватила ... зима: ибо время было поздно, уже 26 Октября», утром путники попрощались и опять «шли ровными полями, чрез болгарския и турецкия села, ночевали и обедали у болгаров. В левой руке, недалеко, в двадцати верстах, остался древний град Филибе, Филиппополь...» [там же, 53-55]. Тем самым Парфений лишил нас и описания Пловдива.

Потом путники «пришли во град Базар-Чук – татарский», где местные «болгары сказали, что внутри града церкви нет» и провели путников через весь город до церкви «на поле». Утром «пошли в церковь, и слушали утреню, без расходу и Литургию. Всю утреню читали и пели по-гречески. ... христиане все болгары, ничего не понимают по-гречески». «Град весьма велик; тридцать турецких мечетей. Большая половина града христиане; церковь одна, и та из града изгнана, стоит едина в пустыне, поругана и оборвана...». Сюда приходит не одна тысяча христиан, но «церковь столь мала, что едва ли вместит сто человек. В ней только почти алтарь и клироса; люди стоят почти под открытым небом, внутри ограды. Хотя и застроили христиане новую каменную церковь, столь великую, что будет семь престолов в ряд, и сделали уже выше окон, и на нее любуются и радуются; но турки не дают завершить. ... При этой церкви живут двадцать пять священников и пятнадцать диаконов, и Епископ...» [там же, 56-57].

О селе Быстрица (вероятно, нынешнее село Бистрец. – *Е. Д.*) Парфений сообщает, что оно, «подобное граду; стоит под самым Балканом; и христороубцы болгары приняли нас, и упокоили пищею и питанием. В селе ... две церкви великия каменные: в одной читают по-славянски по российским книгам, а в другой по-гречески; а жители все болгары. В этом селе была чума, но мы не знали, и нам уже после сказали в другом селе; нас Господь помиловал» [там же].

Путники удивляются тому, «что страна сия во всем подобна России. Уже кончилась Фракия, началась Македония. К вечеру пришли в село Батак» (современный г. Батак, Болгария. – *Е. Д.*), где «принял ... священник в свой дом, и упокоил нас с любовию, и расспрашивал нас о разных обстоятельствах, а более о России и о российском благочестии». Потом священник сказал, что не отпустит до тех пор, пока не попадутся попутчики, т. к. «путь весьма опасный: все леса и горы, и пустыня дикая, наполненная разбойниками арнаутами...» [там же, 58].

Утром паломники ходили в церковь, которая «великая каменная, обнесена кругом каменной высокой оградой; внутри иконостас прекрасный, и много икон самой высокой греческой работы, всякой похвалы достойной, так что мало я таких видал во всем моем

странствии; писаны одним монахом святогорским; книг весь круг церковный московской печати, и порядочная ризница, и много лампад, и пять паникадил хрустальных». Парфений замечает, что в селе «всего триста домов: все деревянные, срубленные из бревен и на моху, покрыты тесом и драницами, много и двухэтажных; не можно и подумать, что село болгарское, но совершенно великороссийское. Садов никаких нет, по причине холодного климата». Хлеб только ячменный, т. к. другой хлеб не родится.

Автор сообщает, что от села Батак «не далеко в виду еще другое болгарское село: прежде были христиане, но турки их обусурманили (обратили в ислам. – С. М.), за что много об них сожалеют христиане; а говорят и до-ныне по-болгарски» [там же, 58-59].

В горах паломники повстречали «обоз турков с товарами, все вооруженные, и нас остановили, и начали спрашивать по-болгарски: откуда и куда идем? ... Они спросили: «Как вы не боитесь в сей дикой пустыне идти двое без всякого оружия? Здесь много разбойников. Нас сто человек с оружием, да и то боимся». А мы им ответили: «Вы надежду имеете на оружие, а мы на Бог». Турки покачали головами, на том и разошлись. Верст через пять «вышли к нам на дорогу четыре человека вооруженные ружьями, саблями, с пистолетами и с кинжалами; очи их наполнены крови; остановили нас, и начали нам говорить по-турецки». Выяснив, что путники знают только по-молдавски и по-болгарски, разговор продолжили на болгарском языке. Расставаясь, разбойники дали «нам по одному леву, т. е. по двадцати коп., и сказали: «За наше здравие на хану (или на постоялом дворе) выпейте вина, а про нас не говорите, что видели». ... На следующий день путники «прошли два села: сёла – болгарския, а веру держат турецкую, и говорят по-болгарски; ибо потурчены неволею. И уже поздно вечером пришли в болгарское христианское село Петрелич (? – Е. Д.)». Парфений упоминает, что в полутора днях ходу находится «великий монастырь, Лавра преподобного отца Иоанна Рыльского, где он спасался. Там и до-днесь почивают нетленные его мощи на вскрытии. Братии – более трех сот монахов, все чистые болгары. Службу церковную читают и поют по русским книгам; монастырь весьма богат, но не общежительный. Нам хотелось в нем побывать, но нам отсоветовали», т. к. из-за трудности пути и без провожатого можно не найти. Описывая дальнейший путь, Парфений отмечает: «Страна сия благая, ...вся возделана хлебопашеством и виноградными садами, и частыя сёла болгарския христианския, изредка есть и турецкия» [там же, 60-62].

