

## ИСТОРИЯ ЛИТЕРАТУРЫ

В.М. Гуминский

### РУССКАЯ ПАЛОМНИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА МЕЖДУ ВОСТОКОМ И ЗАПАДОМ\*

**Аннотация.** В статье анализируется первое русское произведение жанра путешествий – «Хожение» игумена Даниила (начало XII в.) – в контексте развития паломнического движения как в Западной Европе, так и в Византии и на Руси. Особое внимание уделяется исследованию изменений представления о пространстве и времени в разных культурных традициях и связи этих изменений с жанровыми трансформациями литературы путешествий (организация художественного мира и т.п.). Подобный комплексный подход позволяет дать широкую панораму ее развития вплоть до XX в.

**Ключевые слова:** паломничество; Святая Земля; Константинополь; пространство и время; литература путешествий; Россия и Европа.

*Guminsky V.M. The Russian pilgrim literature between East and West*

**Summary.** The article analyses the first Russian piece of travel writing – «The Pilgrimage» of the Russian Abbot Daniel (beginning of the XII century) – in the context of the development of pilgrimage movement in the Western Europe, as well as in Byzantium and in Russia. Special attention is paid to the study of the changes in the idea of space and time in various cultural traditions and the relation of such changes to the genre transformations of travel literature (organization of the literary world, etc.). Such a complex approach allows comprehending a wide panoramic view of its development all the way to the XX century.

**Keywords:** pilgrimage; Holy Land; Constantinople; space and time; travel literature; Russia and Europe.

\* Статья выполнена в рамках работы над проектом «Русская литература путешествий в мировом историко-культурном контексте», поддержаным РГНФ (15-34-11069).

«Русь подключилась к паломническому движению в XI–XII вв., – отмечает современный исследователь, – когда оно как церковное и общественное явление христианского мира давно уже сформировалось»<sup>1</sup>. Действительно, начиная с паломничества на Святую Землю равноапостольной Елены<sup>2</sup>, матери византийского императора Константина (IV в.), паломничества становятся важнейшим социальным институтом христианской жизни (вопрос о евангельских, апостольских, апокрифических «паломничествах», так же как и «паломничестве» святой равноапостольной княгини Ольги в Царьград в 957 г.<sup>3</sup>, мы оставляем в стороне).

Совершают паломничества на Святую Землю Евдокия-Афи-наида, супруга императора Феодосия II, основательница университета в Константинополе (V в.), датская королева Бодила, жена короля Эрика I (начало XII в.), похоронена на Масличной горе в Иерусалиме<sup>4</sup>, и др. В этот же типологический ряд А.В. Назаренко включает и древнерусские «княжеские паломничества»: паломничество англичанки Гиды, жены князя Владимира Всеволодовича Мономаха (вероятно, в 1097 г.), полоцкой княжны, преподобной Ефросинии (она посетила Святую Землю уже будучи игуменьей в 1160–1170-е годы); она скончалась в Иерусалиме и первоначально похоронена в лавре Феодосия Великого (в русском монастыре Пресвятой Богородицы, основанном в эпоху господства в Палестине крестоносцев и, вероятно, прекратившем свое существование после захвата Иерусалима мусульманами)<sup>5</sup>. В 1187 г. (год взятия Иерусалима войсками Салах-ад-Дина) ее прах был перенесен в Киево-Печерскую лавру, в 1910 г. в Полоцк, в Спасо-Ефросиньевский монастырь<sup>6</sup>. Не позднее 1124 г., как предполагает А.В. Назаренко, совершила паломничество в Иерусалим, там скончалась и была погребена еще одна русская княгиня (княжна), принадлежавшая к «дому Ростиславичей»<sup>7</sup>. Все эти паломничества не оставили после себя литературных памятников, подобно тому как не получило отражения в древнерусской паломнической литературе, например, «монашеское» паломничество Киево-печерского игумена преподобного Варлаама в 1060-е годы.

Таким образом, собственные изыскания заставили исследователя существенно уточнить точку зрения, заявленную им в работе 1999 г. В целом, – утверждал тогда А.В. Назаренко, – «в русском летописании XI – начала XII в. (т.е. в “Повести временных

лет” и в предшествовавших ей летописных сводах) все упоминания о Иерусалиме, Палестине, Сирии и так далее сводятся к литературным реминисценциям». «На протяжении полувека киевского пещерского летописания XI в., основанного на современных записях (1060–1110-е годы), – делал он категорический вывод, – мы не найдем в нем даже намека на какие бы то ни было контакты Руси со Святой Землей. То же верно и в отношении других источников...»<sup>8</sup>.

Не столь категоричен был другой современный историк. Он полагал, что «древнерусские паломничества в Святую Землю начинаются... в 20-е – 30-е годы XI века, и их основными участниками становятся представители второго поколения по крещении Руси»<sup>9</sup>. Свое заключение диакон Александр Мусин основывал на рассказе о неудавшемся паломничестве Феодосия Печерского<sup>10</sup> и на скандинавских источниках (преимущественно на «Хеймскрингле»), один из которых заслуживает особого внимания в связи с нашей темой.

Это «Сага о сыновьях Магнуса Голоногого» из «Круга земного» Снорри Стурлусона. Один из ее героев – Сигурд конунг – «летом поплыл из Греческого моря в Йорсалаланд (Палестину. – В. Г.). Затем он поехал в Йорсалаборг (Иерусалим. – В. Г.) и встретился там с Бальдини конунгом Йорсалаланда (Балдуином I, графом Фландрским, одним из предводителей 1-го крестового похода, с 1100 г. королем Иерусалимским. – В. Г.)». Далее в саге приводится самая интересная для нас информация: «Бальдини конунг очень хорошо принял Сигурда конунга и ездил с ним к реке Иордан и назад в Йорсалаборг...» Здесь же, в стихах ирландского скальда XII в. Эйнара, сына Скули, сообщается, что конунг «искупался <...> в чистых водах <...> иорданских»<sup>11</sup>.

Диакон Александр Мусин обратил внимание, что это сообщение до мельчайших деталей соответствует известию игумена Даниила, побывавшего в Иерусалиме в начале XII в., когда русский паломник также пользовался радушием «Бальдина, Князя Иерусалимского», который «с радостью повеле с собою идти» игумену, собиравшемуся на Иордан<sup>12</sup>. Исследователь ограничился этим наблюдением, никак его не развив и не прокомментировал, за исключением упоминания «стружки от Святого Креста», что была

подарена Сигурду Балдуином. Креста, который историк соотнес с «подобным крестом-реликварием» из Тонсберга (конец XI в.)

Однако близость «иорданского эпизода» в рассказе о двух паломничествах заслуживает, на наш взгляд, большего внимания. Конечно, исключить, что Балдуин дважды на протяжении относительно небольшого отрезка времени сопровождал своих гостей-паломников в поездке на Иордан и обратно, нельзя, хотя этот факт и вызывает определенные сомнения.

Начнем с Сигурда конунга (1090–1130), короля Норвегии с 1103 г., получившего прозвище Сигурд Пилигрим или Крестоносец (др.-сканд. *Sigurðr Jórsalafari*). В путешествии на Святую Землю, согласно саге, он вроде бы следовал традиционному паломническому маршруту с востока на запад: из Греческого (Эгейского) моря на Святую Землю. Но тогда отправным пунктом его похода должен был бы явиться Константинополь, который его современник, паломник Зевульф, даже называл «гаванью Эгейского моря»<sup>13</sup> (см. ниже). Именно так, из Константинополя сначала через Мраморное («Узкое»), а затем Эгейское море с его многочисленными островами (с остановкой в малоазийском Эфесе, на Кипре др.), поплыл, например, в Палестину игумен Даниил.

Однако согласно той же «Хеймскрингле», Сигурд вместе с дружиной (по словам скальда Торарина Короткого Плаща, на которые ссылается Снорри Стурлусон, их было около 5000 человек на 60 кораблях – цифры явно гиперболизированы по закону эпического жанра) следовал в Палестину в 1108–1110 гг. совершенно иным маршрутом, с запада на восток: Англия, Пиренейский полуостров (Сантьяго-де-Компостела, Аль-Андалусе, Синтра, Лиссабон), Гибралтар, Балеарские острова, Сицилия и др. Иначе говоря, норвежцы могли попасть в Палестину по Атлантическому океану, Средиземному морю, точнее, по Тиренскому и Адриатическому морям, но не по Эгейскому. По пути экспедиция крестоносцев неоднократно вступала в сражения как на суше, так и на море (с пиратами), из которых всегда выходила победителем. Летом 1110 г. Сигурд наконец достиг Палестины и высадился либо в Аккре, либо в Яффе. Сообщение Альберта Аахенского о высадке Сигурда, которого он ошибочно называет «Магнусом, королем Норвегии», в Аскalonе едва ли заслуживает доверия. Аскalon в то время принадлежал мусульманам, и игумен Даниил писал о нем:

«Выходяль бо оттуду срацини и избивають странныя на путехъ техъ» (24)<sup>14</sup>. Этот прибрежный город был захвачен крестоносцами только в 1154 г., при короле Балдуине III. В Палестине вместе с Балдуином I Сигурд участвовал в захвате прибрежного Сидона (19 декабря 1110 г.), что подтверждается и другими источниками (в том числе арабоязычными, см.: Ибн аль-Асир и т.д.)<sup>15</sup>. Конечно, географические противоречия в рассказе о походе Сигурда можно было бы попытаться объяснить общими особенностями пространственного мировосприятия средневекового скандинава<sup>16</sup>. Однако эта связь не прослеживается здесь в достаточной степени определенно. Следует заметить, что о походе Сигурда Крестоносца в Святую Землю повествуют не только «Хеймскрингла», но и «три свода королевских саг, записанных примерно через 100 лет после смерти знаменитого норвежского» конунга, «не слишком расходясь в описании его маршрута»<sup>17</sup>.

В «Саге о сыновьях Магнуса Голоногого» встречаются не только географические, но и некоторые хронологические неувязки. Так, например, рассказывая о посещении конунгом Сигурдом Сицилии (Сицилии) и о приеме норвежцев «Родгрейром герцогом», Снорри Стурлусон сообщает, что Сигурд «нарек его конунгом и облек его властью конунга над Сицилией». Однако герцог Рожер II стал первым королем Сицилийского королевства только в 1130 г.

В целом же в рассказе Снорри Стурлусона о походе норвежского конунга, несмотря на географические и хронологические неточности, как будто особых смысловых противоречий нет: верный сподвижник Балдуина I, геройский воин Сигурд Крестоносец, всегда побеждавший в многочисленных сражениях и не уходивший с поля битвы без огромной добычи, безусловно, заслужил у Иерусалимского короля радушный прием, «роскошный пир», поездку на Иордан и обратно в сопровождении самого Балдуина, одаривание святыней и т.п.<sup>18</sup> Оснований для этого у него было, по крайней мере, никак не меньше, чем у игумена Даниила.

Впрочем, отношение Балдуина I к русскому игумену было едва ли не столь же доброжелательным. Сам Даниил свидетельствует, что иерусалимский король «познал мя быше добре и люби мя велми» (122). Это проявилось, например, тогда, когда князь «с радостию повеле ми поити с собою» к Тивериадскому морю «и тако

проиходомъ места та страшная с вои царьскими без страха и без пакости» (92). А достигнув цели своего путешествия, «мы стахом с нимъ у самого верха Иорданова, купахомся на самом версе Иорданове...» (100)<sup>19</sup>. Конечно, Балдуин не специально сопровождал Даниила к Иордану (как вроде бы было с Сигурдом), а отправлялся в 1106 г. в поход против Туттегина, сельджукского эмира Дамаска, и по просьбе русского игумена взял его с собой. Поход на Дамаск был прерван известием о вторжении фатимидских войск из Египта, занявших Яффу. Поэтому крестоносцы вынуждены были повернуть назад, и Даниил, провел 10 дней в граде Тивериадском, «дондеже прииде князь Бальдвинъ с войны тоа от Дамаска», осматривая «вся места та святаа около Тивериадьского моря» (100).

Существуют разные точки зрения на то, чем объяснялось исключительно внимательное отношение Балдуина I к русскому паломнику. В.Т. Пашуто, например, даже писал, что Даниил «кездил» в Переднюю Азию, к осевшим там крестоносцам, «при поддержке иерусалимского короля». «Радушная» встреча игумена была обеспечена, по его мнению, прежде всего родственными связями великого князя киевского Святополка Изяславича с одним из предводителей первого крестового похода – Гуго Капетингом (графом Вермандуа), сыном короля Франции Генриха I и Анны Ярославны, следовательно, его двоюродным братом. Судя по всему, исследователь был склонен считать паломничество Даниила во многом военно-дипломатической миссией. Во всяком случае, он постоянно подчеркивал именно эту сторону дела. «В посольство, видимо, входили светские люди, – отмечал В.Т. Пашуто, – понимавшие толк в топографии и навигации: приведенные в отчете (!) данные о расстояниях по морю и по суше точно ложатся на современную карту <...> Едва ли, ныряя в Иордан, черниговский игумен думал только о нуждах будущих паломников. Если мы вспомним о широком участии Руси в средиземноморской политике, то желание этого человека воинской складки узнать побольше об Иерусалимском королевстве покажется вполне естественным. Дружеское отношение короля к русскому посольству тоже понятно»<sup>20</sup>.

Однако вернемся к путешествию конунга Сигурда, точнее, к его возвращению из Палестины. Ведь именно на обратном пути домой он побывал сначала на Кипре, а затем в Константинополе.

Описание в сагах прибытия норвежцев в Царьград привлекло внимание известного византолога академика В.Г. Васильевского.

Вот его мнение по этому поводу: «Сага о короле Сигурде, палестинском пилигриме, рассказывает в числе других баснословных подробностей его путешествия о торжественном въезде его в Царьград, не замеченном, конечно, византийскими хрониками. «Люди рассказывают, – повествует Снорре Стурлесон, – что король приказал подковать свою лошадь золотом, прежде чем он въехал в город; это было устроено так, что одна из подков должна была свалиться на улице, и никто из его людей не должен был обращать на то свое внимание». «Но старая французская хроника, – продолжает ученый, – то же самое приписывает герцогу Роберту Нормандскому. <...> Весьма вероятно, что исландцы заимствовали чужой рассказ и перенесли его на своего короля Сигурда. Подслушали они его в самом Константинополе, что возможно, или списали его с какой-либо французской хроники, что не менее вероятно: во всяком случае такие подробности мало рекомендуют историческую достоверность саги и не свидетельствуют в пользу неизменности и точности исландского сказания»<sup>21</sup>.

Если принять скептический подход авторитетного исследователя к «Хеймскрингле» как к историческому источнику, тогда у него же можно позаимствовать и объяснение соответствия «до мельчайших деталей» (диакон Александр Мусин) рассказа Снорри Стурлусона о поездке Сигурда на Иордан и подобного же сообщения игумена Даниила. Общая хронология событий этому не противоречит: Сигурд побывал там в 1110 г., игумен Даниил, скорее всего, где-то в 1106–1108 гг. или, «как принято в последнее время, в 1104–1106 гг.»<sup>22</sup>. Может быть, следует только расширить географию возможного места «заимствования», включив Киев. Ведь «древнерусский след» в биографии норвежского короля выявляется со всей очевидностью. Как известно, по возвращении из крестового похода в 1111 г. Сигурд женился на дочери новгородского и перяславского князя Мстислава Мальфрид<sup>23</sup>. Если наша догадка верна, тогда «снимаются» географические противоречия в рассказе «Хеймскрингли» о маршруте плавания Сигурда на Святую Землю, но главное, конечно, в другом. Перед нами предстает редкий случай раннего (по общепринятыму мнению, Снорри Стурлусон создавал «Круг земной» в первой половине XIII в.) литературного

заимствования, и «Хожение» игумена Даниила вполне можно будет включить в число источников «Хеймскрингли».

К этому можно добавить следующее. Современные исследователи, анализируя «панегирические формулы щедрости правителя на пути из варяг в греки», обратили внимание на рассказ из кодекса «Гнилая кожа», посвященный тому же Сигурду Крестоносцу. Точнее, на один из его эпизодов, излагающий сюжет об испытании дарами норвежского конунга византийским императором Кирьялаксом (Алексеем Комниным). Трижды послы приносили к стенам Константинополя золото, серебро во все более увеличивающемся количестве. Едва взглянув на них, конунг приказывал разделить богатство между своими воинами. Только на третий раз он обратил внимание на два золотых кольца, собственноручно положенных кесарем поверх остальных сокровищ. Надев кольца, Сигурд (по-гречески) поблагодарил императора за великодушие. После этого он принял дары, чем заслужил огромное уважение императора<sup>24</sup>.

А.Ф. Литвиной и Ф.Б. Успенскому этот эпизод «не мог не напомнить» «известный летописный рассказ о том, как князь Святослав Игоревич, внук Рюрика, подступил с войском под стены византийской столицы». «Два этих текста настолько близки, – констатируют ученые, – что иногда рассказ о Сигурде мог бы послужить проясняющим переводом к рассказу о Святославе» (правда, Святослав, как известно, вместо кольца принял в дар меч и иное оружие). Характерен вывод, к которому приходят исследователи: «Сигурд Крестоносец жил, как понятно хотя бы из его прозвища, много позже некрещеного Святослава Игоревича, однако это не имеет принципиального значения для определения вектора заимствования нашего нарратива»<sup>25</sup>. Впрочем, вопрос о заимствованиях требует, разумеется, дополнительных изысканий. Однако вернемся к карте ранних древнерусских паломнических маршрутов.

Согласно археологическим открытиям в Новгороде, ее вполне можно расширить и включить не только традиционные «Царьград, Иерусалим, Палестину», но и, например, Солунь с мощами святого великомученика Димитрия<sup>26</sup> или, согласно западным источникам, Хильдесхайм в Восточной Саксонии с мощами епископа Годехарда (XII в.). Однако в последнем случае остается неясным, были ли это русские паломники, возвращавшиеся из Святой

Земли, или, скорее всего, кто-то из купцов-«латинян», постоянно проживавших в Новгороде, как и в других древнерусских городах, активно торговавших в Западом<sup>27</sup>.

Но все равно западноевропейские паломнические маршруты этого времени были гораздо разнообразнее. Это Египет, Синай, Мессопотамия или Рим. А.В. Назаренко обратил внимание на «Поучение против язычников и иудеев» свт. Иоанна Златоуста, где говорится о том, что «цари, ипаты и стратиги притекают к гробницам Рыбarya и Палаточника», т.е. апостолов Петра и Павла. Иначе говоря, архиепископ Константинопольский «имел в виду, несомненно, реальную активную паломническую практику знати». Русские паломники откроют для себя святыни Рима, а тем более начнут их описывать намного позже. Хотя уже игумен Даниил уверенно указывал морскую дорогу к Риму в одном ряду с другими христианскими (паломническими) центрами: «И ту есть на Великое море внизи: на шюе въ Иерусалимъ, а на десно к Святей Горе, и к Селуню, и к Риму» (18)<sup>28</sup>.

Впрочем, А.В. Назаренко напомнил и о ранних «паломничествах внутри Руси», сославшись на пример некоего киевского семейства, которое «ежегодно совершало на корабле по Днепру паломничество в Вышгород к мощам князей страстотерпцев Бориса и Глеба, жертвуя святым свечи, просфоры и ладан» (чудо свт. Николая «Об усопшем детище», конец XI в.)<sup>29</sup>. «Благочестивым путешествием для поклонения святыне» митрополит Макарий считал посещение сначала Вышгорода, затем Софии Киевской, храма Богородицы Десятинной и Киево-Печерского монастыря Владимирко, князем галицким, после того как он вместе с Юрием Долгоруким в 1150 г. овладел Киевом. Как и прогулку самого Юрия Долгорукого вместе с детьми «для богомолья» из Переяславля на реку Альту, где принял мученическую кончину св. страстотерпец кн. Борис, и т.д.<sup>30</sup>

Огромное значение для развития паломнического движения на Западе имел XI век. «Крестовые походы, – писала О.А. Добиаш-Рождественская, – являются огромных размеров паломничеством, расширившим русло тех потоков, которые задолго до XI века катились на Восток»<sup>31</sup>.

Что касается паломнической литературы, то к началу XII в. (времени «Хожения» игумена Даниила) ее история насчитывала не

одно столетие. Наследуя традиции римских итинерариев императорской эпохи (лат. *itinerarium* – описание путешествия), эти дорожники, путеводители включали в себя названия различных местностей с указанием расстояния между ними, мест отдыха, гостиниц и т.п. Разумеется, итинерарий пилигрима отличался от, например, *Itinerarium Antonini* (приписывается императору Антонину Августу, но датируется концом III в.), посвященного всем римским дорогам той эпохи. Прежде всего изменился сам маршрут путешествия<sup>32</sup>. Об этом маршруте рассказывает древнейший из сохранившихся путеводителей по (к) Святой Земле – «Бордосский путник 333 г.», или *Itinerarium Burdigalense*. В нем перечисляются все путевые станции («Под вязом», «Добрая гостиница» и т.п.) и указывается расстояние между ними по дороге от Бурдигалы (совр. Бордо) через Милан и Константинополь до Кесарии Палестинской и обратно от Эраклеи через Авлону и Рим до Милана. Средневековый пилигрим оставил и краткие замечания относительно реликвий Святой Земли: горы Кармил, храма Гроба Господня в Иерусалиме («...повелением императора Константина сооружена базилика; это храм Господень дивной красоты»)<sup>33</sup>, базилики Рождества Христова в Вифлееме и т.п.

Эгерия Аквитанская совершила паломничество на Святую Землю, вероятно, в 381–384 гг. и описала в итинерарии «долину, которая <...> лежит под горою Божиєю, т.е. под Святым Синаем», сам Синай и восхождение на него, Палестину, Малую Азию, поездку в Месопотамию и возвращение в Константинополь. Три года она прожила в Иерусалиме, из которого совершала «различные экскурсии в местности библейских событий». Это уже не сухой перечень путевых станций с указанием расстояний между ними, а последовательный (дневниковый) рассказ в виде послания «досточтимым сестрам» о богослужении (в том числе в Великую субботу) в иерусалимских храмах, о посещении святынь, например пещеры пророка Илии на Синае: «Итак мы отслужили и там литургию и прочли соответствующее место из книги Царств: мы всегда настоятельно желали, чтобы, куда бы мы ни пришли, постоянно прочитывалось соответствующее место из Писания»<sup>34</sup>.

В дальнейшем рассказы о паломничествах на Святую Землю оставили галльский епископ Аркульф (670–680)<sup>35</sup>, святой Виллибальд, поведавший в путевых заметках о паломничестве в Рим

(720–723), Святую Землю (723–727) и Константинополь (727–729)<sup>36</sup>, монах Бернард (870)<sup>37</sup> и др.<sup>38</sup> «Все сохранившиеся памятники такого рода – западноевропейского происхождения», – констатировал О.Р. Бородин<sup>39</sup>. Исследователь попытался также объяснить, почему «от восточных областей бывшей Римской империи до нас не дошло ни одного отчета о паломничестве в Святую Землю»: «Вполне вероятно, что такие пилигримства были значительно менее распространены на Востоке, где поездку в Палестину и Египет никто не воспринимал как редкое и трудное предприятие»<sup>40</sup>. Впрочем, современные историки (А.В. Назаренко и др.) предпочитают в данном случае говорить о религиозной «самодостаточности» Византии, собравшей в Константинополе огромное количество христианских реликвий и т.п.