Когда паломники достигли монастыря святого Иоанна Предтечи, повели их «в библиотеку, и показали ... множество кожаных и бумажных рукописных славянских книг, более тысячи; лежат без всякого бережения, о чем много мы соболезновали и сожалели; уже многия повредились». На вопрос о причине такого небрежения им ответили: «А на что эти книги нам? Читать мы их не знаем. Хотя и все братия – болгары, но читать по-славянски ни один не разумеет; потому что мы все из Македонии. А у нас по всей Македонии, по градам и по селам, нигде не читают по-болгарски, а везде по-гречески. Хотя и все – болгары живут, хотя и ничего по-гречески не понимают, ни миряне, ни священники, но так заведено издревле, и уже привыкли: потому что с

юности учимся читать и петь по-гречески. А сия библиотека жертвована болгарскими и сербскими царями. Тогда по всей Фракии и Македонии читали и пели по-болгарски, а ныне только в селе Патаке и в монастыре Преп. Иоанна Рыльского» [там же, 67].

Приближаясь к Афону, паломники старались избегать турецких застав, т. к. им сказали, что турки берут «за бороды: на двух по двадцати пяти левов с человека, т. е. по пяти рублей с бороды» и прочие поборы – «всего надобно нам двоим отдать сто двадцать пять левов, или двадцать пять рублей». Парфений сообщает, что таких денег они не имели, «да и напрасно поганым туркам отдать не хочется». Поэтому, не зная дороги, несколько дней блуждали «по горам и по лесам», пока достигли заветной цели – святой горы Афонской [там же, 70-78].

Далее в «Сказании» речь идет уже о периоде пребывания Парфения на Афоне. Здесь он так же отмечает христороубие болгар, порядки афонитов, описывает церкви и монастыри, излагает историю Русского Свято-Пантелеимонова монастыря и Святой горы, особый статус Афона в Османской империи<sup>4</sup> и т. д., но это уже тема для другой статьи.

### Заключение

В рамках краткого анализа поднятой темы я попытался лишь очертить небольшой круг вопросов, заслуживающих более детального исследования рассматриваемого памятника, вошедшего в сокровищницу русской культуры XIX в.

Для «Сказания» паломника, как и для литературы путешествий, характерна индивидуальность стиля и субъективность взгляда, т. к. объективная реальность воспринимается через призму наблюдателя; у схиигумена Парфения (Агеева) – через призму православной оптики. В результате текст путешествия гораздо больше говорит о самом авторе, о его мире, чем о чем-либо другом [Hulme, 2002, 88].

Изучение образа «другого/иного» требует учета такого фактора, как конфессиональный изоляционизм, который Парфений испытывал к инаковерующим туркам, подкрепленный реалиями их действий в отношении завоеванных христианских народов. Постоянное противопоставление ислама христианству, берущее свое начало с периода раннего Средневековья, укрепилось в массовом сознании и дошло до XIX в., не претерпев особых изменений. Неприязненное восприятие турок в данном случае неизбежно должно было привести к созданию негативного образа. Говоря о подобных явлениях, Л.З. Копелев отмечал, что от предрассудков, связанных с образом врага, «человечество страдает с самого начала своего существования. И все еще не может исцелиться» [Копелев, 1994, 25].