Положение начинает меняться с VIII в. «Именно в средневизантийскую эпоху, – указывает О.Р. Бородин, – появляются первые итinerарии паломников, написанные на греческом языке»<sup>41</sup>. Речь в первую очередь идет о «Повести Епифания о Иерусалиме и сущих в нем мест»<sup>42</sup>. В.Г. Васильевский относил время создания «Повести» к первой половине IX в.<sup>43</sup>, немецкий исследователь А.М. Шнейдер обосновал более раннюю датировку – вторая половина VIII в.<sup>44</sup>

Повествование Епифания Агиополита (Святоградца) отличается предельным лаконизмом и конкретностью – это именно путеводитель по Иерусалиму и его окрестностям, главное в нем – достоверность, порукой которой служит свидетельство очевидца. «И прочетши же писание мое худого Епифана мниха, – написал автор в заключении труда, – еи, имите ми веру, весь бо по истине написах путь, яко же бо обходих и ведех своима очима, иные же не ведыши истины поведають лжу, себе на пакость»<sup>45</sup>. Это заявление напоминает слова игумена Даниила о том, что он, «хужши во всех мниех», «виде очима своима грешными» все «святаа места, обиходих всю землю Галилейскую и около святаго града Иерусалима по святым местом» (14). Еще ближе оно к словам Даниила из главки «О реке Иордане»: «Не ложно, поистине, яко видехъ, тако и написах о местехъ святыхъ. Мнози друзии, доходивше месть сих, не могоша испытати добре, блазнятся о местехъ сих, а ини, не доходивше месть сих, лжуть много и блядуть» (100). Конечно, такого рода общие словесные формулы свидетельствования (*testi-*

monia) достаточно распространены в паломнической литературе (о теологии свидетельствования см. ниже), и на основании подобной текстуальной близости говорить о заимствовании Даниилом у Епифания едва ли возможно. К тому же свидетельство Епифания конкретизируется во времени только один раз, когда речь заходит о «селе скудельниче»: «одесную ея (купели силуамской. – В. Г.) есть село скудельниче, на немъ же даше сребро цену Христову, и погребають мрътвя и до днешнега дни (курсив наш. – В. Г.)»<sup>46</sup>. В остальном же повествование, как и полагается в путеводителе, отвлечено от времени и, если так можно выразиться, сосредоточено только на сакральном пространстве. Это не столько описание путешествия по Святой Земле, сколько перечень ее святынь, реликвий. В этом повесть Епифания близка к позднейшим проскинитариям (*τό προσχυντάριον* – путеводитель для паломников, от *προσχύνω* – преклоняю колени, почитаю). Но о них поговорим чуть позже, а пока вернемся к категории времени у Даниила.

Эта категория постоянно актуализируется в «Хожении» и является, если можно так выразиться, главным инструментом свидетельствования, но свидетельствует о разном. У Даниила существует прежде всего линейное, естественное время, подчиняющееся земным законам старения, порчи, разрушения, словом, тем или иным историческим изменениям. Эти изменения обозначаются вполне традиционной временной формулой, которая может и подразумеваться: прежде («есть была», «пръво» и т.п.) и теперь («ныне», «доныне», «до днешнего дне» и т.п.). «И ту есть была на месте том церкви создана клетски велика велми, ныне же мала церквица» (36); «Хеврон же есть гора велика, и град был на горе той велик и твердь велми, и здания его суть ветхая сильно. Множество людей седело пръво на горе той, и ныне же есть пусто» (74) и т.п. Все понятно: ход времени неумолим и теперь на месте прежней огромной базилики стоит маленькая церковка, а на горе Хеврон обветшали и были покинуты жителями здания когда-то крепкого города и т.п.

Сюда же примыкают свидетельства об исторических, как правило, весьма отдаленных во времени изменениях в топографии Святой Земли: «А ныне Сионъ гора вне стены градныя есть, на югъ лицъ от Иерусалима Сионъ» (62); «Да то ся зоветь ныне Вифлеем, кде т.е. ныне Рождество Христово и градок-от, а ветхий Вифлеем

кроме того места был напреди, не дошедшее Рождества Христова» (68) и т.п.

Той же «области естественного», исторического, но уже приближенного к современности принадлежат многочисленные свидетельства о разрушительных результатах военных действий и агрессии мусульман: «И есть на месте том был монастырь женьский, и ныне же разорено есть от поганыхъ» (42); «Монастырь же был градом оделань и церкви же была добра вверхъ. И ту есть близь монастырь Святаго Феоктиста под горою на полудни лиць от монастыря Еуфимиева. И то все ныне разорено от поганыхъ» (60); «И ту есть была церкви создана, монастырь был Святыя Богородица, ныне же разорено есть от поганыхъ» (66); «Над тою пещерою создана была церкви добра во имя святаго Иосифа, и ту быль монастырь добръ. Ныне же разорено есть от поганыхъ место то» (70) и т.п.

Впрочем, при крестоносцах возводятся новые обители и обустраиваются опустевшие святые места: «И ту есть гробъ святаго Иоанна Предтеча, и есть на месте том церковь создана добра во имя Предтеча Иоанна. И есть ныне ту монастырь фряжьский богатъ зело» (96); «То было место святое опустело прывее, ныне же фрязи обновили место то суть и устроили добрѣ» (116) и т.п. Русский игумен рассказывает и о разрушениях, учиненных крестоносцами на Святой Земле: «И есть Капернаумъ был град велик велми, и людей множество в немъ было, ныне же есть пустъ град-от. <...> И о том Капернауме глаголет пророкъ: “О, горе тебе, Капернауме! Възнеслься еси до небесъ, и до ада снедеши”<sup>47</sup>. Ис того бо града изыти хотяшеть антихрист. Да того ради ныне фрязи отпустили суть весь град-от Капернаумъ» (88).

Не исключено, что разрушение Капернаума крестоносцами было напрямую связано с эсхатологическими ожиданиями, распространившимися на Западе после побед крестоносцев и освобождения Иерусалима от «язычников» 15 июля 1099 г. Такие ожидания опирались на буквальное истолкование евангельского текста от Луки 21: 24–27, в частности, слов о том, что Иерусалим будет «попираемъ» язычниками, «дондеже скончаются» их времена. Это объявлялось знамением Второго пришествия, которое воспринималось как событие ближайшего будущего<sup>48</sup>.

Рассказывая о церкви Воскресения Господня, Даниил обратил внимание на одну из мозаик Ротонды: «Въ олтари же велицием написано есть Адамово воззвишение мусиею...» (26). Речь идет об изображении «Сошествия во ад», когда Христос за руки «воздвигает», иначе говоря, выводит из преисподней Адама и Еву. Эта алтарная мозаика (Анастасис) была создана при восстановлении храма Гроба Господня Константином IX Мономахом и бережно сохранялась крестоносцами, а при перестройке здания в середине XII в. была перенесена в новую алтарную апсиду<sup>49</sup>. Эта знаменитая мозаика повлияла на многочисленные изображения (фрески, миниатюры и т.д.) сюжета «Сошествия во ад» в средневековом искусстве, а само его распространение некоторые искусствоведы (Р. Краутхаймер, Р. Остерхаут и др.) также связывают с эсхатологическими ожиданиями конца XI – XII в.

Достоверность свидетельствования усиливается у Даниила за счет эффекта личного присутствия и даже своего рода физической причастности паломника к Священной истории: «Ис тоя пещеры исходит источник, и есть ту купель чудна, сама уродилась и яко создана от Бога. В той купели самъ Христос купался съ ученики своими. И есть знати до днешнего дне место то, идеже Христос седел на камени. Ту купаюся и мы грешни недостойни...» (96–98); «Тивириадское есть море обиходично яко озеро. <...> Рыбы же в нем много зело, и ту есть рыба едина, дивна и чудна зело, и ту рыбу Христос любил ясти; и есть сладка в ядь рыба та паче всякоя рыбы, образом же есть яко коропичь (карп. – В. Г.). И яхъ сам рыбу ту многажды...» (100) и т.п. Так вполне «естественное» свидетельство становится свидетельством сверхъестественного, когда речь заходит о сакральном локусе (впрочем, не о каждом): здесь уже время бессильно, святыня сохраняется в историческом времени, пренебрегая законами уничтожения и тления: «И та врата зовутся Красная, идеже Петър и Иоаннъ исцелиста хромца оного; и есть место то у врат техъ и доныне» (40); «И ту есть дом Затхеевъ, и пень древа того и доныне стоит, на нъ же бяше възлезль, хотя видети Христоса» (54) и т.п. (другие примеры см. ниже). Таким образом, свидетельство Даниила оказывается многомерным и подвижным: отталкиваясь от настоящего времени паломничества, оно то и дело погружается в прошлое,

иногда в будущее, а порой вполне может заглянуть в вечность и вернуться назад. Совсем не так в проскинитариях.

Генезис этого жанра охарактеризовал Аф. Пападопуло-Керамевс в предисловии к публикации «Трех греческих безымянных проскинитариев XVI века». «Среди памятников греческой паломнической письменности, – указывал он, – встречается немалое количество проскинитариев или путеводителей по св. местам Палестинским и к богошественной горе Синайской... Образование этих проскинитариев представляется нам в следующем виде. Для удобства поклонников составлено было некогда поклонником или, вероятнее, одним из местных духовных лиц более или менее подробное описание наиболее посещаемых св. мест и путей к ним; со временем такое описание, соображаясь с обстоятельствами, изменилось, дополнялось, сокращалось и служило руководством для нового издания». Исследователь осторожно предположил, что «следы таких проскинитариев восходят едва ли не к VII веку и, вероятно, существовали еще и ранее», впрочем, никак не уточнив свою точку зрения<sup>50</sup>.

Много категоричнее своего предшественника оказался В.В. Данилов. «Письменные следы греческих проскинитариев, – утверждал он, – восходят к VII столетию, но появление их следует относить к более ранним векам»<sup>51</sup>. Обоснование здесь также отсутствует, как и раскрытие понятия «письменные следы». Впрочем, вместо историко-литературной аргументации В.В. Данилов вполне в духе времени предложил своего рода социально-промышленное «обоснование». Свидетельством того, что греческие проскинитарии XIV–XVII вв. («обычно анонимные») являются «продуктом длительной традиции», он объявил «материальные интересы профессионалов-книжников», и прежде всего – «рекламирование», подкрепив свое мнение примерами «прямой торговой рекламы» из стихотворных проскинитариев XVI–XVII вв. Между тем эти примеры (как и сама стихотворная форма) могут, на наш взгляд, свидетельствовать только об одном: об увеличении числа паломников именно в данную эпоху и желании составителей проскинитариев действительно выделиться из массы аналогичных путеводителей, но никак не о «длительной» традиции их существования.

«Следы влияния греческих проскинитариев в русской паломнической литературе, – утверждал В.В. Данилов, – заметны очень явственно». Исследователь готов был «подчинить» этому влиянию, по сути дела, все древнерусские хождения, начиная с произведения игумена Даниила. При этом он дал проскинитариям следующую категорическую характеристику: «Греческие проскинитарии по содержанию и стилю не принадлежат к художественной литературе. Это памятники практической письменности, содержащие сухие перечисления мест с указанием связанных с ними древнебиблейских и евангельских воспоминаний. Как произведения коллективные, создававшиеся веками, они не имеют ни авторской окраски, ни национальных очертаний»<sup>52</sup>. В качестве одного из примеров «безыскусственного изложения» В.В. Данилов процитировал «Сказание вкратце о городах и странах от Антиохии до Иерусалима, также Сирии, Финикии и о Святых местах в Палестине».

Между тем именно это паломничество никак не соответствует приведенной характеристике. Начнем с того, что нам известно (из текста «Сказания» и двух рукописных гlosс, сделанных на единственном манускрипте конца XII в.) имя автора и даже некоторые подробности его биографии. Его звали Иоанн Фока, и, судя по всему, в качестве воина он «соратовал» императору Мануилу I Комнину (1143–1180) в его походе в Атталию (тогда Иоанн впервые встретился со старцем Ивиром), после чего принял священнический сан (его отец на склоне лет принял монашеский постриг с именем Матфей), жил на о. Крит, откуда в 1185 г. совершил паломническую поездку по Святым местам. Словом, с «национальными очертаниями» у Иоанна Фоки все в порядке.

Что касается «авторской окраски», то она присутствует в «Сказании» в большой степени. О «живой фантазии и чувстве изящного» автора писал еще И.Е. Троицкий<sup>53</sup>. Вслед за ним О.Р. Бородин указывал, что творение Иоанна Фоки «наделено значительными художественными достоинствами», «отличается логичной, продуманной композицией», а литературный стиль «отмечен чистотой, выразительностью и даже своеобразной изысканностью»<sup>54</sup>. О литературном мастерстве автора свидетельствуют ландшафтные панорамы, эпифрасисы в «Сказании» (описания фресок «дома Иосифа» в Назарете, «пещеры Рождества Христова

в Вифлееме» и др.), достойные встать в один ряд с лучшими образцами описательной прозы профессиональных византийских писателей, о его незаурядной образованности (как церковной, так и светской) – искусное владение разнообразным библейским и святоотеческим материалом, «библейские обороты речи» (И.Е. Троицкий), а также свободное цитирование Иосифа Флавия и Ахилла Татия («Левкиппы и Клитофона»). В «Сказании» содержатся уникальные сведения исторического, географического, экономического, этнографического характера: рассказ о периодических эпидемиях в Птолемаиде, о секте «хасиссиев», т.е. ассасинов, и т.д.

Но главное, наверное, заключается в том, что Иоанн Фока в «Сказании» явно не преследовал никаких утилитарных целей и не предназначал его, как и русский игумен Даниил, в качестве путеводителя будущим паломникам (хотя и он изредка указывал расстояние между отдельными пунктами своего путешествия). О.Р. Бородин неслучайно отмечал близость «Сказания» «по своей структуре и содержанию» к «кранним латиноязычным запискам пилигримов», действительно побывавших на Святой Земле, в отличие от авторов многих проскинитариев, которые только использовали в своих трудах сочинения благочестивых путешественников<sup>55</sup>.

Иоанн Фока, демонстрируя знакомство с античной философией, в частности с «Государством» Платона, многословно писал о причинах, побудивших его взяться за перо: «Для тех, которые сами видели эти места, может быть, я делаю нечто лишнее. Ибо если цель слова состоит в подражании видимой действительности, а всякое подражание является ниже действительности по точности, то ясно, что я (своим описанием) доставлю им меньше удовольствия, чем какое было им доставлено собственными очами<sup>56</sup>. Почему же однако ж я решаюсь на это? Потому, что тем, которые сами не видали этих прекрасных мест, а случайно от кого-либо слыхали об них, мое изложение даст, думаю, более ясное об них представление, чем какое могли им дать те, которые сообщали им все без разбору, – да и видевшим доставит кое-какое удовольствие; ибо на что с удовольствием смотрелось, о том приятно и послушать»<sup>57</sup>.

Столь же неубедителен пример В.В. Данилова с «Книгой Паломник» новгородского архиепископа Антония (в миру Добрыня

Ядрейкович, хиротонисанный в 1212 г.) как «произведения русской паломнической литературы»<sup>58</sup>, которое может быть возведено «по общему своему характеру к влиянию проскинитариев»<sup>59</sup>. Опираясь на суждения Е.Е. Голубинского, Х.М. Лопарева, исследователь склонен видеть в этом памятнике «протокольный перечень мест», образец «сухого... стиля», который, «подобно проскинитарием... не выказывает живого лица наблюдателя и его впечатлений».

Это не совсем так. «Живое лицо наблюдателя и его впечатления» явно проявляются, например, при описании выноса Святых даров во время литургии в Святой Софии: «Аллилуха поюще на амbonъ: подъяцы держать скрыжали во Моисьевых мъсто, а переносу поют скопцы, а подъяцы прежде, и потомъ поеть чернецъ единъ; и тогда дары Господня понесуть много поповъ и диаконовъ, бывает же тогда плачь и умиление и смирение велико от всего народа не токмо дне во святыи Софии, но и на полатахъ. Какъ же ли тогда страхъ и смирение и умиление епископи, попове и дьяконы имъютъ въ тои честнти службъ? <...> Кии умъ, и какова душа иже не помянеть тогда о царствии небеснъмъ и о жизни безъконечной? И въ каковой же ли чти и во смирении патриархъ службу совершаеть?» И в заключение этого эмоционального «всплеска» следует обращение к соотечественникам будущего архиепископа (вероятно, клиру) с призывом следовать примеру богослужения в главном храме Византии: «Се же, братие, поминающе поревнуемъ таковои же службъ быти со страхомъ, да получимъ добрую жизнь въ сии вък и въ будущии»<sup>60</sup>.

Подобных мест с «авторской окраской» в «Книге Паломник» содержится немало. В ней есть также и «национальные очертания». Мы имеем в виду внимание, которое автор уделяет константинопольским реликвиям, связанным с Русью, точнее, с русскими князьями: «блюдо велико злато, служебное, Олгы Руской» в алтаре святой Софии<sup>61</sup>, «икона велика святыхъ Бориса и Гльба» в том же храме, церкви «святыхъ мученикъ Бориса и Гльба» в Испигасе (Галата и Пера): «Въ томъ градъ явишася святыи, и исцеления многа бывають отъ нихъ»<sup>62</sup>. Упоминает Антоний Новгородский и о том, что в церкви св. Даниила столпника в Пере «лежить блаженная княгиня Ксения Брачиславля»<sup>63</sup>. В одном из списков хождения

речь идет о мощах («в теле лежить») князя Бориса в церкви св. Платона в центре города<sup>64</sup>.

Особый случай, в котором соединились «авторская окраска» и «национальные очертания», – описание чуда 21 мая 1200 г. («чудо и страшно и святое явление»), когда малый крест с тремя зажженными «канделами» сам собою вознесся выше великого креста (4,27 м), а потом опустился обратно. Эмоциональный рассказ очевидца необыкновенного события («при моемъ животу») подкреплен ссылкой на присутствие в это время в Константинополе, а может быть, и в самом храме соотечественников: «Твердятии Остромирица, иже пришель посольствомъ, отъ великаго князя Романа со Неданомъ и со Дмажиромъ и со Дмитриомъ и съ Негварамъ посломъ»<sup>65</sup>. Точно так же игумен Даниил, повествуя о чуде сошествия Благодатного огня в Великую субботу в храме Гроба Господня, ссылается в том числе и на свидетельства «русьстии сынове» («Мне же худому Богъ послух есть и Святый Гробъ Господень и вся дружина, русьстии сынове, приключьшиися тогда тъ день новгородци и кияне...», 130).

В связи с этим следует отметить наблюдение Д.В. Айналова, обратившего внимание на использование в тексте «Книги Паломник» формы глагольного аориста во множественном числе («приидохомъ», «поклонихомся» и т.п.), что указывает на «коллективный» характер хожения Добрыни Ядрейковича по Царьграду<sup>66</sup>. По предположению Э.А. Гордиенко, именно с посольством князя Романа русский паломник совершил путешествие из Галича в Константинополь<sup>67</sup>.

Но, конечно, не эти детали определяют общий композиционный и стилистический строй хожения Добрыни Ядрейковича. Впрочем, не определяют его и проскинитарии. Хотя бы потому, что не существует проскинитариев, посвященных Царьграду. «Книга Паломник» формально примыкает к другой жанровой традиции византийской литературы, а именно к городским путеводителям, *vademecum* (от лат. *vade mecum* – иди со мной). Это позднеантичный «Град Константинополь – Новый Рим» (на латыни) и объемистый и весьма популярный (неоднократно редактировался и дополнялся) городской справочник-трактат «Отечество Константинополь» (рубеж X–XI вв.)<sup>68</sup>.

Для того чтобы установить возможное влияние константинопольских путеводителей на «Книгу Паломник», необходим, разумеется, сопоставительный анализ, которого, сколько нам известно, до сих пор не проводилось. При этом следует учитывать, что такое влияние вряд ли было прямым. Скорее всего, Добрыню Ядрейковича (возможно, «со товарищи») в его хождении по Царьграду сопровождал царьградский гид, проводник, подобный «вожу добру» игумена Даниила (см. ниже), профессионально знавший свой город и литературу о нем. Новгородскому паломнику оставалось только записывать за ним «перечень, каталог реликвий» (по подсчетам Н.П. Кондакова, Антоний перечислил 75 церквей и монастырей в самом Царьграде и 22 в Пере и Галате)<sup>69</sup>, а также предания, связанные с той или иной святыней<sup>70</sup>. Что, разумеется, никак не отменяет отражения личных впечатлений Добрыни Ядрейковича в «Книге Паломник». Ведь «эти записки (русских паломников, включая «книгу Антония». – В. Г.) отличались живостью собственных наблюдений, ярко выделяются искренним чувством паломника», по словам Н.П. Кондакова<sup>71</sup>.

Вместе с тем ученый указывал: «Читателю этого хождения на первый раз должно показаться, что Антоний занят исключительно перечнем цареградских святынь, им виденных», поэтому главным для первого издателя «Книги Паломник» П.И. Савваитова<sup>72</sup>, снабдившего публикацию обширными комментариями, было «проверить, вполне ли точны его показания». Однако не менее важной, на взгляд Н.П. Кондакова, являлась задача установить, «где именно находилась та или другая церковь», иначе говоря, рассмотреть «хождение Антония со стороны топографической вообще»<sup>73</sup>. Исследователь попытался буквально шаг за шагом восстановить маршрут, точнее, маршруты (насчитав их пять) Добрыни Ядрейковича по Царьграду и пришел к выводу, что его «более или менее последовательное описание главнейших святынь Царьграда» отличается по сравнению с другими источниками «топографической точностью». При этом он не уставал подчеркивать «живость» описаний, а в случае Святой Софии – обилие приведенных паломником «фактов, как новых, так и известных», и ту же «известную последовательность» их изложения, когда Антоний «приблизительно по порядку описывает сначала то, что в алтаре, потом

по левую сторону (от алтаря), затем (т.е. посолонь) по правую (и по левую от входящего)»<sup>74</sup>.

Что касается времени в «Книге Паломник», то однажды, при описании чуда в алтаре Святой Софии, оно было заявлено со всей определенностью: «Се же чудо свято и честно явиль Богъ въ лъто 6708-е <...> мъсяца маия, на память святаго царя Константина и матери его Елены въ 21, въ день недъльныи...», т.е. воскресный. Более того, новгородский паломник, словно желая еще больше закрепить это событие в светской и церковной истории Византии и Руси, продолжил: «...при царьств Алексъевъ<sup>75</sup> и при патриарарь Иванъ<sup>76</sup>, на собор святыхъ отецъ 318<sup>77</sup>...» И далее следует сообщение о посольстве «отъ великаго князя Романа»: «а при посольствъ Твердятине...» и т.д.