Думается, в ходе дальнейшего исследования «Сказания» схиигумена Парфения в сочетании с другими путевыми записками и иными источниками появится возможность глубже

4 Из-за осложнения современных отношений между Грецией и Турцией и Россией возникает прямая угроза Афону, и в частности расположенному здесь Русскому монастырю, который в случае обострения военного противостояния может оказаться на самом «острие ножа». URL: <http://afonit.info/novosti/novosti-afona/turtsiya-ob-yavila-afon-i-drugie-rajony-egejskogo-morya-territoriej-svoikh-voennykh-uchenij>

изучить проблемы формирования и бытования у россиян общих представлений о турках (как и о других народах): инокультурные образы «другого», представителей иной культуры, являющихся составной частью картины внешнего мира с позиций историко-имагологического подхода. С.К. Милославская предлагает русский вариант наименования имагологии – «образоведение» [Милославская, 2008, 29].

Подводя итоги, следует отметить, что русское паломническое движение имело большое религиозно-культурное значение для развития взаимоотношений России с Османской империей и другими странами Востока. Хотя произведения паломников первой половины XIX в. во многом опирались на традиции древнерусской литературы, сочинение Парфения, преодолевшее древнюю традицию «хождений», не вписывается ни в одну из известных литературоведению жанровых форм.

Впечатления паломника от увиденного очень контрастны. Ислам постоянно противопоставляется христианству в терминах «верные» / «неверные». В «Сказании» прослеживаются две основные линии.

Первая – это болгары. Парфений положительно оценивает такие их черты, как гостеприимство, открытость, душевность, доброжелательность, восхищается преданностью болгар православному вероисповеданию и христоролием, трудолюбием, стойкостью в сохранении своего языка и веры. В этом Парфений неоднократно убеждается в ходе знакомства с образом жизни болгар, их конфессиональными достопримечательностями на пути к конечной цели – Афону. Временами находит параллели между русскими и болгарскими, что еще больше укрепляет его симпатию к местным жителям.

Вторая линия – четко обозначен образ «врага», который предстает в лице турок – гонителей православия. Парфений следует стереотипам, которые прочно укрепились в массовом сознании других русских богословов (как и европейцев) и открыто отрицали законность самого пророчества Мухаммада. Явный антагонизм просматривается в отношении не только мусульман, но и католиков, протестантов. Но Парфений не конструирует новых фобий, он лишь воспроизводит устоявшиеся исторические стереотипы: это своего рода клише массового сознания XIX в., с которым паломник ступил на балканскую территорию и своими наблюдениями внес вклад в формирование образов болгар и турок.

## Библиография

1. Автобиография монаха Парфения (бывшего в Молдавии раскольника, затем постриженника русского Пантелеимонова монастыря на Афоне). URL: [http://bookz.ru/authors/parfenii-ageev/avtobiog\\_606/1-avtobiog\\_606.html](http://bookz.ru/authors/parfenii-ageev/avtobiog_606/1-avtobiog_606.html)
2. Агеев П., инок. Автобиография. М.: Индрик, 2015. 430 с.
3. Агеев П., инок. Странствия по Афону и Святой Земле. М.: Индрик, 2008. 271 с.