Строго говоря, из текста «Книги Паломника» трудно понять, присутствовали все перечисленные лица во время чуда с «кандилами» в Святой Софии и были ли они его непосредственными свидетелями (см. выше). Чуть позже сам Добрыня указывает: «А въ недельныи же день ставаеть патриархъ на утрении и на обѣднъ...»<sup>78</sup> Но, судя по всему, ни императора, ни патриарха в тот момент в храме не было. Ведь чуть раньше Добрыня Ядрейкович уточнил время, когда произошло чудо, и назвал его единственного очевидца: «То же было чудо по заутреныи предъ почтiationь литургии: иереомъ во олтари зрящимъ». Но тут же добавил, расширяя круг свидетелей: «И людие вси во церкви видъвши со страхомъ и радостию великою рекоша: Уже насть християнъ постыль Богъ милостию своею...» и т.д. А уже затем новгородец расширил этот круг до пределов всей столицы христианской империи, включив сюда и посольство с Руси, ставшее, таким образом, сопричастным чуду.

Для новгородца Добрыни Ядрейковича дата чуда в Святой Софии Константинопольской должна была показаться весьма знаменательной, возможно, еще по одной причине. Дело в том, что именно 21 мая вместо сгоревшей в 1045 г. деревянной церкви была заложена каменная София Новгородская. Согласно граффити в лестничной башне собора, его «почали делати на святааго Константина и Елену»<sup>79</sup>, чьи изображения XI в. сохранились на пилоне, напротив южного входа в Мартириевскую паперть. К этой же дате – 21 мая – предание, отразившееся в «Повести о взятии

Царьграда турками в 1453 году» Нестора Искандера<sup>80</sup>, относит также «огненное» чудо в Святой Софии, ознаменовавшее падение Константинополя 29 мая 1453 г.<sup>81</sup>

Остальные даты у Добрыни Ядрейковича отсутствуют, его повествование не имеет дневникового характера. Да и в целом «Книга Паломник» в смысле «времени» много беднее «Хожения» игумена Даниила (см. выше). Начнем с того, что Антоний почти не цитирует и не ссылается на Священное Писание. Он не приводит традиционных для паломнической литературы «поясняющих» или «комментирующих» реликвии цитат из Библии даже тогда, когда это вроде бы само собой напрашивается. Взять хотя бы тот же рассказ о Моисеевых скрижалях завета (Исх. 24, 12 и т.д.). Или сообщение о золотых сосудах в алтаре Святой Софии, «иже прнесоша Христу съ дары волсви» (Мф. 2, 1 и др.).

Однажды Добрыня в связи с описанием в Святой Софии 30 малых венцов «у катапезмы» «въ память всъмъ християномъ и въ незабытии Июдиныхъ ради 30 сребреникъ» все-таки процитировал Псалтири: «Яды мои хльбъ возвеличиль есть на Мя лесть» (Пс 40, 10), применив прообразовательно слова псалмопевца ко Христу и его взаимоотношениям с Иудой и народом Израиля. Но следует учитывать, что эти слова царя Давида приобрели на Руси почти пословичный характер для оценки предательства и предателей: в Ипатьевской летописи, например, именно ими летописец характеризует (под 980 г.) поступок воеводы Блуда, предавшего своего князя Ярополка<sup>82</sup>. После этого новгородский паломник достаточно вольно пересказал евангельскую историю Распятия Господня, заострив ее против «жидове», и реакцию на него мироздания: «Завъса <...> раздрася до долу безакония ради жидовъскаго и тма бысть по всей земли...» и т.д.<sup>83</sup>

В другой раз паломник процитировал Евангелие от Иоанна (4, 7), когда описывал «камень мраморянъ, издольблень аки кадъ», сквозь который «Самаряне черпаху воду» и у которого Иисус попросил у самарянки напиться<sup>84</sup>. Вот, собственно, и все обращения Добрыни к Библии.

Русский паломник прежде всего сосредоточен на самом Константинополе и местных преданиях, его интеллектуальный и временной кругозор ограничен ими. Поэтому в «Книге Паломник» нет фундаментальной глубины Священной истории, точнее,

она остается за текстом, подразумевается, что она известна каждому христианину. Вместо этого в хождении предлагается, вплоть до подробностей, история Царьграда, поданная через реликвии и памятные предметы. Прошлое в «Книге Паломник» принадлежит Константинополю, оно определяется не датами, а относительным временем строительства столичных храмов. «И есть церковь, а в неи 7 апостолов лежить <...> а та церковь прежде и Царяграда поставлена»; «Ту жь и Маркель святыи, иже ту церковь поставилъ, велми чудну; прежде святыя Софии та церкви поставлена...»<sup>85</sup> и т.п.

Исторические и бытовые детали порой оказываются в одном ряду, «смешиваются» с самыми чтимыми святынями христианства, и повествование иногда приобретает, если можно так выразиться, отчетливо краеведческий характер. Царьград для Добрыни – это, конечно, в первую очередь грандиозный храм со своими святынями, но и великолепный музей истории великой христианской империи, откуда Русь получила крещение. Особого удивления у русского паломника это как будто не вызывает, и он полностью принимает точку зрения самих византийцев на свои сокровища. В алтаре Святой Софии, например, рядом с богослужебными блюдами находится место для довольно-таки неожиданного «бытового» предмета, даже учитывая святость его владельцев. Это «тельга сребряна Константина и Елены», т.е., вероятно, императорская колесница. Тут же в малом алтаре за крестом мерным, «колько быль Христосъ возвышенъ плотию на земли», «лежить Анъна, иже давала дворъ свои святыи Софии», иначе говоря, домовладелица, которая подарила землю под строительство храма, «и того ради положена бысть ту»<sup>86</sup> и т.п. К бытовым подробностям можно отнести известие о том, что в алтаре Святой Софии есть «вода, и приведена по трубамъ ись колодязеи» («а кладези мнози во святыи Софии»), и знаменитое описание сада, огорода и бани патриарха «на полатахъ» собора. Здесь реализуется одна из основополагающих для жанра путешествий познавательных установок – рассказать, «как у них все устроено», в самом широком смысле. Это касается описания и патриаршего «холодильника» – «кладезя», где держат «дыни и яблоки и груши», которые «ужищемъ в кошницы <...> выимають студено», и особенностей богослужения, и примечательных обрядов (например, вынос главы Стефана Нового в день его памяти: ее «приносять къ погребу; идъже съделх вверженъ»),

а потом ее «носить епархъ чрезъ всю нощь со множествомъ людей со свыщами; зовуще: «кирольсу»)<sup>87</sup>, и софийских легенд. Например, легенды об иконописце, который создал шедевр, «образъ Спасовъ великъ мусиею», в самомнении возгордился и заявил «зря на нь»: «Господи, како еси живъ быль, како же тя есмь написаль». Но закончить мозаичную икону мастеру не удалось («у правыя руки не написаль палца»), потому что сам образ ответил ему вполне естественным в данной ситуации вопросом: «А когда Мя еси видъл?»; этого автор иконы не смог перенести «и умре»<sup>88</sup>. Подчеркнем еще раз: все это относится к историческому прошлому и принадлежит наследию византийской столицы, которое в настоящем времени находится в постоянном, порой почти фамильярном, общении с вечностью.

Будущее в «Книге Паломник» – время чаяний и упований самого Добрыни Ядрейковича. После чуда с «кандилами» он словно подхватывает и развивает «патриотическую» мысль прихожан Святой Софии: Бог их посетил «милостию своею и молитвами пречистыя Богородицы и святии Софьи, Премудрости Божии, и молитвами царя Константина и матери его Елены». Результат такого посещения очевиден для византийцев. Он касается, конечно, их самих, и в первую очередь – их насущных, вполне земных благ: «...хощеть ны дати Богъ жития, якоже при Конъстантина быль, и боль нынъ того будетъ». Но возвращения константиновского «золотого века» (и даже «боль ныне того») на византийскую землю русскому паломнику явно недостаточно. Его продолжает мучить «личный» вопрос о чудовищном, вселенском грехе «поганыя жидове», и спасение он видит только в одном: их «приведеть Богъ <...> во крещение». За примером ходить далеко не нужно: в Константинополе, в Испигани есть церковь Константина Синадского, который «первое жидовинъ бъ и крещься»<sup>89</sup>, после чего прославился аскетизмом и святостью. Главное состоит в том, что все «будут християне во единои любви, не имущи рати между собои». Впрочем, Добрыня тут же оговаривается, оперируя вполне «крестоносными» императивами: «...но токмо на техъ имуть воевати, кто не восхощеть во крещение внидти, да и волею и неволею принудить ихъ Богъ внити во крещение». Когда это осуществится, тогда и наступит сказочный «золотой» христианский век, причем праведное житие приведет к повсеместному благоденствию, а вся

земля станет землей обетованной древних иудеев (Исх. 3, 8; 3, 17; 33, 3 и т.д.): «...обилия же всего добра на земли будетъ множество, и правда и святымъ житиемъ начнуть жити людие, обиды же не будетъ, земля изнесетъ плодъ отъ себе Божимъ повельниемъ аки медь и млеко, доброго ради жития християнского»<sup>90</sup>.

В конце «Книги Паломник» следует проповедь – призыв к читателям-землякам, потенциальной пастве будущего новгородского владыки. Добрыня исходит из того, что все «святыи человъцы же бъша, яко же и мы». Но для того чтобы стать похожими на святых, обычным людям необходимо оставить «всяку злобу жития сего» и пойти «радующиися к живому Богу въ жизнь вечную, не имущую конца». Примеров же подобной жизни в Константинополе «нескончаемое множество» (Хр.М. Лопарев), надо лишь поревновать «тъх святыхъ житию, их же память есть написана здъ»<sup>91</sup>.

Впрочем, Добрыня Ядрейкович почти никогда и ничего не рассказывает о подвижнической жизни святых, чаще всего лишь упоминает, что такой-то лежит в такой-то церкви «въ тъль, аки живъ», моши такого-то лежат там-то. Сакральный, нетленный мир заполняет пространство «Книги Паломник», вещественность в святоотеческом смысле (см. ниже) самодостаточна и чаще всего не нуждается в пояснениях. Порой создается впечатление, что русский паломник предчувствует грядущее разорение Царьграда крестоносцами, поэтому старается ничего не пропустить и торопится зафиксировать в своем произведении как можно больше реликвий. Этот интерес к реальным носителям благодати мог быть обусловлен, помимо всего прочего, тем, что его паломничество преследовало и практические цели: Добрыня Ядрейкович, вероятно, еще на Руси предполагал привезти из Константинополя в Новгород некоторые реликвии, в частности такие, которые были связаны со святыми, уже известными и особо почитаемыми в русском городе<sup>92</sup>.

Так, к рассказу о церкви Иоанна Богослова, где хранится «камень, ижъ подложенъ быль подъ главу святаго Иоана Богослова во гробъ его», автор «Книги Паломник» сделал приписку: «того камене и у мене есть»<sup>93</sup>. Реликвия, судя по всему, предназначалась для придела апостола и евангелиста Иоанна Богослова в северо-восточной части новгородской Софии. Похожая приписка касается «свитки» Феодора Стратилата, хранившейся во Влахернах, –

«в ней мучень бысть». Частица этой «ризы»<sup>94</sup>, вероятно, должна была поместиться в храме во имя святого в Новгороде на Щирковой улице (освящен в конце XII – начале XIII в.). Наконец, частицу мощей святого Власия Добрыня вывез из царьградского Калуянова монастыря, скорее всего, для новгородской деревянной церкви св. Власия, что была поставлена на Волосове улице в 1184 г.<sup>95</sup> Паломник доставил из Константинополя в Новгород и другие реликвии, которые должны были существенно «расширить местный пантеон святости» (Т.Ю. Царевская). Но теперь, в 1212 г., сам архиепископ Антоний «устраивает церковь Св. Антония, а вскоре церковь Св. Варвары: известно, что мощи этих святых Паломник видел в Константинополе и, надо полагать, там их приобрел»<sup>96</sup>.

Возвращаясь к вопросу о влиянии проскинитариев на древнерусскую паломническую литературу, следует сказать, что такое влияние, конечно, имело место, но несколько позже. Поздневизантийская эпоха (XIII – первая половина XV в.) – время бурного развития жанра, количество проскинитариев значительно увеличилось, но при всем разнообразии произведений, среди которых встречаются авторские (паломничество протонотария Эфесской митрополии Пердики конца XIV в.), но большинство анонимных, стихотворные (тот же путеводитель Пердики и др.) и прозаические, исследователи отмечают тенденцию к их, если можно так выразиться, формализации и даже схематизации (О.Р. Бородин считает наиболее типичным в этом смысле «Душеспасительный рассказ о Святом Гробе» XV в.). Эта «схема вырабатывалась на протяжении всего поздневизантийского периода. Более жесткая при характеристике Иерусалима и Синая, в иных случаях допускающая варианты, она, конечно, явилась фактом не только чисто литературной жизни. Очевидно, в эти столетия сложился достаточно четкий стереотип поведения паломника в Святой Земле и было заранее известно, что и в каком порядке следует смотреть»<sup>97</sup>.

Начиная с этой эпохи, влияние проскинитариев на древнерусские (славянские) паломничества становится, по мнению ряда исследователей, очевидным. «Под несомненным византийским воздействием, – отмечает О.Р. Бородин, – уже в XIII–XV вв. создаются славянские итinerарии пилигримов, в том числе рассказ о путешествиях св. Саввы, архиепископа сербского (вторая четверть

XIII в.), русское «Хождение архимандрита Агрефенья» (70-е годы XIV в.)... Этот же итinerарий с некоторыми изменениями составляет самостоятельное произведение, известное как «Сказание Епифания Мниха о пути к Иерусалиму». «Оба текста, – добавляет ученый, – в своей византийской части основаны на греческих итinerариях паломников»<sup>98</sup>. А.А. Решетова рассматривает переводной проскинитарий «Поклоненье святаго града Иерусалима» как «литературный источник» «Хождения» Василия Познякова, «Повести о святых и богопроходных местах» Гавриила Назаретского и т.д.<sup>99</sup>

Для подобных проскинитариев в первую очередь характерно доминирование объективированного начала. Для них важен не столько автор паломничества и его отношение к «местам поклонения», сколько сами эти места как таковые и наиболее оптимальный маршрут их посещения. Отсюда первостепенное внимание к адресату путеводителя, так сказать, потребителю, потенциальному паломнику. Это проявляется уже с первых слов проскинитария, который открывается не традиционной, этикетной формулой паломничества с «представлением» автора («худого Епифания мниха», «грешного игумена Даниила», «недостойныи, многогръшныи Антонеи» и др.), а своего рода «представлением» читателя проскинитария. Эту формулу-зачин Аф. Пападопуло-Керамевс называет даже «исключительною их чертою»: «Так как ты по благому своему произволению и желанию хотел знать о Св. Граде Иерусалиме...» и т.д. Греческий ученый опубликовал целый ряд проскинитариев «с таким начинанием»<sup>100</sup>.

В этом смысле весьма характерна переработка произведения игумена Даниила от Первой ко Второй редакции («Паломник Даниила мниха: Сказание о пути, иже есть къ Ерусалиму, и о градех, и о самом граде Ерусалиме, и о местех честных, иже около града, и о церквах святых»). Русские книжники XV–XVI вв. переделывали «Хождение» в путеводитель по Святой Земле, что, безусловно, свидетельствовало о востребованности этого жанра именно в эту эпоху. Современные исследователи фиксируют в тексте Второй редакции отсутствие «подробностей географического и страноведческого характера, минимализацию “лирических эпизодов”, переданные в сокращенном варианте или опущенные библейские цитаты». При этом редактирование «не затрагивает полноту фактических сведений, сообщаемых автором “Хождения”, но демонст-

рирует установку автора Второй редакции на емкость изложения информации, стремление к обезличенности и вневременности повествования»<sup>101</sup>.

По мнению И.В. Федоровой, автор Второй редакции «паломником не был», но, «понимая, что между паломничеством Даниила и его собственной работой над “Хожением” прошло время, возможно, изменившее или даже разрушившее современные Даниилу архитектурные постройки, святые реликвии и библейские города, опустил исторические реалии, указывающие на время происхождения текста, но при этом содержательное ядро произведения он не затронул»<sup>102</sup>. Остается добавить, что на основании «Хожения» игумена Даниила было составлено по крайней мере 11 (по подсчетам Н.И. Прокофьева) рукописных кратких практических указателей маршрутов по Святой Земле<sup>103</sup>.

Не менее характерно редактирование «Книги Паломник» Антония Новгородского, из которой были исключены «почти все известия, выходящие за рамки перечня царьградских реликвий, храмов, притворов, утвари и т.п. Переписчик (или редактор) “Книги Паломник”... как будто задался здесь целью превратить попавшее к нему в руки полнокровное литературное произведение, изобилующее живыми воспоминаниями, важными для автора и его современников, в сухой конспект реалий византийской столицы»<sup>104</sup>. Сокращению в том числе подверглись русские реалии Царьграда в описании Антония: рассказ о блюде княгини Ольги, о посольстве князя Романа и т.п. М.Н. Сперанский убедительно объяснил эти «сильные сокращения» в «Книге Паломник» и в ряде других путешествий стремлением редакторов составить сводный путеводитель по Константинополю<sup>105</sup>. Однако вернемся к игумену Даниилу.

Литературная судьба вновь «свела» его «Хожение», точнее «Паломник Даниила мниха...», с «Повестью Епифания о Иерусалиме...». Речь идет о переводах повести на славянский язык. Первый перевод, как доказал В.Г. Васильевский, был осуществлен на Руси в XV–XVI вв. с первоначального авторского оригинала, рассказывающего только о святынях Иерусалима и его окрестностей. Поздневизантийские интерполяторы дополнили первоначальный текст путеводителя заимствованиями из «Церковной истории» Никифора Каллиста (XIV в.), восходящими к описанию паломничества

в Иерусалим св. Елены, матери Константина Великого (по «Житию Константина и Елены», рукопись XI в.). Второй перевод повести Епифания Агиополита был обнаружен в Сборнике конца XV в., принадлежавшем в то время библиотеке Московского общества истории и древностей российских, № 189 (ныне РГБ. ОИДР. № 189) и содержавшем рукописный текст «Хожения» Даниила (Вторая редакция). «Против текста путешествия Даниила на полях и на вклеенных листочках, – отмечал В.Г. Васильевский, – в разных местах поделаны вставки, иногда довольно значительные». Оказывается, что большая часть этих вставок «суть не что иное, как извлечение из Епифания». Причем как первый, так и второй переводы повести восходят, по мнению В.Г. Васильевского, к греческому протографу, не дополненному позднейшими интерполяторами<sup>106</sup>.

«Хожение» игумена Даниила «встречалось» и с другими произведениями, посвященными Святой Земле. В «уникальном» и одном из древнейших списков «Хожения» (РГБ. Ф. 205. ОИДР. № 189, посл. треть XV в.) «текст снабжен глоссами из рассказа о святынях Иерусалима и Палестины Арсения Солунского»<sup>107</sup>. Паломник XVI в. Даниил Корсунский внес в текст «Хожения» игумена Даниила свои комментарии и уточнения, но основу описания Святой Земли XII в. сохранил, причем в такой степени, что долгое время его произведение не считалось самостоятельным (хотя он обозначил на нем свое имя), а рассматривалось как западнорусская редакция «Хожения»<sup>108</sup>. Все это свидетельствует об огромной популярности «Хожения» игумена Даниила в качестве, прежде всего, литературного образца для последующих поколений русских писателей-паломников<sup>109</sup> (известно почти 150 списков «Хожения»). Но что могло послужить образцом для самого Даниила?

Перед русским игуменом были, по сути дела, две традиции паломнической литературы, которые вкратце мы уже очертили: одна – западноевропейская – весьма развитая, берущая начало в IV в., другая – греческая, византийская – относительно недавняя. Обе они, вероятно, уходят корнями в античное язычество, наследуя римским итinerариям, но в своем развитии претерпели существенные изменения. Они связаны в первую очередь с сакральностью самого предмета описания, с большим или меньшим внесением в повествование «личного» элемента, экзотических деталей

(например, у Эгерии рассказ о «фанаритских значках», облегчающих путешествие по прибрежной пустыне, – их по ночам «чуют верблюды») и т.п. Вместе с тем все эти произведения в разной степени сохранили «родовые» признаки путеводителя, дорожника (указания на расстояние от святыни до святыни и т.п.)<sup>110</sup>.

В данном контексте, разумеется, немаловажным представляется и вопрос о владении Даниилом греческим и латинским языками. Судя по всему, греческий в определенной степени он знал<sup>111</sup>, относительно латинского возникают большие сомнения. Во всяком случае, основанием для этого может служить реплика русского паломника по поводу латинского богослужения в Великую субботу – «латина же в велицем олтари начаша верещати свойски» (128). О знакомом, более или менее понятном (следовательно и близком) языке так не говорят. В пользу этого мнения можно привести и другие аргументы, но в данном случае они представляются излишними.

Каких-то определенных следов знакомства Даниила с произведениями, принадлежащими этим двум (латинской и греческой) традициям паломнической литературы, не выявлено. Впрочем, за исключением порой общих цитат из Священного писания, упоминаний общих преданий (что естественно), общего «измерительно-го» подхода к реликвиям (у Даниила это указания не только на расстояние между ними, но и на их размеры, состояние и т.п.) и столь же общей последовательности повествования. Но тогда, может быть, все-таки права была В.П. Адрианова-Перетц, когда утверждала: «Нет оснований думать, что Даниил знал греческие или латинские “путники”. Совпадение с ними его плана, а порою и пересказываемых легенд объясняется скорее теми условиями, в которых протекал осмотр достопримечательностей Палестины. Проводники, руководствовавшиеся готовыми “путниками”, вели группы паломников установленным маршрутом, обращали их внимание на одни и те же памятные места, украшали свой рассказ одними и теми же легендами. Даниил сам называет своего “вожа добра”, монаха лавры св. Саввы, который “указа” ему “добре вся святаа та места, и в Иерусалиме и по всей земли той” поводи его. Именно руководство этого “вожа” придало рассказу Даниила типичный план»<sup>112</sup>.

А.В. Назаренко идет в своих обобщениях много дальше: «Русская паломническая литература в период своего формирования вырисовывается как в некоторых отношениях вполне самостоятельное явление, питающееся собственными соками, и в создании такого оригинального и важного для паломников литературного жанра как “хожения” в Святую Землю, древнерусские церковь и литература выступают не как ученицы, а как соработницы и сестры византийских церкви и литературы»<sup>113</sup>.