4. Афон и русская литература XIX века. URL: <http://afonit.info/biblioteka/russkij-afon/afon-i-russkaya-literatura?tmpl=component&print=1&layout=default&page=> (дата обращения: 18.01.2016).
5. Белокреницкий В.Я. Восток в XXI веке – перспективы эволюции и положения в системе международных отношений. URL: <http://www.lvran.ru/publications/228>
6. Бушуева С.В. Паломничество и его особенности в русской истории // Вестник Нижегородского ун-та им. Н.И. Лобачевского. 2008. № 4. С. 127-131.
7. В Москве состоятся I Парфениевские чтения «Инок Парфений (Агеев) и русская духовная культура середины XIX века». URL: <http://pravoslavie.ru/jurnal/30498.htm>
8. Голубев А.В., Поршнева О.С. Образ союзника в сознании российского общества в контексте мировых войн. М.: Новый хронограф, 2012. 392 с.
9. Данциг Б.М. Ближний Восток в русской науке и литературе. М., 1973. 433 с.
10. Елисеев А.В. С русскими паломниками на Святой земле весной 1884 г. СПб., 1885. 80 с.
11. Ерофеев Н.А. Туманный Альбион: Англия и англичане глазами русских. М.: Наука, 1982. 320 с.
12. Зайцева Ю. Чтения «Инок Парфений (Агеев) и русская духовная культура середины XIX века» состоялись в Москве. URL: <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=27887>
13. Из письма Дружинина А.В. к Тургеневу И.С. от 19 сентября 1858 года // Тургенев и круг «Современника»: Неизданные материалы. 1847-1861 годы. М.; Л., 1930. С. 215-218.
14. Каптерев Н.Ф. Характер отношений России к православному Востоку в XVI–XVII вв. М., 1885. 567 с.
15. Козак К.-Я. Ориенталистический взгляд на Россию в словенской путевой литературе // Липатов А.В., Созина Ю.А. (ред.) Россия и русский человек в восприятии славянских народов. М.: Центр книги Рудомино, 2014. С. 192-217.
16. Копелев С.З. Чужие // Гуревич А.Я. (ред.) Одиссей: Человек в истории. Образ «другого» в культуре. М.: Наука, 1994. С. 8-19.
17. Литвинов В.П. Россия и Восток: связующие нити паломничества // Россия и Восток: взаимодействие стран и народов: Труды X Всероссийского съезда востоковедов, посвященного 125-летию со дня рождения выдающегося востоковеда Ахмет-Заки Валиди Тогана. Кн. 1. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2015. С. 185-189.
18. Лотман Ю.М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Избранные статьи. В 3 т. Таллин: Александра, 1992. Т. 1. С. 407-412.
19. Милославская С.К. Русский язык как иностранный в истории становления европейского образа России. М., 2008. 400 с.
20. Муртузалиев С.И. Болгария в тени полумесяца. Изучение истории Болгарии и Османской империи в России (X – первая половина XIX в.). М.: Мамонт, 2013. 404 с.
21. Муртузалиев С.И. Дипломатическая миссия генерала Н.Н. Муравьева в Египет и Турцию // Диалог со временем. Вып. 47. М.: ИВИ РАН, 2014. С. 267-293.

22. Наумкин В.В. Россия и исламский мир // Татарстан. 2007. № 3. С. 8-11.
23. Панин А. Схиигумен Парфений Агеев. Жизнь и труды на благо церкви. URL: [http://old.berluki.ru/old/index-option=com\\_content&task=view&id=266&Itemid=114.php.html](http://old.berluki.ru/old/index-option=com_content&task=view&id=266&Itemid=114.php.html)
24. Перенижко О.А. Этапы и формы культурно-религиозного взаимодействия Палестины и России (XVIII в. – 1917 г.): дис. ... канд. ист. наук. Краснодар, 2003. URL: <http://www.dslib.net/vseobwaja-istoria/jetapy-i-formy-kulturno-religioznogo-vzaimodejstvija-palestiny-i-rossii.html>
25. Полное собрание законов Российской империи. СПб., 1830. Т. 2.
26. Полное собрание законов Российской империи. СПб., 1830. Т. 4.
27. Прокофьев Н.И. Древнерусские хождения XII-XV веков: автореф. дис. ... д-ра филол. наук. М., 1970. 340 с.
28. Пыпин А.А. История русской литературы. СПб., 1907. Т. 2. 552 с.
29. Русский Афон: 1000-летие стояния в молитве. URL: [http://ruskline.ru/monitoring\\_smi/2014/dekabr/25/russkij\\_afon\\_1000letie\\_stoyaniya\\_v\\_molitve](http://ruskline.ru/monitoring_smi/2014/dekabr/25/russkij_afon_1000letie_stoyaniya_v_molitve)
30. Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле постриженника святыя горы Афонския инока Парфения. М.: Тип. А. Сомова, 1856. 2-е изд., доп. В 4 ч.
31. Церковно-научная конференция «Строитель спасения: К 130-летию преставления схиигумена Парфения (Агеева)». URL: [http://www.sedmitza.ru/data/967/998/1234/286\\_287.pdf](http://www.sedmitza.ru/data/967/998/1234/286_287.pdf)
32. Юзефович Т. (ред.) Договоры России с Востоком. СПб., 1869. 326 с.
33. Hulme P. Travelling to Write (1940-2000) // The Cambridge Companion to Travel Writing. Cambridge, 2002. P. 87-104.