Свообразие произведения игумена Даниила становится особенно заметным при сопоставлении с «Путешествием Зевульфа в Святую Землю в 1102–1103 гг.», которое в 1883 г. М.А. Веневитинов опубликовал в переводе с латинского П.В. Безобразова в издании «Хожения» (приложение V). «Побудительной причиной» этой публикации, помимо того что Зевульф совершил свое путешествие «почти одновременно с Даниилом», ученый как раз и назвал «возможность сделать сравнение... двух дошедших до нас современных памятников палестинской паломнической литературы, из которых один – Даниил писал под православным влиянием, а другой – Зевульф под влиянием Запада»<sup>114</sup>.

«Путешествие Зевульфа» – это подчеркнуто документальное повествование, расписанное буквально по дням: «мы сели на корабль <...> в Воскресение, в праздник св. девы Мильдиры», т.е. 13 июля 1102 г. (263); «накануне дня св. апостола Иакова причалили к острову...», т.е. 24 июля (264); «мы пристали в первый день августа к острову...» (264); «за день до кануна дня св. Иоанна Крестителя с трудом достигли острова...» (290) и т.п. Причем выделяются «несчастные», т.е. тяжелые, неблагоприятные дни (*die aegyptica* – египетские) и даже часы (*hora aegyptica*)<sup>115</sup>. Впрочем, дневниковый характер повествования сохраняется у Зевульфа только тогда, когда речь идет о собственно путешествии, плавании в Палестину, а из нее в Константинополь. В описании Святой Земли хронологические указания отсутствуют, что весьма характерно.

Разумеется, Зевульф не мог миновать памятных мест, связанных с недавней историей Запада. Так, причалив во время плавания «в первый день августа» к о. Кафаланию (Кефалиния), он не преминул сообщить, что именно здесь умер (17 июля 1085 г.) Роберт Гвискар, норманнский герцог Апулии, Калабрии и Сицилии, окончательно изгнавший из Италии византийцев (264). В свою

очередь, игумен Даниил не забыл о «своих» князьях, указав, что на «Род острове», т.е. на Родосе, «был Олегъ князъ русский 2 лете и 2 зиме» (20). Это единственное свидетельство того, где тмутараканский, затем черниговский князь Михаил-Олег Святославович провел часть своей четырехлетней ссылки (он был сослан в 1079 г. византийским императором Никифором III Вotаниатом). Именно «на чужбине», как полагал В.Т. Пашуто, русский князь женился на знатной гречанке Феофано Музалониссе<sup>116</sup>.

Но, пожалуй, самым любопытным совпадением в описании этих двух паломничеств является как раз «умолчание» по поводу одной из самых значимых святынь христианского мира – мощей свт. Николая Мирликийского. Нам уже приходилось писать о том, что игумен Даниил, рассказывая о плавании по Эгейскому морю, упоминает «Патеру град» («И ту есть рождество святаго Николы, то его есть и отчина и род») и добавляет: «А от Патеры до Мир, идеже гробъ святаго Николы, есть верстъ 40» (22). При этом русский паломник ни словом не обмолвился о том, что мощи свт. Николая еще в 1087 г. были перенесены из Мир Ликийских в г. Бари. Заметим, что праздник перенесения мощей свт. Николая (9 мая) был уже установлен на Руси, вероятно, между 1087 и 1091 гг.<sup>117</sup>

Зевульф также упоминает Патеру, «где родился блаженный архиепископ Николай». Затем путешественник побывал в «городе Миреев (Миры Ликийские. – В. Г.), где святой Николай управлял архиепископией» и где Зевульф даже поклонился «священной гробнице святого» (267). И опять ни слова о мощах святителя, хотя праздник их перенесения был установлен католической церковью в 1089 г. на соборе в Бари. Самое удивительное, что Зевульф не упоминает о них и тогда, когда в самом начале своего паломничества рассказывает об отплытии в Палестину из итальянской Апулии и о морских паломнических маршрутах: «Одни садятся на суда в Варе (Бари. – В. Г.), другие в Варле (Барлетто. – В. Г.) <...> а мы сели на корабль в Монополи, находящемся на расстоянии дня пути от Варо» (263). Единственное объяснение подобной «забывчивости» мы находим в том факте, что папа Урбан II при установлении праздника перенесения мощей свт. Николая предоставил местным церквам решать, отмечать или не отмечать его. Вероятно, и на Руси он также вводился постепенно. Напомним, что Греческая православная церковь так его и не приняла<sup>118</sup>.

Следует отметить, что именно рассказ о плавании (плаваниях) Зевульфа представляет наиболее драматическую, эмоционально насыщенную и, если так можно выразиться, религиозно окрашенную часть повествования пилигрима. Эти «приключения на море» в полном соответствии с законами литературной маринистики включают описание штормов, кораблекрушений, столкновения с сарацинским флотом, схваток с пиратами (на обратном пути в Константинополь) и т.п. Достоверность их по большей части не вызывает сомнения (например, рассказ о тяжелых условиях высадки с корабля в Яффе находит полное подтверждение в описаниях позднейших русских паломников)<sup>119</sup>. Но замечательно, что религиозные и глубоко личные переживания Зевульфа связаны именно с «пограничными ситуациями», как выразился бы экзистенциалист XX в., иначе говоря, с теми опасностями, которых путешественнику удалось избежать на море (иногда на суше) по милости Божией.

При этом порой создается впечатление, что Зевульф «работает на публику», по крайней мере его обращение к читателям, предваряющее тот же рассказ о буре во время высадки в Иоппии (Яффе), явно напоминает возвзвание актера к зрительному залу. «Умоляю вас, мои любезнейшие друзья, подняв руки кверху руко-плещите; восхлопните Богу вместе со мной гласом радования, ибо Всемогущий окказал мне милосердие во всем пути моем: да будет благословленно имя Его и ныне и во веки!» (268). И далее следует сообщение о том, как по прибытии в яффскую гавань «некто сказал, думаю по повелению Божию: Господин, выйди на берег, чтобы не случилась буря сегодня ночью или на рассвете и завтра тебе нельзя было высадиться» (268). Зевульф послушался и «достиг берега невредимым» (269). Но рано утром он стал свидетелем («я сам видел») катастрофического шторма, в результате которого остались в целости только семь из 30 «очень больших кораблей», которые «все были нагружены возвращающимися паломниками или товарами», «а людей обоего пола погибло в тот день более тысячи <...> но от всего этого милостию своею спас меня Господь, Ему честь и слава во веки веков, аминь» (270). Примерно в том же духе выдержано описание дороги от Яффы до Иерусалима, на которой паломники подвергались нападениям сарацин: «Бесчисленное количество человеческих тел, совершенно растерзанных дикими зверями, лежат на дороге и возле дороги». «Но мы со всеми

спутниками, – продолжает паломник, – дошли без повреждений до желанного места; благословен Бог, который не отверг молитвы моей и не отвратил от меня милости Своей, аминь» (271). Подобным же образом завершается эпизод, посвященный встрече в море с сарацинским флотом, идущим с войском «на помошь халдеям для войны с королем Иерусалимским»: «милость Господня спасла нас в тот день от неприятеля» (289).

Реликвии Святой Земли подобных эмоций у пилигрима не вызывают. Центральная часть путешествия Зевульфа даже формально («следует идти...», «затем входишь...», «идешь на север...» и т.п.) представляет собой путеводитель по «Иерусалиму и его ближайшим окрестностям» (288). Это эмоционально нейтральный, лаконичный текст, как бы изъятый из времени самого паломничества и обращенный только к святым местам. Их перечень автор нередко сопровождает кратким историческим комментарием, носящим, как правило, справочный характер. Причем Зевульф приводит разные точки зрения на те или иные реликвии, отдавая предпочтение в первую очередь ветхозаветным и новозаветным текстам, затем «сочинениям бл. Августина» (вопрос о месте погребения Адама), а из современных устных источников – свидетельствам «ассирян» (т.е. уроженцев Сирии), ибо их предки «были колонистами в этой стране, начиная с первого гонения» (273). При этом западноевропейский путешественник не забывает упомянуть и античные достопримечательности: еще во время плавания мимо островов Эгейского моря он ошибочно назвал один из них – Кос – родиной Галена, «медика, пользующегося большой славой у греков» (на самом деле Гален родился в Пергаме, а на острове Кос родился Гиппократ – Зевульф перепутал медиков), не пропустил он и «знаменитый остров Родос» с его «колоссом, имевшим в длину 125 футов» («одно из семи чудес мира»), но и тут перепутал, назвав жителей этого острова – «колоссян» – адресатом одного из посланий апостола Павла (в действительности апостол написал послание жителям г. Колоссы во Фригии) и т.п.

Вообще, вопрос об известности того или иного памятника играет для Зевульфа немалую роль, что отразилось даже на аттестации храма Воскресения Господня: «Прежде всего следует идти к церкви Св. Гроба, которая называется Мартириум (так называла храм еще Эгерия. – В. Г.), и это не только сообразуясь с расположе-

жением улиц, но также потому, что эта церковь знаменитее всех других церквей» (271–272). У Зевульфа порой встречается неожиданное (по «частям») соединение религиозного и прагматического отношения к происходящему. Взять хотя бы традиционную «начинательную» авторскую формулу паломнической (и не только) литературы – одно время ее называли этикетной формулой «уничижение паче гордости» (ср., например, выше у Епифания Агиополита и Даниила): «Я, Зевульф, недостойный и грешник, отправился в Иерусалим поклониться Гробу Господню, но удрученный отчасти тяжестью грехов, отчасти же за недостатком хорошего корабля, я не мог следовать по прямому пути...» (263). Подводя итоги характеристике «Путешествия Зевульфа», вполне можно заключить, что перед нами путеводитель, если угодно, гид по Святой Земле с уклоном в сравнительно-историческое комментирование и в «морском обрамлении».

Жанровые различия «Хожения» Даниила и «Путешествия» Зевульфа, не говоря уже о частностях, заметны на первый взгляд. «Хожение» игумена Даниила явно не предназначалось автором в качестве путеводителя по Святой Земле. Более того, по справедливому замечанию современных исследователей, Даниил стремился «удержать читателей от самостоятельного паломничества, чтобы те не впали в грех, возгордившись своим поступком»<sup>120</sup>. «Любве ради святых месть сихъ исписах все, еже видехъ очима своима, дабы не в забыть было...», «сие исписах верных ради человека» (14–16).

Совершенно отлично от Зевульфова «путешествия» организован и художественный мир «Хожения». В нем, например, ничего не говорится о пути из Руси до Царьграда и обратно, читатель не узнает и о расстоянии от Руси до Иерусалима и т.д. Разумеется, нельзя удовлетвориться обычным объяснением. «Свое путешествие Даниил начинает и оканчивает в Константинополе, ничего совершенно не говоря о пути из Руси и на Русь, каковой, очевидно, представлялся ему всем хорошо знакомым и, во всяком случае, не заслуживающим описания»<sup>121</sup>. То же самое, в сущности, несколько раньше говорил и К.-Д. Зеeman в работе, посвященной «Хожению»<sup>122</sup>. Но этот «хорошо знакомый» путь русские паломники начинают описывать по крайней мере с «Пименова хождения

в Царьград» (1389), прямо от Москвы<sup>123</sup>. То есть хорошо знали, а потом забыли?

Можно вспомнить и мнение на этот счет М.А. Веневитинова. «Хождение Даниила, – писал он в предисловии к своему изданию, – начинающееся и оканчивающееся Царьградом, наводит на мысль, что странствование его в Святую Землю могло быть предпринято не прямо из России, а после более или менее продолжительного пребывания в Царьграде, который как известно, находился в непрерывных сношениях с древнею Русью»<sup>124</sup>.

Но Константинополь для Даниила – не столица великой православной империи, сокровищница святынь христианства, которая вскоре (в 1200 г.) привлечет внимание и русских паломников, но просто отправной географический пункт на «пути в Иерусалим», «куда же Христос Богъ наш походи своим ногам и велика чудеса показа по местом темъ святымъ» (14). Интересно, что древнерусские книжники уже в XVI в. осознали такую «неполноту» «Хождения» игумена Даниила (речь идет о Второй редакции) и, соответственно, «недостаточность» отдельного описания святынь Царьграда в «Книге Паломник» Антония Новгородского. Поэтому «текст Антония при переписке его в сборниках XVI, XVII, XVIII вв. непременно, обязательно сопровождался текстом хождения Даниила»<sup>125</sup>.

С.П. Розанов был, на наш взгляд, много ближе к истине, когда взглянул на дело с несколько иной точки зрения и подчеркнул: «Из того, что древние паломники не оставили нам своих путевых записок, еще не следует, что они ничем в пути не интересовались. Несомненно, они очень много и видели и слышали, но не занесли это в свои описания потому, что не считали достойными упоминания наряду с святынями...»<sup>126</sup>. То же самое повторил и Д.С. Лихачев в «Поэтике древнерусской литературы»: «Если в хождениях ничего не говорится о сборах в путешествие или о всех перипетиях пути, то только потому, что все это считалось недостойным внимания, – следовательно, средневековый паломник видел смысл повествования не в самом путешествии, а в описании виденного»<sup>127</sup>.

Н.С. Трубецкой попытался определить «психологическую сущность паломничества». По его мнению, «любое длительное и далекое путешествие связано с чувством оторванности от земного,

материального, действительного... путешественник в известной степени ощущает себя вне пространства и времени, ибо пространство и время, в которых живет путешественник не обычные, не повседневные». Но не всякий путешественник является паломником, хотя всякий паломник путешествует по свету. «Так долгое путешествие становится одним из способов отойти от земной, мирской жизни, что при соответствующем религиозном настроении может рассматриваться как разновидность замены монашеской аскезы». Отсюда следовало, что «паломник предстоял перед внешним миром как перед иконой, “иконизировал” его внутри себя». Этим объясняется, в частности, определенная избирательность взгляда паломника на окружающий мир и, соответственно, жанровое своеобразие организации художественного пространства хождений. Во всем, что паломник видел в пути, заключает Н.С. Трубецкой, – «он отмечал лишь то, что через сверхчувственное зрение мог связать своими религиозными мыслями и представлениями о Царстве небесном; мимо всего остального он проходил, не замечая его и никак не реагируя. Страна его паломничества была для него большим храмом с бесчисленными яркими иконами»<sup>128</sup>.

Ведь и явно «виденное» Даниил описывает далеко не всегда. Скажем, его как будто совершенно не интересует море, которое столь значимо, например, для Зевульфа<sup>129</sup>. Конечно, он время от времени упоминает о «Великом море» (Средиземном), об «узыщем мори» (Мраморном), о расстоянии, например, до Ефеса – «град есть на сусе, от моря вдале 4 верст» или до Патмоса – «на стране далече в мори Патмъ остров» (20). Но в целом морское пространство в его «Хождении» как бы отсутствует в своем особом, водном качестве, неясно даже, на чем Даниил его пересекает: для него как будто все равно, «по морю ити» или «пошли по суху» (24). Подобное отношение к мореплаванию надолго сохранится в русской литературе путешествий. В.А. Котельников в целом прав, когда говорит, что пересечение морского пространства для Афанасия Никитина в его «Хождении за три моря» определялось *необходимостью*, а не свободой – как на континентальном Востоке. Исследователь распространяет эту точку зрения, по сути дела, на все последующее развитие русской прозаической маринистики вплоть до «Фрегата “Паллады”» И.А. Гончарова<sup>130</sup>. Наблюдение совре-

менного литературоведа совершенно совпало с мнением былинного Садко (!), когда тот констатировал: «У меня воля не своя во синем море» (рефрен в былине «Садко и морской царь»)<sup>131</sup>. Подобное «отсутствие любознательности ко всему, что касается моря», отмечают и исследователи русской агиографии (О.В. Гладкова и др.), заключая, что авторов житий «не интересовало» «морское путешествие как таковое»<sup>132</sup>. Это «отсутствие любознательности» к морю в наивысшей степени проявляется, наверное, в «Житии прп. Антония Римлянина» (XII в.?), который на камне, «якобы на корабли легце», за два дня пересек обширные морские пространства, не обратив на них никакого внимания, и с берега Средиземного моря прямо ступил на берег Волхова.

Но дело, скорее всего, в том, что как авторов житий, так и авторов ранних хождений мало интересовало вообще «путешествие как таковое» в современном понимании жанрового термина, т.е. описание значительных перемещений в пространстве, приключений, впечатлений во время таких перемещений и т.п. (как у Зевульфа, например). В этом смысле самым известным и выразительным примером «утраченного», «пропущенного», «съеденного» пространства является путешествие (паломничество) Иоанна Новгородского в Иерусалим (XV в.), когда бес доставил святителя «во единой нощи» к храму Гроба Господня и обратно, так что тот, естественно, не заметил ничего в дороге<sup>133</sup>. Немало аналогичных примеров знает и западноевропейская литература: сюжет с демоном, перенесшим рыцаря Эверхарда в Иерусалим, а также с мирянином Винандом, доставленным за час, наоборот, из Иерусалима в Лейпциг, с рыцарем Герардом, отправленным дьяволом на родину в Холенбах из церкви св. апостола Фомы в Индии, и т.п. («Диалоги о видениях и чудесах» Цезария Гейстербахского, XIII в.). Вообще, географическое пространство в представлении средневекового человека отличалось, как известно, поразительной подвижностью: оно могло свертываться и разворачиваться в обратном направлении, свободно перемещаться из одной точки в другую и т.д. Взять хотя бы пророчество волхва, прельщенного бесом, из «Повести временных лет», помещенное под 6579 (1071) годом: «Пришель би Кыеву глаголаше, сице поведая людемъ, яко на пятое лето Днепру потещи вспять и землямъ преступати на ина места, яко стати

Гречьскы земли на Руской, а Русьской на Гречьской, и прочимъ землямъ изменитися»<sup>134</sup>.

Показательна история самой жанровой терминологии русской паломнической литературы в ее связи с понятиями суши и моря. Древнерусские паломники, конечно, совсем не случайно называли свои произведения «хождениями». Это и были прежде всего именно «хождения» – хождения паломника шаг за шагом (естественно, по суше) от одной святыни, реликвии к другой, причем количество сделанных шагов порой точно запоминалось. Обязательное пешее странствие паломника подразумевалось, но, конечно, далеко не всегда могло осуществляться, так сказать, в полном объеме (тот же Даниил, естественно, плавал по морю на каком-то судне, до Иерусалима он явно добирался на коне, в Галилею отправился «наях под ся» какое-то животное, чтобы ехать верхом, но характерно, что даже не назвал его: конь ли это, осел или кто другой). И архиепископ Новгородский Антоний в качестве примечательного факта упоминает в своей «Книге Паломник» о погребении «на уболь»<sup>135</sup> святого Георгия некоего св. Леонтия, «попа русина» и добавляет: «Великъ человѣкъ той бо Леонтий 3-жъ во во Иеросалимъ пъшь ходилъ»<sup>136</sup>. Во второй половине XII в. можно было действительно пройти из Царьграда в Иерусалим пешком по побережью, очищенному от турок-сельджуков и арабов, а для Леонтия паломничества стали, судя по всему, своего рода образом жизни. Характерно также, что первое издание паломнических странствий В.Г. Григоровича-Барского, явно продолжавшего традицию «хождений», так и называлось: «Пешеходец Василия Григоровича-Барского Плаки Албова...» (СПб., 1778).

Но с течением времени на смену (пешим) «хождениям» (слово «ход» родственно греч. ὁδός – путь, ὁδίτης – странник, ὁδεύω – странствую)<sup>137</sup> пришли «путешествия по Святой земле» (А.Н. Муравьева, А.С. Норова и др.), а в самом термине «путешествие» явно присутствует «морской» элемент, от греч. πόντος – море, путь по морю<sup>138</sup>. С другой стороны, «обычное для ранних греческих текстов название паломничества πορεία (путешествие) сменяется многозначительным ευχη, προσευχη (букв. молитва), а паломник начинает именоваться προσκυνητης (поклонник)»<sup>139</sup>.

Но и с морем у игумена Даниила не все так просто, ведь оно тоже может иметь прямое отношение к Священной истории.

Например, рассказывая «о пути в Иерусалим», Даниил упоминает «град Ираклия Великаа» (Гераклея) и продолжает: «И противу тому граду святое мио выходит из глубины морьскыя: ту святыи мученици погружении суть мнози от мучителевъ» (18). Не может он пропустить, описывая «Ефес град», «пристанище <...> идеже Иоанна Богословца море изверже» (20) и т.д. Не говоря уже о внутренних морях самой Святой Земли. Вот, скажем, описание Мертвого моря: оно «не имать в себе никакоже животна, ни рыбы, ни рака, ни сколии <...> изходит бо из дна моря того смола черемная верху воды тоя <...> и смрад исходит из моря того, яко от серы горяща; ту бо есть мука под морем тем» (60). При столкновении с сакральным реальное водное пространство может менять свою конфигурацию, перемещаться – «побежать». При этом оно начинает испытывать явно человеческие чувства, становится вполне антропоморфным. Подобным метаморфозам посвящен цеплый картиенный рассказ со ссылкой на Псалтирь (Пс 113, 5) о месте, где Иоанн Предтеча крестил Иисуса Христа, или, по Даниилу, «О месте, идеже море виде, побеже, и Ердан взратися вспять»: «До того бо места изиде Иордан от ложа своего, возвратився, видев Творца своего, пришедша крестится, и убоявся, възвратися вспять и прииде то того места. И ту есть море Содомьское близь купели тоя было, ныне же есть далее от Крещения, яко 4 весты вдалее отбегло. Тогда убо узрев море наго Божество, стояще в водах Иорданьских и, убоявся, и побеже; Иордан възвратися вспять, якоже пророкъ глаголеть о том: «Что ти есть, море, да побеже, и ты, Иордане, възвратися вспять?»» (50)<sup>140</sup>.

В этом смысле морское (водное) пространство для Даниила мало чем отличается от земного – суши. «Виденное» «очима своим грешным» для игумена Даниила означает, помимо всего прочего, указание на невидимое, включающее зримые напоминания о давно прошедших событиях Священной истории. И не только напоминания о прошлом, но и указания на его пребывание в настоящем и в будущем. Вечность явно дает о себе знать именно на Святой Земле, в том числе деформацией реального географического пространства, изменением всеразлагающей природы времени, не властного над святынями. Рядом с гробом св. Саввы в монастыре его имени «лежат мнози святыи отци, телесы яко живы (следует перечисление: св. Иоанн епископ Исаихаст и т.д. – В. Г.)

<...> и ини мнози святи ту лежат, телесы яко живи; и благоуханье от них исходить несказанно» (58). В монастыре св. Евфимия рядом с его гробом «ини мнози святии отци ту лежат, телесы яко живи» (60). В усыпальнице рядом с церковью с гробом св. Харитона «лежат святы отци, телесы яко живи <...> (следует перечисление. – В. Г.) и благоуханье чудно от них исходит» и т.п.<sup>141</sup> Наконец, знаменитое описание дуба Мамврийского. «Дивно же и чудно есть: толь много лет стоящу древу тому, на толь высоце горе, не вредися, ни испорохнети (не искрошилось. – В. Г.)! Но стойти, утвержень от Бога, яко то перво насажень» (72).