**"The pilgrimage of Parthenius the Mount Athos Monk to Russia, Moldavia, Turkey and the Holy Land" by Parthenius the Monk (Ageev) as a primary source for the Bulgarian and Turkish ethnography of the mid-nineteenth century (for the 1000th anniversary of Russian monks on Mount Athos: 1016-2016)**

**Sergei I. Murtuzaliev**

Doctor of History, Professor,

Leading Researcher at

the Institute of World History (the Russian Academy of Sciences),

119334, 32a Leninsky ave., Moscow, Russian Federation;

e-mail: [msihistory2000@yandex.ru](mailto:msihistory2000@yandex.ru)

**Abstract**

In the context of globalization and the interaction between both Christian and Islamic civilizations it is necessary to take into account the cultural diversity and the uniqueness of each civilization to learn them. It leads to the growing interest in comparative studies, in learning the "others" representation in one's own picture of the world based upon the values system of their own civilization; this is a way to maintain the cultural identity of our own society. This article considers "The pilgrimage of Parthenius the Mount Athos Monk to Russia, Moldavia, Turkey and the Holy Land", a document of mid-nineteenth century, as a primary source. The author analyzes the representation of both Bulgarians and Turks who contacted with Parthenius the Monk during his journey to the Mount Athos. Having analyzed the text of Parthenius' "Pilgrimage" and having used the comparative method, the author shows the Parthenius' representation of "others", i.e. Bulgarians and Turks. The genre of "pilgrimage" was quite common in both Russian and European literature. The genre was popular in Russia; it shows the importance of Russian ties with both the Balkans and the Western Asia during that period. Russians then identified themselves as an integral part of Christian civilization. Parthenius' representation of the lands visited is full of contrasts. Parthenius underlines the contrast between Islam and Christianity using such terms as "faithful" and "infidel". There are two main themes in Parthenius' "Pilgrimage". First of all, Parthenius describes Bulgarians as hospitable and hardworking people who do their best to conserve their language and religion. The second theme is the description of "the enemy", i.e. Turks and Muslims who persecuted Eastern Orthodox Christianity. Representing Muslims as enemies Parthenius has reproduced the stereotypes common in the nineteenth century in both Russia and European countries.

**For citation**

Murtuzaliev S.I. (2016) Palomnicheskoe "Skazanie" inoka Parfeniya (Ageeva) i obrazy bolgar i turok serediny XIX v. (k 1000-letiyu russkogo monashestva na Afone: 1016-2016 gg.) ["The pilgrimage of Parthenius the Mount Athos Monk to Russia, Moldavia, Turkey and the Holy Land" by Parthenius the Monk (Ageev) as a primary source for the Bulgarian and Turkish ethnography of the mid-nineteenth century (for the 1000th anniversary of Russian monks on Mount Athos: 1016-2016)]. *"Belye pyatna" rossiiskoi i mirovoi istorii* ["White Spots" of the Russian and World History], 1-2, pp. 27-51.

**Keywords**

Parthenius the Monk (Ageev), a pilgrimage diary, a pilgrimage, Mount Athos in the nineteenth century, representation, Turks, Eastern Orthodox Christianity and Islam, the Ottoman Empire, Christian Bulgarians.

---

## References

1. *Afon i russkaya literatura XIX veka* [The representation of Mount Athos in the nineteenth century Russian literature]. Available at: <http://afonit.info/biblioteka/russkij-afon/afon-i-russkaya-literatura?tmpl=component&print=1&layout=default&page=> [Accessed 18/01/2016].
2. Ageev P., a monk. *Avtobiografiya* [Autobiography]. Moscow: Indrik Publ., 2015.
3. Ageev P., a monk. *Stranstviya po Afonu i Svyatoi Zemle* [The pilgrimages to Mount Athos and the Holy Land]. Moscow: Indrik Publ., 2008.
4. *Avtobiografiya monakha Parfeniya (byvshego v Moldavii raskol'nika, zatem postrizhenika russkogo Panteleimona monastyrya na Afone)* [The Autobiography by Parthenius the Monk who had been an Old Believer in Moldavia and then has become a monk at St. Panteleimon Monastery at Mount Athos]. Available at: [http://bookz.ru/authors/parfenii-ageev/avtobiog\\_606/1-avtobiog\\_606.html](http://bookz.ru/authors/parfenii-ageev/avtobiog_606/1-avtobiog_606.html) [Accessed 13/01/2016].
5. Belokrenitskii V.Ya. *Vostok v XXI veke – perspektivy evolyutsii i polozheniya v sisteme mezh-dunarodnykh otnoshenii* [The Eastern world in the 21st century: the possible ways of development and the role in international affairs]. Available at: <http://www.lvran.ru/publications/228> [Accessed 10/01/2016].
6. Bushueva S.V. (2008) Palomничество i ego osobennosti v russkoi istorii [The phenomenon of pilgrimage in Russian history]. *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta imeni N.I. Lobachevskogo* [The journal of Lobachevsky University (Nizhny Novgorod)], 4, pp. 127-131.
7. Dantsig B.M. (1973) *Blizhnii Vostok v russkoi nauke i literature* [The Middle East representation in Russian fiction and scientific literature]. Moscow.
8. Eliseev A.V. (1885) *S russkimi palomnikami na Svyatoi zemle vesnoi 1884 g.* [Russian pilgrims in the Holy Land in the 1884 spring]. Saint Petersburg.
9. Erofeev N.A. (1982) *Tumannyi Al'bion: Angliya i anglichane glazami russkikh* [Albion: England and English people representation in Russian culture] Moscow: Nauka Publ.
10. Golubev A.V., Porshneva O.S. (2012) *Obraz soyuznika v soznanii rossiiskogo obshchestva v kontekste mirovykh voyn* [The image of Allies (WWI and WWII) in Russian ideology]. Moscow: Novyi khronograf Publ.
11. Hulme P. (2002) Travelling to Write (1940-2000). In: *The Cambridge Companion to Travel Writing*. Cambridge, pp. 87-104.
12. Iz pis'ma Druzhinina A.V. k Turgenevu I.S. ot 19 sentyabrya 1858 goda [Alexander Druzhinin's letter to Ivan Turgenev of September 19, 1858]. In: *Turgenev i krug "Sovremennika": Neizdannye materialy. 1847-1861 gody* [Ivan Turgenev and the authors of *Sovremennik*: unpublished documents, 1847-1861]. Moscow, Leningrad, pp. 215-218.
13. Kapterev N.F. (1885) *Kharakter otnoshenii Rossii k pravoslavnomu Vostoku v XVI–XVII vv.* [Russian ties with the Balkans in 16th-17th centuries]. Moscow.

14. Kopelev S.Z. (1994) Chuzhie [The Strangers]. In: Gurevich A.Ya. (ed.) *Odissei: Chelovek v istorii. Obraz "drugogo" v kul'ture* [Odysseus: the history of a human. The cultural representation of a stranger]. Moscow: Nauka Publ., pp. 8-19.
15. Kozak K.-Ya. (2014) Orientalisticheskii vzglyad na Rossiyu v slovenskoi putevoi literature [The orientalist conception of Russia as shown in Slovenian travel literature]. In: Lipatov A.V., Sozina Yu.A. (ed.) *Rossiya i russkii chelovek v vospriyatii slavyanskikh narodov* [Russia and Russians as represented in Slavic cultures]. Moscow: Tsentr knigi Rudomino Publ., pp. 192-217.
16. Litvinov V.P. (2015) Rossiya i Vostok: svyazuyushchie niti palomnichestva [Russia and the East: the ties of pilgrimage routes]. In: *Rossiya i Vostok: vzaimodeistvie stran i narodov: Trudy X Vserossiiskogo s"ezda vostokovedov, posvyashchennogo 125-letiyu so dnya rozhdeniya vydayushchegosya vostokoveda Akhmet-Zaki Validi Togana* [Russia and the East: the interaction of countries and peoples (The Abstract of the Tenth Oriental Studies Conference to mark the 125th anniversary of Zeki Velidi Togan)]. Book 1. Ufa: The History, Language and Literature Research Institute of the Ufa Research Centre, the Russian Academy of Sciences, pp. 185-189.
17. Lotman Yu.M. (1992) O ponyatii geograficheskogo prostranstva v russkikh srednevekovykh tekstakh [The concept of a geographical area as represented in Russian medieval texts]. In: Lotman Yu.M. *Izbrannye stat'i* [Selected Articles], vol. 1. Tallinn: Aleksandra Publ., pp. 407-412.
18. Miloslavskaya S.K. (2008) *Russkii yazyk kak inostrannyi v istorii stanovleniya evropeiskogo obraza Rossii* [Russian as a foreign language: the perception of Russia in Europe, a historical review]. Moscow.
19. Murtuzaliev S.I. *Bolgariya v teni polumesyatsa. Izuchenie istorii Bolgarii i Osmanskoi imperii v Rossii (X – pervaya polovina XIX v.)* [Bulgaria under the Star and Crescent: Bulgarian and Ottoman history studies in Russia in the 10th - 19th centuries]. Moscow: Mamont Publ.
20. Murtuzaliev S.I. Diplomaticeskaya missiya generala N.N. Murav'eva v Egipet i Turtsiyu [N.N. Muravyov's diplomatic mission to Egypt and Turkey]. In: *Dialog so vremenem* [The dialogue with history], 47. Moscow: the Institute of World history, Russian Academy of Sciences, pp. 267-293.
21. Naumkin V.V. (2007) Rossiya i islamskii mir [Russia and the Muslim world]. *Tatarstan*, 3, pp. 8-11.
22. Panin A. *Skhiigumen Parfenii Ageev. Zhizn' i trudy na blago tserkvi* [Parthenius (Ageev) the Hegumen (Monk). His life in service for the Church]. Available at: [http://old.berluki.ru/old/index-option=com\\_content&task=view&id=266&Itemid=114.php.html](http://old.berluki.ru/old/index-option=com_content&task=view&id=266&Itemid=114.php.html) [Accessed 18/01/2016].
23. Perenizhko O.A. (2003) *Etapy i formy kul'turno-religioznogo vzaimodeistviya Palestiny i Rossii (XVIII v. – 1917 g.). Doct. Diss. abstract* [The history and forms of cultural and religious interaction between Palestine and Russia since the 18th century till 1917. Doct. Diss. abstract].