Впрочем, однажды Даниил не удержался и сообщил, чуть ли не в духе Зевульфа, о своем морском приключении. Речь идет о том месте в «Хожении», где рассказывается о возвращении паломников в Царьград. Это описание «возникает» в тексте «Хожения» довольно-таки неожиданно. Оно помещено не в конце произведения, как вроде бы следовало, а чуть ли не в середине (главка «О Велице Антиохии»). Даниил размеренно повествует о сухопутной дороге, перечисляет населенные пункты от прибрежного Капернаума к горе Кармил, Акре, Вирите и т.д. «Вдалее Адекия 100 верстъ, также Малая Антиохия, также Каниорось, также Маврорось, также Сатилия градок, также Хидония, острозвецъ мал. И ти вси гради суть подле море...» (90–92). И тут русский паломник словно пересаживается на корабль и смотрит на палестинское побережье теперь уже со стороны моря. Точнее, не «словно пересаживается», а пересаживается буквально и начинает рассказывать о своем действительном плавании в Царьград: «...да те грады вси минухомъ по морю, не приставающе, и придохомъ близъ къ градомъ темъ; боязни ради ратных не приставаомъ в Хилидонии...» Совсем незаметно осталась позади Святая Земля, и наступила очередь средиземноморского побережья Ликии: «И оттуда идохомъ в Мира, также к Патера граду...» Тут мореплавателей и ожидала встреча с корсарами: «...и того града сретоша нь хусареве въ 4-х галияхъ, и яша ны, и излушиша всех». Конечно, Даниил гораздо сдержаннее Зевульфа, он просто констатирует фактическую сторону дела, что никак не отменяет скрытого драматизма эпизода. Но никакого особого внимания на нем паломник не заостряет. Ведь впереди конечная цель плавания: «А оттуда доидохомъ къ Царюграду, и доидохомъ поздраву Царьграда» (92). Однако прибытие

«поздраву» в столицу Византийской империи совсем не означает завершения путешествия Даниила. Закончился лишь вставной «морской» эпизод, после которого русский игумен вновь возвращается на Святую Землю (главка «О Галилеи и о море Тивериадском»), для того чтобы продолжить свое повествование.

Даниил – паломник и, следовательно, очевидец, *de visu* убедившийся в существовании вещественных знаков, знамений, подтверждающих присутствие на земле иного мира (в этом смысле, конечно, особое значение имеет глава «О свете небесном: како сходит ко Гробу Господню»). Отсюда столь необычное для древнерусской литературы подчеркивание авторства хождений, ведь они представляют собой еще и свидетельские показания. М. Гардзанити справедливо указал на неслучайность появления в тексте «Хожения игумена Даниила», в особенности в прологе и в заключении, отрывков из послания апостола Иоанна (1 Ин. 1, 1) или Апокалипсиса (Откр. 1, 1) как важнейших текстов теологии «свидетельствования»<sup>142</sup>.

На месте избиения камнями Стефана Первомученика, где сохранился гроб его, «есть гора камена плоска проселася в распятие Христово; то зовется Ад; есть близ стены градный». А вот описание вулканических явлений на острове Тилос: «И в сем острове мука Иродова кипит серою горящею; и ту серу, варяче, продаются, мы же огнь вытинаем»<sup>143</sup>. Паломничество Даниила посвящено именно сакральной географии, начиная с самых первых пунктов маршрута. «Идя» в Иерусалим по Эгейскому морю, паломник оставляет без внимания острова, на которых нет значимых святынь (разве только упоминает о них), рассказывая о Святой Земле, почти ничего не сообщая о быте и нравах ее жителей, политической ситуации и т.д. У Даниила и в помине нет того, чтобы подчеркивать чуждость чужого, заострять внимание на экзотических деталях, а такого рода материал его путешествие могло предоставить в любом количестве. Палестина важна для него прежде всего тем, что принадлежит к одному с Русью христианскому миру с общими религиозно-нравственными ценностями, святынями, священной литературой. Более того, Иерусалим является центром этого мира, средоточием главных его реликвий. Отсюда более чем лояльное отношение Даниила к латинскому Иерусалимскому королевству и в особенности к самому королю Балдуину<sup>144</sup>.

Даниил никак не индивидуализирует свои впечатления, эмоции при встрече со святынями. Напротив, эти чувства для него важны именно тем, что их разделяют все христиане без исключения, «вернии», «достойнии человеци», противопоставляемые иногда всем другим народам. Вот паломник, наконец, приближается к цели своего странствия и вступает на гору «близь града Иерусалима яко версты вдале» – «на той горе сседают с конь вси людие и поставляют крестьци ту и поклоняются святыму Въскресению на дозоре граду»<sup>145</sup>. Следует рассказ о переживаниях паломников, увидевших «святыи град Иерусалим»: «И бывает тогда радость велика всякою християнину, <...> и ту слезамъ пролить бываеть от верныхъ чловекъ. Никтоже бо можеть не прослезитися, узрев желанную ту землю и места святаа вида. <...> И идуть вси пеши с радостию великою къ граду Иерусалиму» (26). А вот как проходил «самы водокрещныи праздник»: тогда «Духъ Святый приходит на воды Иорданскии и видять достойнии человеци добрии, а вси народи не видят ничтоже, но токмо радость и веселие бывать тода въ сердци всякою христианину» (54). И, наконец, ожидание «бесчисленного множества народа» в храме Воскресения чуда сошествия «света святаго»: «И ти людие вси въ церкви и вне церкви иного не глаголють ничтоже, но токмо “Господи, помилуй!” зовут неослабно <...> И ту источници слезам проливаются от верныхъ людий. Аще бо окамено сердце имат, но тогда можеть прослезити. <...> И тъ самъ князь Бальдинъ стоить съ страхом и смиренiem великим, источники проливаются чудно от очио его. Такоже и дружина его око стоить прямо Гробу близь олтаря великаго, вси бо сии стоят съ смиренiem» (126).

Все это не отменяет, однако, антилатинских выпадов, касающихся богослужебной практики католической церкви (упоминание о «начатке литургии хлебом и вином, а не опресноком» в рассказе о Мелхиседеке) или претензий на ее главенство в христианском мире (чудо с возжением греческих и русской лампад над Гробом Господним, когда «фряжьскаа кандила <...> ни единоже возгореся») и др. Но все это явно относится к «области естественного», исторического, отступающего перед вневременной сакральностью.

Даже собственно земля как таковая, почва на Святой Земле отличается особой красотой и урожайностью явно из-за соседства

со святынями. Об этом писал еще Я.И. Горожанский: «Чем больше святость в каком-нибудь городе, чем важнее священные события, в нем совершившиеся, тем обильнее этот город должен быть и людьми, и скотом, и всякими овощами»<sup>146</sup>. Этот принцип приобретает у Даниила характер закономерности и прослеживается на всем протяжении повествования (В.В. Данилов насчитал у него «четырнадцать» «земледельческих замечаний и описаний»)<sup>147</sup>. «И земля та около Вифлеема красна зело в горах, и древеса много-плодовита овощная стоять по пригорнемъ темъ красно: масличне, и смоквие, и рожнєе бес числа, виногради многзи суть около Вифлеема и нивы по удолиемъ многи суть». Столь же прекрасно и плодородно поле около «Агии Пимина, еже протолкуется Святаа паства» (поле, где ангелы благовестили пастухам Рождество): «И есть около места того поле красно велми и нивы многоплодны, и масличья много».

А вот описание Хананейской земли около Хеврона, обещанной Аврааму. «И ныне поистине есть земля та Богом обетованна и благословенна есть от Бога всем добром: пшеницею, и вином, и маслом, и всяким овощом обилено есть зело, и скотом умножена есть; и овци бо и скоти дважды ражаются летом; и пчелами увязло ту есть в камении по горам тем красным; суть же и виногради мно-зи по пригорием темъ, и древеса много овощнаа стоять бес числа, масличие, смокви, и рожцы, и яблони, инородия. И всякий овощъ ту есть, и есть овощ-етъ лучи и болий всехъ овощий, сущих на земли под небесемъ, несть такого овоща нигде же. И воды добры суть в месте том и всем здравии. И есть место то и красотою и всемъ добром. Неисказанна есть земля та около Феврона!» (74). По прямому благословению Божьему изобилие царит и на каменистых землях вокруг Иерусалима: «И жита добра ражаются около Иерусалима в камении том без дожда, но тако, Божиимъ повелениемъ и благоволением» (46). Об источниках и говорить не приходится. Вот, например, кладязь св. Саввы: «пихом от кладязя того (расположенного в пустыне и безводных горах, и показанного св. Савве диким ослом. – В. Г.) воду сладку и студену зело» (60) и т.п. Совершенно иную картину представляют собой проклятые Богом места, например «дворъ Июдинъ, предателя Христова»: «Есть пусто и ныне дворище то проклятое: никто же не смееть на месте том сести клятвы ради» (36), иссохшая по слову «Давыда

в Псалтири» «река Афамская» (70) или окрестности Мертвого моря (48)<sup>148</sup>. Просвещенный паломник XIX в. – Авраам Норов – в своем «Путешествии по Святой Земле в 1835 году», постоянно обращаясь к библейским текстам, так же как и Даниил, буквально на каждом шагу убеждается в исполнении древних пророчеств и заключает: «Сама природа свидетельствует вечную истину»<sup>149</sup>.

Логика, присутствующая в знаменитом определении заключительного ороса Седьмого Вселенского собора («честь, воздаваемая образу, восходит к первообразу»), понимание иконы как «окна к первообразу» лежат и в основе отношения Даниила к святыням. Как подчеркивает епископ Егорьевский Марк, «терминологически в православной традиции нет никакого различия в отношении верующего человека к святым иконам и к святым местам»<sup>150</sup>.

Особое сакральное пространство Святой Земли у Даниила исходит из Священного Писания и апокрифической, агиографической и прочей христианской литературы, как бы топографически комментирует ее, подкрепляет «вещественно». Это слово в данном контексте более чем уместно, ибо именно так терминологически в святоотеческой литературе нередко называются чудотворящие объекты. Все пространство в хождении Даниила как бы разворачивается от реликвий, которые исторически напоминают о событиях Ветхого и Нового Заветов и отсылают к ним, так же как и последующая христианская история, в том числе история монашеских подвигов (моши святых и т.д.), демонстрирующая преемственность сакральной традиции. Увиденное во время странствия реальное географическое пространство становится для Даниила особой средой, в которой в зависимости от значимости ветхозаветных и новозаветных святынь в той или иной степени нарушаются обычный миропорядок. При этом ветхозаветные события, о которых рассказывает Даниил, как правило, имеют прообразовательное значение (см., например, начало главки «О жертвенице Аврамове» или главку «О купели»), а некоторые герои Ветхого Завета могут иногда даже прямо «войти» в современную христианскую жизнь, впрочем, в соответствии со Священным Писанием и с деталями, заимствованными из апокрифов<sup>151</sup>. Так, «царь Салима» (территория, традиционно отождествляющаяся с Иерусалимом), «священник Бога Всевышнего» (Быт. 14, 18–19) Мелхиседек, оказывается, «и ныне приходит» в свою пещеру на Фаворской горе,

«часто и литургисает в пещере той святей» (112). По крайней мере, об этом Даниилу поведали «вси верни, иже ту живут в горе той святе». В своем рассказе «верни», безусловно, исходили из слов апостола Павла о Мелхиседеке, который не имеет «ни начала дней, ни конца жизни» и, «уподобляясь Сыну Божию, пребывает священником навсегда» (Евр. 7, 3).

Но, конечно, «литературная ткань» средневековых «хождений» состоит не только «из подробного перечня увиденных реликвий, соответствующих рассказов о происходивших там чудотворениях, посвященных им исторических и легендарных историй»<sup>152</sup>, хотя они и составляют ее основу. Художественный мир хождений в определенной степени разомкнут и в пространственном, и во временном смыслах. Даниил ничего не сообщает о себе самом, о своей предшествующей жизни (эти частности недостойны упоминания в одном ряду со святынями), но не без гордости называет себя «Русьская земли игуменом». Подобное обобщение исходит из жанрообразующего в путешествиях противопоставления / со-поставления своего и чужого миров и становится особенно заметным в произведениях, осознаваемых их авторами как начало новой литературной традиции.

Даниил мог быть на Руси игуменом какого-нибудь черниговского, или воронежского, или любого другого монастыря – в мире своего «хождения» он представляет всю Русь: ставит «свое кандило на Гробе Святемъ от всея Русьская земля» (122), «во всех местех святых не забых имень князь русских и княгинь и детей ихъ, епископъ, игуменъ, и боляръ, и детей <...> духовных, и всех христианъ николиже не забыл есмь, но во всех святыхъ местехъ поминаль есмь» (132). Точно так же карамзинский путешественник мог у себя на родине быть москвичом, петербуржцем, жить на Чистых прудах или на Мойке, но стоило ему пересечь государственную границу, как он стал «русским путешественником», адресующим свои письма русскому читателю, как адресует ему же свое «Хождение» и Даниил.

По отношению к путешественнику (в плане его пространственно-временных перемещений) этот адресат выступает как прошлое и как отправной пункт, куда паломник предполагает вернуться (подразумеваемое будущее). Впрочем, для Даниила русский мир постоянно присутствует и в настоящем. Это прежде

всего русские паломники: «Вся дружина, русьстии сынове, приключьшиися тогда во ть день (в Великую субботу в храме Гроба Господня. – В. Г.) новгородцы и кияне...» (130), которых он вместе с Богом и Святым Гробом Господним призывает в свидетели истинности своего рассказа о «свете небеснем» и его сопоставии. Не называя по имени (кроме Балдуина) никого из обитателей Святой Земли (ни духовенство, ни мирян, ни даже «столпника» – «мужа духовна велми», подвизавшегося на Елеонской горе, 48), здесь Даниил предельно конкретен. По крайней мере двух соотечественников он называет (Первая редакция), причем как по родовому, мирскому имени, так и по отчеству, а также прозвищу: «Изяслав Иванович<sup>153</sup>, Городиславъ Михайлович Каичка». Так же конкретен Даниил и в знаменитом перечислении имен русских князей, которые он записал «в лавре у Святаго Савы» во поминование их «во октении с женами и детьми их»: в последовательности списка В.Л. Янин, как известно, увидел изображение «в самой концентрированной форме <...> всей системы княжеского старшинства, возникшей в результате активного юридического творчества и по инициативе Владимира Мономаха»<sup>154</sup>. При этом Даниил приводит, понятно, уже не только родовое, но и крестильное княжеское имя или же только одно крестильное<sup>155</sup>.

Этот свой, русский мир является внутренним и вполне реальным центром «Хожения» (так же как и любого другого путешествия), дающим масштаб для подхода и оценки чужого, незнакомого мира путешествия (различия в природе и т.п.). И Даниил сравнивает Иордан с черниговской или воронежской рекой Сновью («И есть всем подобен Снове реце: в шире, и в глубину, и болонием подобенъ...», 98), «древо зигия» (20) – с ольхой, древесную смолу, предназначавшуюся для изготовления фимиама (22), – с вишневым kleем, кустарник по берегам Иордана – с вербой (52) и т.п.<sup>156</sup>

Д.С. Лихачев настаивал, что «формы художественного пространства в древнерусской литературе... не изменяются по жанрам. Они вообще не принадлежат только литературе и в целом одни и те же в живописи, в зодчестве, в летописи, в житиях, в проповеднической литературе и даже в быту»<sup>157</sup>. В сущности, на то же самое указывал и Ю.М. Лотман, подчеркивая необходимость «при анализе специфики пространственного чувства в русской средневековой литературе» привлекать и материал «древнерусской

живописи»<sup>158</sup>. При подобном подходе вполне уместной выглядит и аналогия между «хождениями» и «иконами (а также миниатюрами, фресками, предметами шитья и литургической утвари)», проведенная И.А. Шалиной в ее работе «Реликвии в восточно-христианской иконографии». Исследовательница полагает, что «замкнутое и цельное пространство художественного образа иконы также уподоблялось своеобразной модели идеального христианского мира, в создании которого, как и в священной среде города (здесь Царьграда. – В. Г.), важную роль играли изображения святынь и окружающих их святынищ»<sup>159</sup>.

Не менее, а может быть, и гораздо более важной представляется связь паломнической литературы с богослужебной церковной практикой, литургией. Святая Земля, Иерусалим, так же как и другие святые места (Египет, Синай и т.д.), изначально неотделимы от литургии, составляют с ней органическое единство, которое укреплялось и утверждалось в эпоху Константина Великого строительством на Святой Земле базилик (базилика Вознесения Христова, базилика Гроба Господня, включавшая храм Воскресения, и др.), освящавшихся во имя тех или иных христианских праздников. Тем самым упоминание событий земной жизни Спасителя как бы «удваивалось», по выражению современного исследователя<sup>160</sup>. Все это подтверждается свидетельствами первых памятников христианской паломнической литературы: Анонима из Бордо, Эгерии (IV в.)<sup>161</sup> и др.

По мнению А.О. Архипова, «паломничество и отражающая его литература находились под влиянием богослужения Иерусалимской церкви (либо прямым, либо определенным устной традицией). Но и понимание литургии, и в особенности храма, его отдельных частей, во многом определялось практикой поклонения святым местам, так как различные части храма считались изображением иерусалимских святынь»<sup>162</sup>. Эту точку зрения применительно к «Хожению», по существу, уточняет М. Гардзанити, когда указывает, что повествование игумена Даниила «отражает палестинскую литургическую традицию с некоторыми существенными изменениями, произошедшими после завоевания Палестины крестоносцами»<sup>163</sup>.

Несколько дальше в своих решительных обобщениях идет Л.В. Левшун. Она считает, что паломниками Святая Земля «мыс-

лилась алтарем единого храма (созданного Богом мира), в котором постоянно совершалась литургия...». Образное уподобление «страны паломничества» «большому храму с яркими иконами» уже встречалось в литературе о паломничествах (см. выше). Но продолжим цитату из «Истории восточнославянского книжного слова XI–XVII вв.»: «Так что не священнодействия литургии постепенно сменялись, следя своим порядком перед взором не-подвижного богомольца (как в храмовой литургии), а, напротив, паломник перемещался от одного топоса к другому, постепенно приближаясь к апофеозу Бескровной Жертвы, переживая не воспоминания об известных событиях, но сами эти события, в буквальном смысле прикасаясь к ним через прикосновение к священным объектам...»

По логике исследовательницы, во время литургии переживаются только «воспоминания об известных событиях», а не сами эти события, что совершенно не соответствует смыслу литургии. Но исследовательница уже торопится сделать парадоксальный вывод: «Поэтому хождение, если говорить об идее жанра, – отнюдь не путешествие: ведь невозможно считать путешествием перемещение служителя в алтаре во время священнодействия»<sup>164</sup>. Но литургия – это прежде всего главнейшее христианское богослужение, следующее определенным установлениям, строго закрепленным в канонических текстах (в православной церкви существуют три чина – св. Иоанна Златоуста, Василия Великого и литургия Преждеосвященных Даров). К тому же литургия как священнодействие может совершаться только епископом или иереем.

Хождения, безусловно, теснейшим образом связаны с литургией, но не по жанровой форме, не по жанровой «идее» (не по составу «исполнителей»), они никогда не претендовали, да и не могли претендовать на роль священных текстов, а само паломничество – на священнодействие. Это – литературные произведения, рассказывающие о святынях, но им не уподобляющиеся. Они открывают путь к «свидетельствам Бога на Земле», но путь к Богу оставляют за литургией. Цель паломничества можно определить, вслед за свт. Григорием Нисским (IV в.), как «созерцание знаков Божественного человеколюбия» или, теперь уже вслед за прп. Иоанном Дамаскиным (VIII в.), применявшим это определение

к иконам, как созерцание, приобщение к «вместилищам Божественной энергии»<sup>165</sup>.

К.-Д. Зееман полагал, что «хождения» в отличие от проповеднической и агиографической литературы «не обладали какой-либо официальной функцией»<sup>166</sup>. Но сами паломники на Руси определенный статус, судя по всему, все-таки имели. Так, исследователи (А.С. Назаренко, М. Гардзанити и др.)<sup>167</sup> обратили внимание на то, что в «Уставе князя Владимира о десятинах, судах и людях церковных», восходящем к домонгольскому времени, паломники отнесены к «людям церковным» т.е. подлежащим церковному суду и опеке, хотя и трактуются не как монашествующие, а как представители низших слоев общества.

По мнению историков, все это свидетельствует о том, что уже в XII в. паломничество стало значительным социальным явлением, охватывающим все средневековое общество: от его верхов до самого низа (понятно, что далеко не всегда паломническая практика получала отражение в литературе). О масштабе явления говорит и тот факт, что оно нашло отклик не только в духовных стихах, но и в былинном эпосе (былина «О сорока каликах со каликою»). Весьма характерны и ограничительные, а порой и прямо запретительные меры, к которым прибегала православная церковь (в отличие от католической того же периода) в стремлении хоть как-то регламентировать, а порой и просто перекрыть «паломнический поток». Впрочем, уже и сам игумен Даниил призывал своих читателей: «Мнози бо, дома суще в местех своих, добрии человеци <...> добрыми своими дельы, достигают мест сих святых, иже большую мзду приимут отъ Бога Спаса нашего Иисуса Христа» (16). Почти дословно слова игумена были повторены и в официальном решении Константинопольского собора 1276 г., одобравшего действия епископа Сарайского Феогноста, который «воспрещал своим пасомым путешествовать в Иерусалим и повелел делать добро и жить богообязненно дома»<sup>168</sup>.

Очень знаменательна и стремительная внутренняя «реакция» Руси на развитие отечественного паломничества. Так, П.Л. Гусев не без оснований связывал введение в «Житие Иоанна Новгородского» сюжета с «гоголевским» путешествием праведного архипастыря Великого Новгорода на закрещенном бесе, превратившемся в коня и доставившем архипастыря в Иерусалим «во

мыгновении ока» (вероятно, сказочный по происхождению мотив), с широкой практикой паломничества в Палестину во второй половине – конце XII в.<sup>169</sup> Вообще, Иерусалим становится своего рода образцом для подражания. Так, современные искусствоведы (Р.М. Горяев, Н.М. Теребихин, М.П. Кудрявцев и др.) связывают с той же паломнической практикой, точнее, с топографией Иерусалима, описанной в хождениях, градостроительные идеи Древней Руси, в частности принципы «пространственно-мотивационно-временного многомерного построения средневекового города»<sup>170</sup>, например – Суздаль, Новгород, Архангельск, Москва и др. Описывая земной, исторический Иерусалим, паломники за этим образом стремились угадать черты Иерусалима Небесного, и неслучайно современная исследовательница видит в «Палестине наших паломников» доказательство существования земного рая «на востоце», ссылаясь при этом на известный спор новгородского архиепископа Василия (Калики) с тверским владыкой Феодором о «земном» и «мысленном» рае<sup>171</sup>.

Однако постепенно система средневековой сакральной географии начинает разрушаться, и с XV в. происходит соответствующая трансформация жанра хождений. Так, дьякон Троице-Сергиева монастыря Зосима в своем паломничестве (1419–1422) описывает вместе и Царьград, и Палестину (до него о них рассказывалось только порознь), повествует о пути из «стольного града Москвы» через Киев, Белгород и т.д. до Царьграда, вводит рассказ о возвращении из Иерусалима в Царьград и т.д. Во втором «Хождении Варсонофия» в Каир, на Синай и в Палестину (1461–1462) появляются указания на дни прибытия в эти места, повествование приобретает определенно выраженный дневниковый характер. Подобные элементы постепенно закрепляются в жанровой структуре, видоизменяя и реорганизуя ее (например, с XVII в. – у Василия Гагары, Арсения Суханова и др. рассказ о возвращении становится обычным).

Но, пожалуй, самым значительным произведением этого переходного периода было «Хожение за три моря» Афанасия Никитина (1466–1472), целиком посвященное описанию путешествия в переднюю Азию и Индию. Анализ этого произведения убеждает, что автор вполне осознавал нетрадиционность (греховность) маршрута своего путешествия (неслучайно Афанасий Никитин так

и называет свое хожение «грешным хожением»), но вместе с тем такой маршрут был в определенной степени подготовлен в древнерусской литературе: «земной рай», располагавшийся где-то на востоке, из которого «идут» четыре реки – Тигр, Нил, Ефрат (Едем), Фисон; блаженная земля «нагомудрецов-рахманов» (браминов), лежащая у того же Ефрата («Хождение Зосимы к рахманам»), наконец, сказочное царство «поборника по православной вере Христове» «царя и попа» Иоанна, «посереде» коего «идет река Едем из рая» и которое буквально переполнено православными реликвиями («Сказание об Индийском царстве»). Но «литературная» Индия оказалась совсем не похожей на действительную, и характерно, что именно здесь путешествие Афанасия Никитина – «самовидца» необычной, экзотической страны, где «молятся каменным болванам, а Христа не знают», – пробило брешь в замкнутой системе средневековой географии с ее локальной этикой (Ю.М. Лотман). Однако едва ли следует преувеличивать «предврозрожденчество» Афанасия Никитина, как это делает Ю.М. Лотман (иначе «предвоздорожденческий» тверской купец окажется приравненным к «предвоздорожденческому» Марко Поло, что будет очевидной ошибкой), или настаивать на «перевернутости» «Хождения за три моря» по отношению к предшествующей традиции древнерусской паломнической литературы (Б.А. Успенский)<sup>172</sup>.

Мир для Афанасия Никитина, так же как и для неизвестного сузальца, написавшего «Хождение на Ферраро-Флорентийский собор»<sup>173</sup>, еще не перевернулся, хотя во многом и начал терять свою устойчивость. Древнерусская литература путешествий в XV в. стала не «переворачиваться», а скорее разворачиваться во времени-пространстве реального мира, осваивая новые, в том числе считавшиеся прежде «грешными», маршруты, пролегавшие по «поганым», «неверным» землям (и поэтому не включавшиеся в древнерусскую литературу), рассказывать о пройденном по ним пути и т.п. Но все это происходило как бы помимо воли самих авторов-путешественников, оставшихся и в своей православной вере, и в отношении к «поганым» землям типичными средневековыми людьми, остро переживавшими, как, например, Афанасий Никитин, любые попытки «понудить» их в чужую веру («плач по вере по христианской» является, пожалуй, самой сильной по своей эмоциональной напряженности темой «Хождения за три моря»).

Действительная «перевернутость» начнет проявляться не- сколько позже и коснется прежде всего «обратной» оценки преж- них «поганых», «грешных» земель (в «Казанской истории», «Путешествии М.Г. Мисюря-Мунехина на Восток», в статейных списках русских послов, «отписках» и «скасках» землепроходцев), но особенно заметной станет тогда, когда на смену средневековому типу паломника по святым местам в XVIII–XIX вв. придет полу- чивший широкое распространение в русской литературе (в первую очередь, естественно, в литературе путешествий) тип дворянина, путешествующего по европейским политическим и культурным центрам.

В эту эпоху складывается новая система географических представлений, ценностная ориентация которой выглядит кощун- ственно «перевернутой» по отношению к национальному Средне- вековью. Особенно если вспомнить, что сами путешественники нередко называли себя паломниками или поклонниками, а свои поездки в Европу паломничествами, «традиционно» включая в это понятие и поклонение, и благоговение, и возможность увидеть собственными глазами то, о чем с восхищением узнавали еще на родине. Сакральное пространство Царьграда, Иерусалима и Пале- стины древнерусских хождений заменяется политико-культурным пространством путешествий XVIII–XIX вв. Запад становится для образованной части русского общества «страной святых чудес», по классической стихотворной формуле А.С. Хомякова («Мечта», 1835), и западноевропейская цивилизация приобретает в глазах своих русских поклонников черты светского, секуляризированного «земного рая», причем на роль центра этого «райя» претендует вместо Иерусалима «новый Вавилон» – Париж. Подобный образ начинает складываться уже в путевых записках петровского времени, например в «Архиве, или статейном списке...» А.А. Матвеева, в котором современная исследовательница видит «раннюю рус- скую утопию нового времени в стадии становления жанра», где «идеально обустроенный социум обеспечивает французская просвещенная абсолютистская государственность»<sup>174</sup>. Затем будет критика этого нового «земного рая» в путевых письмах Д.И. Фон- визина, «Зимних заметках о летних впечатлениях» Ф.М. Достоев- ского и др.<sup>175</sup> Будут порой даже совсем «искусственные» попытки возродить этот планетарный утопический идеал в тех или иных

формах, например в виде Хрустального дворца в Лондоне (1851), в котором размещалась «Великая выставка промышленности всех стран» и который символизировал торжество технологии и обещал человечеству самое «светлое», идеальное будущее; подобные претенциозные утопические проекты живут и сегодня – скажем, «Биосфера» в Оракле (Аризона, США), «Тысячелетний купол» (Лондон) и т.п. Как известно, в четвертом сне Веры Павловны из «Что делать?» Н.Г. Чернышевского именно Хрустальный дворец превратился в образ «смелого, нового мира», и именно это сооружение заставило Достоевского в «Зимних заметках о летних впечатлениях» говорить об огромной и ужасной идее, объединяющей людей в «единое стадо»<sup>176</sup>.

Литература путешествий приняла самое активное участие в становлении и развитии русской литературы нового времени, и ее жанровые принципы осваивались как в рамках различных направлений и школ (сентиментализм, романтизм, натурализм и т.п.), так и за пределами собственно литературы (в виде разнообразных записок, дневников, журналов, посвященных описанию путешествий с научными, образовательными и прочими целями). При этом граница между всеми этими разновидностями литературы путешествий оставалась достаточно прозрачной, и можно, например, смело говорить об определенной «художественной» трансформации «ученых» путешествий в русской литературе. Во всяком случае, Н.М. Пржевальский в «комплексно-географических» путешествиях всем сугубо специальным сведениям (дendрологическим, зоологическим и т.п.) отводил особые, справочные страницы, а в основном повествовании образ ученого-естественноиспытателя осложнялся явно литературными чертами героя «имперского романтизма» (М.К. Азадовский). Это был носитель высшей цивилизаторской идеи и поклонник грандиозности мицроздания, величественные картины которого порой описывались явно в духе русской «ученой» поэзии XVIII в. (М.В. Ломоносова и др.). «Путешествия» Н.Н. Миклухо-Маклая вполне можно рассматривать на фоне традиции «исповедальной» руссоистской прозы, а в его папуасах легко узнаются прямые литературные потомки «мудрых дикарей» Вольтера и Руссо. Неслучайно Л.Н. Толстой в письме к ученому от 26 сентября 1886 г. говорит о «предлоге

научных исследований» и видит заслугу путешественника в служении «науке о том, как жить людям друг с другом»<sup>177</sup>.

Еще более выразительным примером являются «научно-художественные» произведения В.К. Арсеньева. В них, по признанию самого автора во время беседы с М.М. Пришвиным осенью 1928 г., «ради художественной убедительности» нередко «перетасовываются события во времени», меняются хронология и маршруты действительных научных экспедиций, вводятся вымышленные эпизоды, фигура реального проводника-гольда лишается своих типичных отрицательных черт (патологическая лень, пристрастие к опиуму и т.п.) и вырастает в поэтический образ Дерсу Узала, присоединившийся к классической «галерее восточников русской литературы» (М.М. Пришвин) и, благодаря однотипному фильму Акиры Куросавы (1975), ставший широко известным в мире. Во всех этих путешествиях при желании без труда можно вновь узнать черты поиска «земного рая», идеального (первобытно-идеального) пространства в реальной (современной) земной жизни или хотя бы образа представителя такого «земного рая», существующего в полном согласии с собой и миром<sup>178</sup>.

Показательна и судьба традиционного (прежде всего в смысле маршрута) паломнического жанра («хождений»). Он был как будто вытеснен в XVIII–XIX вв. на периферию литературного процесса, в народное чтение и лубочную литературу («Хождение Трифона Коробейникова»), но стал постепенно в него возвращаться в обновленных формах: отрывки из «Пешеходца» В.Г. Григоровича-Барского печатает в «Парнасском щепетильнике» (1770) М.Д. Чулков, «литературные» же паломничества А.Н. Муравьева, А.С. Норова, С.П. Шевырева, П.А. Вяземского, «Воспоминание о поездке на Афон» (1881) Н.Н. Страхова и т.д. (вплоть до Б.К. Зайцева, И.А. Бунина и других писателей-паломников XX в.)<sup>179</sup> нередко становятся крупными событиями литературной жизни.

Но характерно и другое. Многим русским паломникам, занимающим определенное социальное положение, вне зависимости от личных побудительных причин паломничества, давалось, в том или ином виде, и некое официальное (государственное, церковно-государственное и т.д.), более или менее значительное задание. И даже если таковых поручений у него не имелось – все равно на

Ближнем Востоке к нему относились прежде всего как к представителю русского государства. Так было, начиная, пожалуй, с самого первого русского литературного паломника – игумена Даниила. Ведь ничем другим нельзя объяснить тот прием, как сейчас бы сказали, на высшем государственном уровне, который оказал ему король Иерусалимский Балдуин I. Можно спорить о том, какого рода миссия была возложена на русского игумена (шла ли речь о возможном союзе с крестоносцами, или именно здесь, у Гроба Господня, предполагалось разрешить внутривосточные проблемы Руси, внести высший порядок в междухристианские отношения и т.д.), но суть дела от этого не меняется. Точно так же знаменитый русский паломник XVI в. Трифон Коробейников входил в состав специального посольства, отправленного царем Иоанном Васильевичем в 1583–1584 гг. в Иерусалим, Египет и на Афон для раздачи милостыни на помин души убиенного царевича Ивана. В 1593 г. Трифон Коробейников возглавил делегацию, отправленную теперь уже царем Феодором Иоанновичем в Царьград, Иерусалим и Антиохию с прямо противоположной целью: раздачи милостыни во здравие только что родившейся царевны Феодосии. Арсений Суханов по указу царя Алексея Михайловича и благословению патриарха Иосифа направлялся в 1649 г. в Иерусалим «для описания святых мест и греческих церковных чинов». Во время паломничества он «выспрашивал» патриарха Александрийского и других греческих иерархов о «некоих недоумительных вещах», касающихся богослужебной практики, составил «чиновник, или тактикон», названный «Како греки церковный чин и пение содержат», трактат «Прение с греками о вере» (изложение церковной дискуссии с Иерусалимским патриархом Паисием, в частности, о перстосложении). Такое задание объяснялось готовящейся церковной реформой в России. В «Проскинитарии» Арсения Суханова просматривается и не столь очевидное: основная часть маршрута его путешествия пролегала по турецким владениям, и паломник подробнейшим образом описал многочисленные турецкие крепости и укрепления с точки зрения их фортификационных преимуществ и недостатков, словом, исполнил роль военного разведчика<sup>180</sup>.

С похожей миссией в 1820 г. отправляется в Палестину и Грецию второй советник при русском посольстве в Константи-

нополе Д.В. Дашков. Накануне греческого восстания 1821 г. ему было поручено собрать «обстоятельные сведения» о политической, военной, церковной ситуации, в первую очередь в Иерусалиме, где предполагалось открыть русское консульство, а также как можно более подробно описать Храм Гроба Господня. Для более наглядного выполнения последнего задания дипломату был придан в сопровождение художник, академик живописи М.Н. Воробьев, в обязанность которого «вменялось» «снять под величайшим секретом план храма Воскресения». Литературным итогом поездки стали очерки «Афонская гора. Отрывок из путешествия по Греции в 1820 году» и «Русские поклонники в Иерусалиме. Отрывок из путешествия по Греции и Палестине в 1820 году», напечатанные в популярном альманахе «Северные цветы» (соответственно, за 1825 и 1826 гг.).

«Русские поклонники в Иерусалиме» – превосходный образец путевого очерка, написанного европейски образованным путешественником, или, как сейчас бы сказали, интеллектуалом-энциклопедистом, свободно и к месту цитирующим по ходу дела на языке оригинала или в собственном переводе Вергилия и Мильтона, Петрарку и Шатобриана, Иосифа Флавия и Гиббона. При необходимости Дашков обращался к древнегреческому языку или латыни, к древнейшим итinerариям (например, к «Бордосскому путнику» 333 г.) и проскинитариям (например, к греческому Проскинитарию VI в., напечатанному в Вене в 1787 г.) или к новейшей географической литературе (от Ж.Б. Данвиля и К. Риттера до Г. Маундреля и доктора Аврамиотти). При этом он не забывал и об отечественной истории: цитировал ответ царя Иоанна Васильевича иезуиту Поссевино, ссыпался на русских паломников-богомольцев нового времени, выделяя среди них В.Г. Григоровича-Барского. Небольшой очерк Дашкова насыщен разнообразной (исторической, географической и т.д.) информацией, его текст испещрен многочисленными разноязычными ссылками на первоисточники и специальные исследования. Просвещенный поклонник свободно ориентировался в политической обстановке на Ближнем Востоке, во многосложных взаимоотношениях представителей различных христианских исповеданий в Иерусалиме, трезво оценивал «мнимую терпимость» турецких властей, столкновения с которыми он не избежал и сам во время кровавой расправы

турок над греками в 1821 г. в Константинополе (в числе прочих казнили патриарха Григория), – только вмешательство русского дипломата спасло тогда от гибели десятки греческих семейств.

«Русские поклонники» Д.В. Дашкова стали своеобразной точкой отсчета для «Путешествия ко Святым местам в 1830 году» А.Н. Муравьева. Неслучайно Пушкин сразу же вспомнил, не называя его по имени, «другого русского путешественника», т.е. Дашкова, в начатой, но так и не законченной рецензии на эту книгу<sup>181</sup>.

По окончании Русско-турецкой войны 1828–1829 гг. (в ней Муравьев участвовал в качестве сотрудника дипломатической канцелярии штаба русской армии), «во время переговоров, среди торжествующего нашего стана, в виду смятенного Константино-поля <...> молодой поэт думал о ключах Св. Храма, о Иерусалиме, ныне забытых христианскою Европою. <...> Ему представилась возможность исполнить давнее желание сердца, любимую мечту отрочества» (Пушкин). У Муравьева состоялся разговор на эту тему с главнокомандующим армии победителей И.И. Дибичем. В результате через того (Пушкин в рецензии почему-то называет его генералом, Муравьев в пересказе разговора в «Путешествии» – графом и фельдмаршалом) было получено высочайшее соизволение и средства на путешествие, в которое Муравьев и отправился в декабре 1829 г. через Константинополь, Александрию, Каир и т.д.

По точному замечанию современного исследователя, именно «на Востоке Муравьев обрел подлинное свое призвание, нашел для себя благодатную творческую нишу – рыцарь и певец Святой Земли»<sup>182</sup>. Следует заметить, что это был преимущественно Восток, по-прежнему находившийся под властью Высокой Порты. Но «никогда дотоле имя наше не было в такой силе и славе на Востоке», – подчеркивает Муравьев и добавляет, что даже «Царьград в 1830 году имел вид только южной столицы России»: «казалось, <...> во дворце посольства русского решались судьбы империи Оттоманской»<sup>183</sup>. К этому же ощущению, не без вполне понятного удовлетворения Муравьев постоянно возвращается и на Святой Земле, в Иерусалиме. Русскому паломнику, безусловно, было приятно осознавать себя представителем столь могущественной державы, и он с удовольствием рассказывает о своих взаимоотношениях с турецкими властями.

«Я не искатель древностей и не с такой целью предпринял странствие, – замечает автор “Путешествия ко Святым местам” и добавляет: – Но я не умолчу о тех впечатлениях, которые произвели на мое сердце знаменитые развалины....» Далее следует уместное обобщение: «У каждого свои чувства, свой образ мыслей, и потому может встретиться что-нибудь новое и занимательное в их излиянии при зрелище памятников великих, от времени до времени посещаемых любопытными разного племени и века»<sup>184</sup>.

И его книга действительно является в первую очередь путевыми впечатлениями человека со своими стереотипами восприятия (прежде всего романтического), критериями и оценками происходящего, которые он готов навязывать окружающим, порой не считаясь с реальным положением дел. «Излияния» возвышенных чувств занимают в «Путешествии» Муравьева весьма заметное место, и часто за усложненными перифразами, риторическими восклицаниями, расхожей романтической образностью современному читателю трудно увидеть искреннюю религиозность – а она здесь, безусловно, присутствует, но сильно «затуманенная» литературными претензиями молодого автора. У него свои, вполне сформировавшиеся вкусы и пристрастия, касающиеся сферы изящного, и путешественник говорит о «тяжком зодчестве» византийцев, а в связи со Святой Софией вспоминает и «мрак наших древних, тяжелых соборов». И тут же не может удержаться от восклицания: «Неужели зодчество византийцев <...> не могло ничего воздвигнуть для жилища вельмож, кроме безобразных домов, которыми наполнен Константинополь, когда в то же время Запад славился своими замками и дворцами?» Так же он судит о напевах в греческой церкви, которые составляют «один из чувствительных ее недостатков», и досадует, что «жители Востока совершенно не постигают гармонии нашей, по образованию ли своего уха, или по невежеству». Достается от него и самим священнослужителям, привыкшим «более видеть в церкви дом свой, нежели храм», и т.д. и т.п.

Нередко паломника охватывает разочарование: высокие, поэтические представления о том или ином знаменитом месте вблизи разбиваются о суровую действительность. Так было в Галате, Царьграде: «Хотите еще более разочарования? – на быстром челноке переплывите в самый Царьград, о котором столько гласит

молва, и что же первое вам представится? – смрадные неправильные переулки...» и т.д.

И вольно было Пушкину в рецензии представлять автора «Путешествия» «смиренным христианином, <...> простодушным крестоносцем, жаждущим повергнуться во прах пред гробом Христа Спасителя». Именно у Гроба Господня в Великую пятницу Муравьев, не задумываясь, зовет турецкую стражу, чтобы водворить спокойствие в толпе «шумных поклонников веры православной, но состоявшей большею частью из полудиких арабов». На следующий день, в Великую субботу «смиренный христианин» схватил одного из своих единоверцев-арабов и «хотел повлечь на суд мусселима; стражи, увидя меня посреди буйной толпы, поспешили ко мне на помощь и снова водворили порядок». Но было поздно: русский паломник «решился в самый великий день Страстной недели оставить Храм, ибо не мог быть равнодушным»: в очередной раз «разочарованный в самых сладких и высоких впечатлениях души», он «с разбитым сердцем исторгся из воскресного Храма Христова, где уже не было более места для христианина»<sup>185</sup>.

«Путешествие ко Святым местам в 1830 году» (СПб., 1832) А.Н. Муравьева имело оглушительный успех и было сразу же переиздано в 1833 и 1835 гг., а затем в 1840 и 1848 гг.<sup>186</sup> Критика восторженно приветствовала появление «русского Шатобриана» (автора знаменитого «Путешествия из Парижа в Иерусалим <...> и обратно из Иерусалима в Париж», 1811). Некоторые отзывы замечательны по тем представлениям о литературе, посвященной религиозной проблематике, которые сложились в русском (светском) обществе. Например, критику «Отечественных записок» язык «Путешествия» «мог бы показаться изысканным и напыщенным, если бы он выражал собой предмет обыкновенный, житейский или выходящий из сферы религиозной». А вот у Муравьева «язык в высшей степени приличный своему предмету».

Сам Муравьев, все более осознавая значительность такого успеха не только для себя как современного автора, но и для будущего развития отечественной словесности, торопится «закрепить» свое произведение в определенной литературной и культурной традиции. Так, в третьем издании «Путешествия» в качестве вступительной статьи появляется обстоятельный «Обзор русских

путешествий в Святую Землю». Он включает рассмотрение полутора десятков памятников русской паломнической литературы (XII–XIX вв.), от «Хождения» игумена Даниила до «Русских поклонников» Д.В. Дацкова. Кстати сказать, первым, кто опубликовал «Хождение» игумена Даниила, был, судя по всему, Н.М. Карамзин. В примечаниях к т. II, главе VI «Истории Государства Российского» он его отчасти пересказал, отчасти привел обширные выдержки: о короле «Балдвине», о чуде сошествия Св. Огня в Великую субботу и др. Древнерусские хождения Муравьев также цитирует и пересказывает либо по немногочисленным в то время публикациям, либо по рукописям. Это, так сказать, православная опора «Путешествия». В приложении к этому же изданию книги, автор которой, как известно, и сам был посвящен в рыцари Св. Гроба, помещаются две статьи: «Орден рыцарей Святого Гроба» и «О обрядах, с какими посвящают рыцаря Святого Гроба, когда он лично присутствует». Это, соответственно, католическая опора «простодушного крестоносца».

Но как бы то ни было, правда состоит в том, что «Путешествие» действительно «есть одна из тех книг, которые делают переворот в литературе и начинают собою ее новую, живую эпоху». Муравьев на склоне лет, уже будучи автором огромного количества книг «церковного содержания», так определил свои творческие заслуги: «Я, можно сказать, создал церковную литературу нашу, потому что первый облек в доступные для светских людей формы все самые щекотливые предметы богословские...» Или, по более емкой характеристике А.С. Стурдзы, призвание Муравьева заключалось в том, «чтобы сблизить и сроднить на Руси изящную словесность с духовною»<sup>187</sup>. Но, оставляя в стороне споры о том, что принесло русской литературе и православной церкви муравьевское «церковно-беллетристическое» (Н.А. Хохлова)<sup>188</sup> направление, вспомним о трагических неудачах на, казалось бы, том же самом пути, постигшие писателей, гораздо более значительных, чем автор «Путешествия ко Святым местам», например Гоголя с его «Выбранными местами из переписки с друзьями»<sup>189</sup>.