- Krasnodar. Available at: <http://www.dslib.net/vseobwaja-istoria/jetapy-i-formy-kulturno-religioznogo-vzaimodejstvija-palestiny-i-rossii.html> [Accessed 11/01/2016].
24. *Polnoe sobranie zakonov Rossiiskoi imperii* [The Compendium of the laws of the Russian Empire], vol. 2. Saint Petersburg, 1830.
  25. *Polnoe sobranie zakonov Rossiiskoi imperii* [The Compendium of the laws of the Russian Empire], vol. 4. Saint Petersburg, 1830.
  26. Prokofev N.I. (1970) *Drevnerusskie khozhdeniya XII-XV vekov. Doct. Diss. abstract* [Medieval Russian travel diaries of the 12th - 15th centuries. Doct. Diss. abstract]. Moscow.
  27. Pypin A.A. (1907) *Istoriya russkoi literatury* [The history of Russian literature], vol. 2. Saint Petersburg.
  28. *Russkii Afon: 1000-letie stoyaniya v molitve* [Russians at Mount Athos: 1000 years of the interaction] Available at: [http://ruskline.ru/monitoring\\_smi/2014/dekabr/25/russkij\\_afon\\_1000letie\\_stoyaniya\\_v\\_molitve](http://ruskline.ru/monitoring_smi/2014/dekabr/25/russkij_afon_1000letie_stoyaniya_v_molitve) [Accessed 11/01/2016].
  29. *Skazanie o stranstvii i puteshestvii po Rossii, Moldavii, Turtsii i Svyatoi Zemle postrizhenika svyatyya gory Afonskiya inoka Parfeniya* [The pilgrimage of Parthenius the Mount Athos Monk to Russia, Moldavia, Turkey and the Holy Land] Moscow: Tipografiya A. Somova, 1856.
  30. *Tserkovno-nauchnaya konferentsiya "Stroitel' spaseniya: K 130-letiyu prestavleniya skhiigumena Parfeniya (Ageeva)"* ["Building the Salvation": the abstract of the theological conference to mark the 130th anniversary of Parthenius (Ageev) the Hegumen's death]. Available at: [http://www.sedmitza.ru/data/967/998/1234/286\\_287.pdf](http://www.sedmitza.ru/data/967/998/1234/286_287.pdf) [Accessed 13/01/2016].
  31. *V Moskve sostoyatsya I Parfenievskie chteniya "Inok Parfenii (Ageev) i russkaya dukhovnaya kul'tura serediny XIX veka"* [There will be the First Conference dedicated to Parthenius the Monk's influence on Russian religious culture in the mid-nineteenth century in Moscow]. Available at: <http://pravoslavie.ru/jurnal/30498.htm> [Accessed 12/01/2016].
  32. Yuzefovich T. (ed.) (1869) *Dogovory Rossii s Vostokom* [The international treaties between Russia and Eastern nations]. Saint Petersburg.
  33. Zaitseva Yu. *Chteniya "Inok Parfenii (Ageev) i russkaya dukhovnaya kul'tura serediny XIX veka" sostoyalis' v Moskve* [There have been the First Conference dedicated to Parthenius the Monk's influence on Russian religious culture in the mid-nineteenth century in Moscow]. Available at: <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=27887> [Accessed 14/01/2016].