В этом же ряду находится и один из самых значительных памятников паломнического жанра в русской литературе XIX в. – «Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле постриженника Святой Горы Афонской

инока Парфения» (1855). Именно в «Сказании» инока Парфения многие выдающиеся современники, писатели и критики как раз и увидели произведение, осуществившее на деле тот синтез двух великих литературных и духовных традиций, к которому так стремился Гоголь<sup>190</sup>.

- 
- <sup>1</sup> Назаренко А.В. У истоков русского паломничества (исторические, богословские, дисциплинарные и правовые аспекты) // Назаренко А.В. Древняя Русь и славяне. М., 2009. С. 284.
- <sup>2</sup> А.В. Назаренко приводит из «Церковной истории» Евсевия Памфиле два примера еще более ранних паломничеств на Святую Землю. Это «археографическая экспедиция» сардского епископа Мелитона второй половины II в. и паломничество епископа, впоследствии иерусалимского патриарха Александра, совершенное в начале III в. См. об этом: Назаренко А.В. У истоков русского паломничества... С. 292–293.
- <sup>3</sup> О визите кн. Ольги в Константинополь и ее крещении см. подр.: Карпов А.Ю. Княгиня Ольга. М., 2012. С. 147–215.
- <sup>4</sup> См. об этом: Назаренко А.В. Древняя Русь на международных путях. Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII вв. М., 2001. С. 632.
- <sup>5</sup> См.: Там же. С. 33–634.
- <sup>6</sup> См.: Назаренко А.В. У истоков русского паломничества... С. 285.
- <sup>7</sup> См.: Назаренко А.В. Русские княгини в Иерусалиме XI–XII вв. // Императорское православное палестинское общество. К 130-летию со дня основания. Международная научная конференция. М., 2012. С. 88–98.
- <sup>8</sup> Назаренко А.В. Русь и Святая Земля в эпоху крестовых походов // Богословские труды. Сб. 35. М., 1999. С. 179. Со ссылкой на исследование: Айналов Д.В. Некоторые данные русских летописей о Палестине // Сообщения Императорского православного палестинского общества. 1906. Т. 17. Вып. 3. С. 333–352. Ср.: Назаренко А.В. Древняя Русь на международных путях... С. 617–619. Ср. также: Назаренко А.В. Русские княгини в Иерусалиме XI–XII вв. С. 87–88.
- <sup>9</sup> Мусин Александр, диакон. Археология древнерусского паломничества в Святую Землю в XII–XV веках // Богословские труды. Сб. 35. М., 1999. С. 94.
- <sup>10</sup> Нельзя не согласиться с А.В. Назаренко, что «страньницы <...> яко от святых мест есмь», к которым вознамерился присоединиться преподобный Феодосий, – это не русские паломницы (паломники), как нередко считают, а, наоборот, выходцы со Святой Земли, уже собравшиеся «въспять ити». Впрочем, также трактовал этот эпизод еще митрополит Макарий. См.: Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский. История русской церкви. Кн. вторая. Т. 2. М., 1995. С. 148. Убедительными нам кажутся и хронологи-

- ческие выкладки А.В. Назаренко: «По внутренней хронологии *Жития* эти события приходятся приблизительно на 30–40-е годы XI века». См.: *Назаренко А.В. Русь и Святая Земля в эпоху крестовых походов*. С. 120. Ср.: *Назаренко А.В. Древняя Русь на международных путях...* С. 619.
- <sup>11</sup> *Стурлусон Снорри. Круг земной*. М., 1995. С. 485.
- <sup>12</sup> *Мусин Александр, диакон. Археология древнерусского паломничества в Святую Землю...* С. 93.
- <sup>13</sup> См.: Путешествие Зевульфа в Святую Землю 1102–1103 гг. // ППС. Вып. 3. СПб., 1883. С. 267.
- <sup>14</sup> Все цитаты (в упрощенной орфографии) из Первой редакции «Жития и хоженья Данила, Русьская земли игумена» даются по изд.: «Хожение» игумена Даниила в Святую Землю в начале XII в. СПб., 2007. С. 15–135. Цифры в скобках в тексте означают номер страницы.
- <sup>15</sup> См.: *Стурлусон Снорри. Круг земной*. С. 481–485. См. также: *Blöndal S. The Varangians of Byzantium: An aspect of Byzantine Military history / Transl., revised and rewritten by B. Benedikz*. N.-Y., 1978 (по именному указ.); *Луговой О.М. Крестоносцы-наемники в Византии // deusvult.ru*
- <sup>16</sup> См., напр., об этом: *Джаксон Т.Н. К вопросу о древнескандинавской системе ориентации // Средние века*. 1997. Т. 60; *Джаксон Т.Н. Путь как способ освоения пространства («Пути» в картине мира древних скандинавов) // Восточная Европа в древности и Средневековье. XVIII Чтения памяти В.Т. Пашуто. Восприятие, моделирование и описание пространства в античной и средневековой литературе*. М., 2006.
- <sup>17</sup> См. об этом: *Джаксон Т.Н. Гидрография Восточной Европы в древнескандинавских источниках // Джаксон Т.Н., Калинина Т.М., Коновалова И.Г., Подосинов А.В. «Русская река». Речные пути Восточной Европы в античной и средневековой географии*. М., 2007. С. 343–344 (очерк 5. Из Рима в Иерусалим с остановкой в Ладоге).
- <sup>18</sup> Возможно, Сигурд Крестоносец и сам был поэтом. Скальдическая традиция приписывает ему по меньшей мере одну «отдельную вису». См.: *Поэзия скальдов*. Л., 1979. С. 72. Историческую драму-сагу посвятил Сигурду Б.М. Бьёрсон, а Э. Григ – оркестровую сюиту (1872).
- <sup>19</sup> Даниил «трижды быти на святым Иордане» (52).
- <sup>20</sup> См.: *Пашуто В.Т. Внешняя политика Древней Руси*. М., 1968. С. 131, 132–133, 141–142. Ср.: *Назаренко А.В. Древняя Русь на международных путях...* С. 640–648.
- <sup>21</sup> *Васильевский В.Г. Труды*. Т. I. СПб., 1908. С. 240. В.Г. Васильевский цитирует эпизод с подковой по изд.: *Antiquités russes d'après les monuments historiques des Islandais et des anciens Scandinaves / Ed. C. Rafn. Copenhague, 1850–1852*. Т. I. Р. 385. В основу русского пер. в серии «Литературные памятники»: *Стурлусон Снорри. Круг земной*. М., 1995 положено изд.: *Snorri Sturluson. Heimskringla. Bjarni Ædalbjarnarson gaf út, Reykjavík, 1941–1951 («Islenzk fornrit»*, 26–28). Здесь этот эпизод отсутствует.

- <sup>22</sup> Данилевский И.Н., Турилов А.А. Даниил // ПЭТ. XIV, «Да-Ди». М., 2006. С. 80.
- <sup>23</sup> См.: Пашуто В.Т. Внешняя политика Древней Руси. С. 146. См. также: Джаксон Т.Н. Исландские королевские саги о Восточной Европе (середина XI – середина XIII в.: Тексты, перевод, комментарий). М., 2000. С. 178. Коммент. 10.
- <sup>24</sup> Интересно, что «золотые кольца» (как символ щедрости конунга) стали своего рода постоянным атрибутом Сигурда Крестоносца. Так, скальд и священник Эйнар Скулусон завершит одну из первых христианских драп, поэму «Луч» (Geisli, 1153 г.), таким пассажем: «Эти стихи были бы щедро вознаграждены золотыми кольцами, если бы был жив Сигурд Старший». См. об этом: Гуревич Е.А., Матюшина И.Г. Поэзия скальдов. М., 2000. С. 250.
- <sup>25</sup> См.: Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б. Панегирические формулы щедрости правителя на пути из варяг в греки // Древнейшие государства Восточной Европы. 2006 г. Пространство и время в средневековых текстах. М., 2010. С. 181–184.
- <sup>26</sup> См.: Мусин Александр, диакон. Археология древнерусского паломничества в Святую Землю... С. 96.
- <sup>27</sup> См.: Назаренко А.В. Крест «Иерусалимский»? «Новгородский»? «Хильдесхаймский»? К истории одной древнерусской паломнической реликвии // Православный паломник. № 6 (13). 2003.
- <sup>28</sup> Любопытные факты о контактах с Римом древнерусских князей, в том числе князя-инока Киево-Печерской лавры Николая-Святоши, приводит в своей работе А.В. Назаренко. См.: Назаренко А.В. Древняя Русь на международных путях... С. 642.
- <sup>29</sup> Назаренко А.В. У истоков русского паломничества... С. 287.
- <sup>30</sup> См. об этом: Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский. История русской церкви. Кн. вторая. Т. 3. С. 407.
- <sup>31</sup> Добиаш-Рождественская. Эпоха крестовых походов. Запад в крестоносном движении. Общий очерк. 3-е изд. М., 2010. С. 2.
- <sup>32</sup> Типология итinerариев и список путешественников предложена в кн.: Richard J. Les Récits de Voyages et de Pèlerinages. Turnhout, 1981.
- <sup>33</sup> См.: Бордосский путник // ППС. Т. I. Вып. 2. СПб., 1882. С. 29–30.
- <sup>34</sup> См.: Паломничество по Святым местам конца IV века // ППС. Т. VII. Вып. 20. СПб., 1889. С. 110, V, 108.
- <sup>35</sup> См.: Аркульфа рассказ о Святых местах, записанный Адамненом ок. 670 г. // ППС. Т. XVII. Вып. 1 (49). СПб., 1898.
- <sup>36</sup> См.: Vita Willibaldi episcopi Eichstetensis // Bauch A. Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt. Regensburg, 1984. S. 13–122. См. также: Palestine Pilgrims.Text Society. The Hodoeporicon of Saint Willibald. Trans. by Rev. Canon Brownlow. London, 1891.
- <sup>37</sup> См.: Itinera Hierosolymitana edd. T. Tobler et Ang. Molinier. Genevae. 1879. I. См. также англ. перевод: Jerusalem Pilgrims before Crusades. Trans. J. Wilkinson. Warminster, 1977. На русский язык итinerарий Бернара перевел

веден лишь фрагментарно. Рассказ о сошествии Благодатного Огня в Великую субботу (Бернард оставил первое по времени описание этого чуда) вошел в антологию: Святой Огонь, исходящий от Гроба Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа в день Великой субботы в Иерусалиме, по сказаниям древних и новых путешественников. М., 1887 и в кн.: *Дмитриевский А.А. Благодать святого Огня на Живоносном Гробе Господнем в Великую субботу*. СПб., 1908.

<sup>38</sup> Из обширной литературы, посвященной западным средневековым паломничествам, ограничимся ссылкой на работы отечественных исследователей. См.: *Горелов Н.С. На пороге царствия небесного // Царствие небесное. Легенды крестоносцев XII–XIV вв.* СПб., 2006. С. 7–8. См. также: *Добиаш-Рождественская О.А. Западные паломничества в Средние века*. Пг., 1924. Большинство итinerариев пилигримов этой эпохи не являются авторскими произведениями в собственном смысле слова, а дошли до нас в записи современников: для Эгерии таким посредником стал бл. Иероним, рассказ епископа Аркульфа о паломничестве записал св. Адамнен, св. Виллибалд поведал о своем паломничестве родственнице (племяннице), монахине из Хайденхайма Хигебург. Исключение составляют только Антонин из Пьяченцы и монах Бернард, собственоручно записавшие свои путевые впечатления.

<sup>39</sup> *Бородин О.Р. Развитие географической мысли // Культура Византии IV – первая половина VII в.* М., 1984. С. 459.

<sup>40</sup> *Бородин О.Р. Развитие географической мысли...* С. 460.

<sup>41</sup> *Бородин О.Р. Географические знания // Культура Византии второй половины VII – XII в.* М., 1989. С. 357.

<sup>42</sup> См.: *Повесть Епифания о Иерусалиме и сущих в нем мест // ППС. Т. IV. Вып. 2 (11).* СПб., 1888.

<sup>43</sup> Там же. С. XV.

<sup>44</sup> *Schneider A.M. Das Itinerarium des Epiphanius Hagiopolita // Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins.* Leipzig, 1940. Bd. 63. H. 1–2. S. 143–155. Ср.: *Donner H. Die Palästinabeschreibung des Epiphanius Monachus Hagiopolita // Zeitchrift des Deutschen Palästina-Vereins.* Leipzig, 1971. Bd. 87. S. 49–91.

<sup>45</sup> *Повесть Епифания о Иерусалиме...* С. 20. Вот как выглядит этот пассаж в переводе на русский язык, сделанном с основного греческого списка (Ватиканского) XIV в.: «Я написал всю истину, как я (сам) обходил и видел собственными глазами; иначе же рассказывающий себя обманывает, не разумея истины» (Там же. С. 31). Вообще, вопрос о недостоверности, лживости сведений, распространяемых падомниками, оставался, судя по всему, актуальным во все времена. Об этом могут свидетельствовать, например, «Вопросы» сарайского епископа Феогноста константинопольскому собору 1276 г., вошедшие в «Кормчую книгу»: «А что ходять в Иерусалим к святым, вельми аз сего браню <...> не то еще но и прилыгати начнети и поведывати на иных странах бывшая» (Бенешевич В.Н. *Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований*. Т. 2. София, 1987. С. 116). Характерно в этом смысле отно-

шение к «Хожению» Даниила. С одной стороны, авторитетность произведения «смиренного и трудолюбившего и снискающего игумена» для древнерусской книжности как будто не вызывает сомнений и как бы подчеркивается «агиографическим» названием ряда его списков, в том числе Первой редакции – «Житие и хоженье Даниила, Русьская земли игумена». С другой – в XV–XVI вв. «Хожение» попадало в списки «ложных книг», точнее, тех, которые могут читаться только под руководством сведущих людей (см.: Пытин А.Н. Для объяснения статьи о ложных книгах // Летопись занятий Археографической комиссии. 1862. Т. 1 (1861). С. 1–55, особ. 37, 48 (изд. текстов)).

<sup>46</sup> Повесть Епифания о Иерусалиме... С. 18.

<sup>47</sup> Даниил цитирует в качестве пророческих слова Иисуса Христа, относящиеся к Капернауму Тивериадскому (Мф 11, 23; Лк 10, 15), но не к одноименному городу на побережье Средиземного моря, опустошенному крестоносцами.

<sup>48</sup> См. об этом: *Alphandéry P., Dupront A. La Chrétienté et l'idée de Croisade*. Paris, 1995. P. 34–42; *Rubenstein J. Armies of Heaven. The First Crusade and the Quest for Apocalypse*. New-York, 2011. P. 24–28.

<sup>49</sup> См.: *Bulst-Thiele M.L. Die Mosaiken der Auferstehungskirche in Jerusalem // Frühmittelalterliche Studien*. 1979. N 13. P. 451; *Borg A. The lost apse mosaic of the Holy Sepulchre, Jerusalem // The vanishing past: Studies of medieval art, liturgy and metrology presented to Christopher Hohler*. Oxford. 1981. P. 7–12. На с. 262 исследования А. Борг приводит и в разной степени подробные описания этого произведения византийского искусства у западных паломников: Иоанна Вюрцбургского (ок. 1165 г.), Теодориха (ок. 1172 г.) и Франческо Кварезмия (1625).

<sup>50</sup> См.: ППС. Т. XVI. Вып. 1 (46). СПб., 1896. С. I.

<sup>51</sup> Данилов В.В. О жанровых особенностях древнерусских «хождений» // ТОДРЛ. XVIII. М.–Л., 1962. С. 22.

<sup>52</sup> Там же. С. 24.

<sup>53</sup> См.: ППС. Т. VIII. Вып. 2 (23). СПб., 1889. С. VII.

<sup>54</sup> Бородин О.Р. Географические знания. С. 356.

<sup>55</sup> Там же. С. 358.

<sup>56</sup> Напомним: в «Государстве» Сократ развивает мысль о том, что поэзия (литература) имеет дело с видимостями, подражаниями, а не с подлинниками (сущностями, идеями), «стоит на третьем месте от царя и от истины» (т.е. от демиурга). Поэтические «вещи втрое отстоят от подлинного бытия и легко выполнимы для того, кто не знает истины, ведь тут творят призраки, а не подлинно сущее». См.: *Платон. Собр. соч. в 4 т.* М., 1994. Т. 3. С. 389–390.

<sup>57</sup> Иоанна Фоки сказание вкратце о городах и странах от Антиохии до Иерусалима, также Сирии, Финикии и о святых местах в Палестине // ППС. Т. VIII. Вып. 2 (23). С. 30.

<sup>58</sup> Как известно, «Книга Паломник» Антония Новгородского (1200) – это последнее паломническое описание Царьграда перед захватом и разорением столицы Византийской империи крестоносцами в 1204 г. Вместе с тем в не-

которых из девяти известных на сегодняшний день списках хождения (Вторая редакция) содержатся дополнения («приписка»), рассказывающие о разграблении в городе после латинского завоевания. Большинство исследователей (П.И. Савваитов, Н.П. Кондаков, Хр.М. Лопарев и др.) полагают, что дополнения были сделаны самим Добрыней Ядрейковичем. Это мнение О.А. Белоброва считает «недоказательным» и указывает: «...дополнения о разграблении латинянами византийской столицы, о крещении княгини Ольги и другие могли принадлежать редактору или переписчику “Книги Паломник”» (см.: *Белоброва О.А. «Книга Паломник»* Антония Новгородского (К изучению текста) // ТОДРЛ. Т. XXIX. Л., 1974. С. 179). В таком случае получается, что Добрыня Ядрейкович побывал в Константинополе только однажды – в 1200 г. В принципе так считал и П.И. Савваитов, который, однако, относил дату отъезда паломника из Царьграда к 1204 г., а Муралт, на которого ссылается Хр.М. Лопарев, – даже к 1211 г. Н.П. Кондаков допускал, что Добрыня провел в Царьграде не менее года (см.: ППС. Т. 17. Вып. 51 (3). С. I). Другие исследователи (напр., А.В. Назаренко – см.: *Назаренко А.В. Антоний // ПЭ. Т. II. М., 2001. С. 600*) предполагают, что Антоний побывал в Царьграде «дважды (в 1200 и накануне 1208/9)». Странную непоследовательность в этом вопросе демонстрирует А.В. Майоров: на с. 217 своего фундаментального труда «Русь, Византия и Западная Европа» (СПб., 2011) он говорит об «одном (курсив наш. – В. Г.) из посещений столицы Византии» Добрыней (чуть дальше – о «первом» посещении паломником Царьграда в 1200 г.), а на с. 613 г. утверждает: «Какие-то причины заставили Добрыню-Антония на несколько лет продлить свое пребывание в Константинополе и отказаться от конечной цели паломничества – посещения Святой Земли». Откуда исследователю стало известно о «конечной цели паломничества» Добрыни Ядрейковича, не уточняется. Тут же А.В. Майоров безосновательно приписывает Н.П. Кондакову мнение, что Добрыне могло понадобиться на «существление описанного им маршрута... не более нескольких недель или даже дней, тогда как наш паломник пребывал в Константинополе вплоть до 1204 г.». Ни о чем подобном на страницах своего труда, в том числе на тех, на которые ссылается А.В. Майоров, Н.П. Кондаков не говорит, а лишь замечает: «Долго ли Антоний пробыл в Царьграде из книги его не видно, но во всяком случае это было пребывание наиболее продолжительное между посещениями других паломников...» И чуть дальше добавляет: «...это посещение продолжалось более года» (см.: *Кондаков Н.П. Византийские церкви и памятники Константинополя. М., 2006. С. 84*). Добавим, что А.В. Майоров достаточно аргументированно, на наш взгляд, полагает «наиболее вероятным» автором «Повести о взятии Царьграда фрягами» именно Добрыню Ядрейковича (С. 635–643).

<sup>59</sup> Данилов В.В. О жанровых особенностях древнерусских «хождений». С. 24–25.

<sup>60</sup> Хождение в Царьград Добрыни Ядрейковича // *Малето Е.И. Антология хождений русских путешественников XII–XV вв. М., 2005. С. 224.*

- <sup>61</sup> О нем см. у Хр.М. Лопарева. – ППС. Т. 17. Вып. 51 (3). С. CXIX–CXX. См. также: *Карпов А.Ю.* Княгиня Ольга. М., 2012. С. 213.
- <sup>62</sup> Хожение в Царьград Добрыни Ядрейковича. С. 221, 225, 232.
- <sup>63</sup> Там же. С. 233. Речь идет о дочери великого князя киевского Мстислава Великого (1076–1132), жене Брячислава Давыдовича, князя полоцкого. Предполагается, что последний был сослан в 1130 г. вместе с другими полоцкими князьями своим тестем Мстиславом в Константинополь, куда за ним последовала и жена. По словам Хр.М. Лопарева, она «ехала не к чужим людям»: В византийской столице ее ждала встреча с родной сестрой, которая была замужем за императором Иоанном II Комниным, и другими высокопоставленными родственниками. См.: ППС. Т. 17. Вып. 51 (3). С. CXXV–CXXVI. См. также: *Полоцкие князья // Русский биографический словарь*. Т. «Плавильщиков – Примо». СПб., 1905. С. 386.
- <sup>64</sup> Сказание мест святых во Царьграде Антония, архиепископа Новгородского в 1200 г. // ППС. Т. 17. Вып. 51 (3). СПб., 1899. С. 30. Хр.М. Лопарев отождествил Бориса с полоцким князем Давидом (Борисом-Давидом) Всеславичем, также сосланным Мстиславом Великим в Константинополь, но сам же назвал такое отождествление «смелой гипотезой» (см.: ППС. Т. 17. Вып. 51 (3). С. CXXIV–CXXV).
- <sup>65</sup> Там же. С. 225. Речь идет о посольстве волынского князя Романа к императору Ангелу Комнину III, вызванному обсуждением вопроса о совместных антиполоцких действиях.
- <sup>66</sup> См.: *Айналов Д.В.* Примечания к тексту книги «Паломник» Антония Новгородского // ЖМНП, 1906. Июнь. С. 234–236.
- <sup>67</sup> См.: *Гордиенк Э.А.* Варлаам Хутынский и архиепископ Антоний в житиях и мистериях XII–XVI вв. СПб., 2010. С. 37.
- <sup>68</sup> О них см.: *Бородин О.Р.* Географические знания. С. 352–353. Отметим, что первый римский путеводитель появился в 1140 г., путеводитель по Парижу Гвидо де Базош – около 1160 г.
- <sup>69</sup> См.: *Кондаков Н.П.* Византийские церкви и памятники Константинополя. С. 89.
- <sup>70</sup> О том, что «наши паломники» (в том числе Антоний) были руководимы, «кочевидно, греками-гидами», писал еще тот же Н.П. Кондаков (Там же. С. 98). После него о «рассказах греческих проводников» постоянно упоминал Хр.М. Лопарев (см.: ППС. Т. 17. Вып. 51 (3). СПб., 1899. С. XXV, XXXII и др.), который даже подчеркивал, что «Антоний во многих случаях руководился показаниями греческих проводников, заносил в свою книгу не только то, что он видел лично, но и то, о чем он только слышал». О «византийском гиде» Добрыни Ядрейковича, «несколько спрятавшем историю» при рассказе о гробнице мучеников Карпа и Папила в константинопольском митрополичьем (он приписал его строительство Константину Великому, тогда как, «согласно господствовавшей легенде», тот был построен его матерью, императрицей Еленой по образцу храма Гроба Господня), пишет и современный византи-

- нист. См.: *Иванов С.А.* В поисках Константинополя. Путеводитель по византийскому Стамбулу и окрестностям. М., 2011. С. 392.
- <sup>71</sup> Кондаков Н.П. Византийские церкви... С. 97.
- <sup>72</sup> См.: *Савваитов П.И.* Путешествие Новгородского архиепископа Антония в Царьград в конце XII столетия. СПб., 1872.
- <sup>73</sup> Кондаков Н.П. Византийские церкви... С. 99.
- <sup>74</sup> Там же. С. 122. Замечания и поправки Хр.М. Лопарева к топографии Константинополя у Антония Новгородского и ее интерпретации у Н.П. Кондакова см.: ППС. Т. 17. Вып. 51 (3). С. XXVIII–LXIV.
- <sup>75</sup> Речь идет о византийском императоре Алексее III Ангеле (ок. 1153–1211).
- <sup>76</sup> Имеется в виду патриарх Иоанн Каматир (1198–1206).
- <sup>77</sup> «В 1200 году Пасха праздновалась 9 апреля, – отмечает Хр.М. Лопарев, – 21 мая действительно приходилось на воскресенье (день недельный), тогда (7-е воскресенье по Пасхе) праздновался и собор 318 отцев Первого Вселенского собора» (см.: ППС. Т. 17. Вып. 51 (3). С. CXXVI). «Полный месяцеслов Востока» архиепископа Сергия (Спасского) (М., 1997. Т. II. С. 151–152; Т. III. С. 190–191) относит память Первого Вселенского (Никейского) собора 325 г., в котором участвовали император Константин и 318 епископов, среди которых были свт. Николай Чудотворец, свт. Спиридон Тримифунтский и др. святые отцы, не к 21, а к 29 мая, когда память и отмечается по сию пору. День памяти св. равноапостольного царя Константина и матери его Елены отмечается 21 мая.
- <sup>78</sup> Хожение в Царьград Добрыни Ядрейковича... С. 225.
- <sup>79</sup> См.: *Медынцева А.А.* Древнейшие надписи новгородского Софийского собора XI–XIV вв. М., 1978. С. 56–57. Т.Ю. Царевская со ссылкой на Софийскую первую летопись указывает: «Как известно, дата закладки Софийского собора... связана с днем Воздвижения Креста – 14 сентября» (Царевская Т.Ю. О царьградских реликвиях Антония Новгородского // Восточнохристианские реликвии. М., 2003. С. 406). Однако в летописи в данном месте говорится о другом событии: «В лето 6558. Священа бысть святая Софеа в Новегороди на Въздвижения честнаго креста повелением князя Ярослава...» (ПСРЛ. Т. V. СПб., 1853. С. 130). Впрочем, в дальнейшем исследовательница говорит только об освящении храма.
- <sup>80</sup> См.: Повесть о Царьграде (его основании и взятии турками в 1453 году) Нестора Искандера XV века. СПб., 1886. С. 23–24.
- <sup>81</sup> Эти «константинопольские» даты сближал уже Хр.М. Лопарев, причем не в «радужном» (как Добрыня Ядрейкович в «Книге Паломник», говоря о чуде 1200 г.), а в мрачном истолковании: «Огонь временно подымался кверху и снова опустился на землю: это означало занятие Цареграда неприятелями, но только временное; напротив, по чуду 21 мая 1453 года, огонь из Св. Софии совсем ушел в небо, и это означало уже окончательное завоевание» (см.: ППС. Т. 17. Вып. 51 (3). С. LXXVIII).
- <sup>82</sup> См.: Ипатьевская летопись. ПСРЛ. Т. 2. М., 1998. Стлб. 64; см. также: Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971. С. 359.

- 83 Хожение в Царьград Добрыни Ядрейковича... С. 223.
- 84 Там же. С. 225.
- 85 Там же. С. 232, 231.
- 86 Там же. С. 221.
- 87 Там же. С. 229.
- 88 Там же. С. 222.
- 89 Там же. С. 232.
- 90 Там же. С. 224. Г. Подскальски полагает, что «Антоний, очевидно, позаимствовал эту эсхатологическую идею из рассказов византийских гидов». См.: *Подскальски Герхард*. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237). СПб., 1996. С. 327–328. Примеч. 863 (здесь же приведена литература вопроса).
- 91 Хожение в Царьград Добрыни Ядрейковича... С. 234.
- 92 Еще Л.П. Бельский писал, что Добрыня был отправлен в Константинополь для приобретения святынь и ознакомления с греческим богослужением. См.: *Бельский Л.П.* Антоний, архиепископ Новгородский, и его путешествие в Царьград. Из истории паломничества русских. СПб., 1890. С. 19.
- 93 Сказание мест святых во Царьграде Антония, архиепископа Новгородского в 1200 г. С. 33.
- 94 См.: Там же. С. 22.
- 95 См.: Там же. С. 25. См. также: *Каргер М.К.* Новгород. М., 1970. С. 13–14, 105.
- 96 *Царевская Т.Ю.* О царьградских реликвиях Антония Новгородского // Восточнохристианские реликвии. М., 2003. С. 399. Здесь же о «части Животворящих древ Креста Господня» и других реликвиях, приобретенных Антонием в Константинополе.
- 97 *Бородин О.Р.* Развитие географии в поздней Византии // Культура Византии XIII – первая половина XV в. М., 1991. С. 393.
- 98 Там же. Со ссылкой на изд.: Bdinski sbornik. An Old Slavonic Menologium of Women Saints (Gent University Library. Ms. 408 A.D. 1360) / Ed. J.L. Scharp , F. Vyncke. Intr. E. Voordecker. Bruges, 1973. P. 235–242.
- 99 См.: *Решетова А.А.* Древнерусская паломническая литература XVI–XVII веков (история и поэтика). Рязань, 2006.
- 100 См., напр.: Восемь греческих описаний св. мест XIV, XV и XVI вв. // ППС. Т. XIX. Вып. 2 (56). СПб., 1903. С. VI.
- 101 *Федорова И.В.* Из литературной истории «Хожения» игумена Даниила // «Хожение» игумена Даниила в Святую Землю в начале XII в. С. 356.
- 102 Там же. С. 368.
- 103 См.: *Рузский Н.В.* Сведения о рукописях, содержащих в себе Хождение в Св. Землю русского игумена Даниила в начале XII в. // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1891. Кн. III. С. 1–172; *Прокофьев Н.И.* «Хождения» как жанр древнерусской литературы // Вопросы русской литературы. Ученые записки МГПИ им. В.И. Ленина. № 288. М., 1968. С. 7.

- <sup>104</sup> Белоброва О.А. «Книга Паломник» Антония Новгородского // ТОДРЛ. Т. XXIX. Л., 1974. С. 182.
- <sup>105</sup> Сперанский М.Н. Из старинной новгородской литературы XIV века. Л., 1934. С. 86.
- <sup>106</sup> См.: ППС. Т. IV. Вып. 2 (11). СПб., 1888. С. XV–XXX.
- <sup>107</sup> Данилевский И.Н., Турилов А.А. Даниил // ПЭ. Т. XIV. С. 81. Кстати сказать, диакон Арсений Солунский явно использовал в своем описании Святой Земли (XIV в.) греческие итinerарии. См.: Бородин О.Р. Развитие географии в поздней Византии. С. 394.
- <sup>108</sup> См. об этом: Федорова И.В. Из литературной истории «Хожения» игумена Даниила. С. 368–369.
- <sup>109</sup> См. об этом, напр.: Адрианова-Перетц В.П. Путешествия // История русской литературы. Т. I. М.–Л., 1941. С. 373–374.
- <sup>110</sup> См.: «Пути и расстояния Даниила» (Приложение IV) в изд.: Житье и хоженье Даниила, Русьская земли игумена 1106–1108 гг. / Под ред. М.А. Веневитинова // ППС. Вып. 3. СПб., 1883. С. 249–257.
- <sup>111</sup> См. об этом: Данилов В.В. К характеристике «Хождения» игумена Даниила // ТОДРЛ. Т. X. Л., 1954. С. 94–98.
- <sup>112</sup> Адрианова-Перетц В.П. Путешествия... С. 372.
- <sup>113</sup> Назаренко А.В. У истоков русского паломничества... С. 295.
- <sup>114</sup> См.: Житье и хоженье Даниила, Русьская земли игумена 1106–1108 гг. / Под ред. М.А. Веневитинова // ППС. Вып. 3. С. 147. В дальнейшем все цитаты из «Путешествия» Зевульфа даются по этому изд. в тексте (цифры в скобках обозначают номер страницы).
- <sup>115</sup> Учение о благоприятных и неблагоприятных днях распространилось на христианском Западе, вероятно, с IV в. Существовала даже специальная формула, по которой можно было вычислить эти дни. См.: Путешествие Зевульфа в Святую Землю. 1102–1103 гг. (Приложение V) в изд.: Житье и хоженье Даниила, Русьская земли игумена 1106–1108 гг. / Под ред. М.А. Веневитинова // ППС. Вып. 3. С. 264. Не вдаваясь сейчас в существо вопроса, отметим, что на Руси «вычислительная», или «инициативная», астрология получила распространение по крайней мере с XV в., причем столь широкое, что известный старец Псковского Елеазарова монастыря Филофей в 1523 или 1524 г. вынужден был выступить с посланием «На звездочетцы» («Послание к Иоанну Акиндеевичу о злых днях и часах»), направленным против подобной практики. См. об этом: Симонов Р.А. Об астрологическом происхождении древней государственной эмблемы России – единорога // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1998. С. 313. Истоки подобных представлений лежат в глубокой (языческой) древности. Вероятно, один первых перечней счастливых и несчастливых дней (календарь) был составлен при Рамсесе II (XIX династия: 1314–1200 гг. до н.э.). См. об этом: Монте Пьер. Египет Рамсесов: Повседневная жизнь египтян во времена великих фараонов. М., 1989. С. 37–39. Гесиод последние стихи «Трудов и дней» (765–825) посвятил обозрению «наилучших», «священных» и т.п. дней. О таком же отношении

к календарю свидетельствует Гораций: Сатиры. Кн. вторая. 3, 246. Его русский переводчик так прокомментировал строку римского поэта «Пусть белая день наш отметит черта...»: «Белая черта указывает на обычай римлян обозначать на таблице счастливые дни мелом, а несчастные углем, чтобы под конец года видеть, каких больше». См.: *Фет А.А. Соч-я и письма в 20 т. СПб., 2004. Т. 2. Переводы 1839–1863. С. 45.*

<sup>116</sup> См.: *Пашуто В.Т. Внешняя политика Древней Руси. С. 85.* Ср.: *Янин В.Л. Печати Феофано Музалон // Нумизматика и сфрагистика. Т. 2. Киев, 1965. С. 76–90; он же. Актовые печати Древней Руси X–XV вв. Т. 1. Печати X – начала XIII в. М., 1970. С. 24–28.*

<sup>117</sup> См. подр.: *Гуминский В.М. Святитель Николай и древнерусская паломническая традиция // Добрый кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире. Сб. статей. М., 2010. С. 193–194.*

<sup>118</sup> См.: Там же.

<sup>119</sup> См. об этом: *Гуминский В.М. Путешествие Гоголя по Святой Земле в контексте развития паломнической литературы // Новая книга России. № 12, 2011. С. 26 (примеч. 3).*

<sup>120</sup> *Данилевский И.Н., Турилов А.А. Даниил // ПЭ. Т. XIV. С. 81.*

<sup>121</sup> *Прохоров Г.М. Комментарии // ПЛДР. XII век. М., 1980. С. 627.* То же самое исследователь дословно повторил и в последнем издании паломничества игумена Даниила. См.: «Хожение» игумена Даниила в Святую Землю в начале XII в. СПб., 2007. С. 8.

<sup>122</sup> См.: *Igumen Daniil. Wallfahrtsbericht. Nachdruck der Ausgabe von Venevitinov 1883 / 1885 mit einer Einleitung und bibliographischen Hinweisen von Klaus Dieter Seeman. München, 1970 (Slavische Propyläen. Bd. 36).* S. XIII.

<sup>123</sup> Собственно, русская часть маршрута и далее до Синая (без описания населенных пунктов, но с указанием расстояния между ними) представлена уже в «Хожении архимандрита Агрефения» («...от Москвы и от Тфери до Смоленьска 490, от Смоленьска до Меньска пол 4-ста...»), обычно датируемом 1370 годами. См.: *Малето Е.И. Антология хожений русских путешественников. М., 2005. С. 286.* О.Р. Бородин увидел в этом «перечне населенных пунктов от Москвы до Синая с расстояниями между ними» «включение итinerария классического типа». См.: *Бородин О.Р. Развитие географии в поздней Византии. С. 393.*

<sup>124</sup> Житье и хожене Даниила, Русьская земли игумена 1106–1108 гг. / Под ред. М.А. Веневитинова // ППС. Вып. 3. С. I.

<sup>125</sup> Белоброва О.А. «Книга Паломник» Антония Новгородского. С. 180.

<sup>126</sup> ППС. Т. XXI. Вып. 1 (61). СПб., 1914. С. IV.

<sup>127</sup> Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1971. С. 282.

<sup>128</sup> Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М., 1995. С. 579, 580–581.

<sup>129</sup> См. об этом подр.: *Гуминский В.М. Русский человек в море и у моря. От «Хожения» игумена Даниила к «Фрегату “Паллада”» // Новая книга России. 2013. № 1.*

- <sup>130</sup> Котельников В.А. Почтогеа Ивана Гончарова // *Da Ulisse a Ulisse... Il viaggio per mare nell'immaginario letterario ed artistico. Atti del Convegno Internazionale*. Pisa, 2003. Р. 156–157.
- <sup>131</sup> См. об этом: Гуминский В.М. Русский человек в море и у моря // *Da Ulisse a Ulisse... La città e il mare Dalla Liguria al mondo. Atti del Convegno Internazionale*. Pisa, 2004. Р. 607–610. См. также примеч. 137.
- <sup>132</sup> Гладкова О.В. Мотив морского путешествия в античном романе // *Da Ulisse a Ulisse...* Pisa, 2003. Р. 53.
- <sup>133</sup> Историко-литературный анализ «Слова о путешествии Иоанна на бесе в Иерусалим» см.: Дмитриев Л.А. Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв. Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л., 1973. С. 152–160.
- <sup>134</sup> Повесть временных лет. СПб., 2007. С. 75.
- <sup>135</sup> Уболь (амболь) – «проход под сводами, аркада». См.: Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 1 (А–Б), М., 1975. С. 35 со ссылкой на «Хождение» Антония Новгородского. Так что А.В. Назаренко ошибся, указав в качестве места погребения «русского священника Леонтия» «один из приделов константинопольской Софии», а не церковь св. Георгия. См.: Назаренко А.В. У истоков русского паломничества... С. 291. Ср.: Гардзанити М. У истоков паломнической литературы Древней Руси // «Хождение» игумена Даниила в Святую Землю в начале XII в. С. 272.
- <sup>136</sup> Хождение в Царыград Добрыни Ядрейковича... С. 231.
- <sup>137</sup> См.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. IV. М., 1987. С. 253. Встречающееся иногда в популярной литературе сближение «хождения» и «хаджа» – паломничества у мусульман, связанного с посещением Мекки и ее окрестностей («хадж» в букв. переводе с арабск. означает «стремление к прославленному» и «возвращение, обновление»), – не имеет под собой оснований.
- <sup>138</sup> См.: Там же. Т. III. С. 413. Целый ряд исследований посвятил термину «паломник» А.В. Назаренко (см.: Назаренко А.В. Древняя Русь на международных путях... С. 600–626; Назаренко А.В. Древнерусский паломник // От Древней Руси к новой России. Юбилейный сборник, посвященный члену-корреспонденту РАН Я.Н. Щапову. М., 205. С. 139–149; Назаренко А.В. У истоков русского паломничества... С. 296–297). Вероятно, настало время перейти к анализу всего терминологического комплекса, связанного с паломничеством.
- <sup>139</sup> Назаренко А.В. У истоков русского паломничества... С. 294.
- <sup>140</sup> Ср. со свидетельством Антонина из Плаценции: «Богоявление я провел на Иордане. <...> По окончании утрени, на рассвете, идет крестный ход под открытым небом, и священник, поддерживаемый диаконами, спускается к реке, и в тот час, когда он начнет благословлять воду, тотчас Иордан с ревом возвращается назад и верхнее течение останавливается до окончания крещения, а нижнее убегает в море, по словам псалмопевца: “Море виде и побеже, Иордан возвратися вспять”» (ППС. Т. XIII. Вып. 3 (39). С. 31).

- <sup>141</sup> Ср. с описанием саркофагов с телами патриархов Авраама, Исаака и Иакова в Хевроне в «Путешествии» Зевульфа: «До сих пор все еще запах мази и драгоценнейших ароматов, которыми были помазаны святые тела, исходя из гробниц, весьма приятным образом наполняет ноздри близко стоящих» (285).
- <sup>142</sup> Гардзанити М. У истоков паломнической литературы Древней Руси // «Хождение» игумена Даниила в Святую Землю в начале XII в. С. 277.
- <sup>143</sup> П.А. Заболотский в статье «Легендарный и апокрифический материал в Хождении игумена Даниила» (Русский филологический вестник. 1899. Вып. 3–4. С. 270) возводил выражение «Иродова мука» к палестинской легенде, цитируемой Иосифом Флавием, М. Гардзанити (У истоков русской паломнической литературы… С. 301–302. Прим. 1) видит здесь заимствование из «Хроники» Георгия Амартола.
- <sup>144</sup> А.С. Демин не без иронии характеризует Балдуина Фландрского в изображении Даниила как «церковника» и «наиболее христианнейшего государя». См.: Демин А.С. О художественности древнерусской литературы. М., 1998. С. 582–585.
- <sup>145</sup> М. Гардзанити считает, что речь идет о горе, известной как *mons gaudii*, и даже предполагает, что Даниилу «был знаком обычай, сложившийся во Франции, называть “радостными горами” те возвышенности, с которых взору открывалась цель его паломничества» (Гардзанити М. У истоков паломнической литературы… С. 304).
- <sup>146</sup> Горожанский Я.И. Хождение архимандрита Грефеня во Святую Землю // Русский филологический вестник. 1884. № 4. С. 293–294.
- <sup>147</sup> Данилов В.В. К характеристике «Хождения» игумена Даниила // ТОДРЛ. Т. Х. М.–Л., 1954. С. 102. Исследователь счел замечание Я.И. Горожанского о связи святости земли с ее изобилием «неосновательным», но единственный приведенный им пример с островом Самосом («обилен же всем остров той») носит слишком общий, «островной» характер (ср. об острове Хиосе: «И в том острове разжасься мастика, и вино доброе, и овощь всякий») и не противоречит, на наш взгляд, общей тенденции «земледельческих» описаний Даниила. Ср.: Гардзанити М. У истоков паломнической литературы… С. 301–303.
- <sup>148</sup> См.: Гуминский В.М. Норов на Святой Земле // Норов А.С. Путешествие по Святой Земле в 1835 году. М., 2008. С. 289.
- <sup>149</sup> Марк, епископ Егорьевский. Православное паломничество: содержание понятий // Православное паломничество: традиции и современность. Сб. материалов конференции. М., 2005. С. 26.
- <sup>150</sup> Большинство этих деталей (Авраам «остриже» и «обреза нокти» Мелхиседека, ибо тот был «космат» и др.) заимствованы Даниилом из так называемого «Слова свт. Афанасия Великого, архиепископа Александрийского о Мелхиседеке». См.: Порфириев И.Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1877. С. 131–135. Здесь же опубликованы и другие апокрифы о Мелхиседеке.
- <sup>151</sup> Шалина И.А. Реликвии в восточнохристианской иконографии. М., 2005. С. 7.

- <sup>153</sup> Предполагается, что речь идет о том же Издеславе, который сопровождал Даниила при его посещении «столпа Давыдова» (34).
- <sup>154</sup> Янин В.Л. Междукняжеские отношения в эпоху Мономаха и «Хождение игумена Даниила» // ТОДРЛ. XVI. М.–Л., 1960. С. 130.
- <sup>155</sup> См. об этом: Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б. Выбор имени у русских князей в X–XVI вв. Династическая история сквозь призму антропонимики. М., 2006 (по указателю).
- <sup>156</sup> См. подробнее: Гуминский В.М. Открытие мира... С. 146–149. Ср.: Гардзанити М. У истоков паломнической литературы... С. 300–303.
- <sup>157</sup> Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. С. 390.
- <sup>158</sup> Лотман Ю.М. Избранные статьи. Т. I. Таллин, 1992. С. 412.
- <sup>159</sup> Шалина И.А. Реликвии в восточнохристианской иконографии. С. 7.
- <sup>160</sup> См.: Flusin B. Remarques sur les lieux saints de Jérusalem à l'époque byzantine // Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques. Roma, 2000. Р. 119–131.
- <sup>161</sup> См., например: Паломничество по Святым местам конца IV века // ППС. Т. VII. Вып. 20. СПб., 1889; Подвижники благочестия, процветавшие на Синайской горе и в ее окрестностях. К источнику воды живой. Письма паломницы IV века. М., 1994. С. 133–221.
- <sup>162</sup> Архипов А.О. О происхождении древнерусских хождений // Труды по знаковым системам. XV. Вып. 576. Тарту, 1982. С. 106.
- <sup>163</sup> Гардзанити М. У истоков паломнической литературы... С. 312.
- <sup>164</sup> Левицун Л.В. История восточнославянского книжного слова XI–XVII вв. Минск, 2001. С. 192. В своей последней фундаментальной работе (см.: Левицун Л.В. О слове преображенном и слове преображающем. Теоретико-аналитический очерк истории восточнославянского книжного слова XI–XVII веков. Минск, 2009. С. 387) исследовательница предложила еще более эффективную, несколько расширенную и уточненную формулировку – характеристику произведения древнерусского паломника: «Хождение игумена Даниила» «представляет собой и собственно священное действие в сакральном пространстве Храма под небесами (словесно-образную “и постась” вечной Литургии) и исповедание, т.е. изложение того, как и во что верует игумен Даниил».
- <sup>165</sup> См. об этом: Назаренко А.В. У истоков русского паломничества... С. 293–294.
- <sup>166</sup> Seeman K.-D. Die altrussische Wallfahrtsliteratur. Theorie und Geschichte eines literarischen Genres. München, 1976. S. 134.
- <sup>167</sup> См.: Назаренко А.В. У истоков русского паломничества... С. 287; Гардзанити М. У истоков паломнической литературы... С. 273.
- <sup>168</sup> См. об этом: Гуминский В.М. Открытие мира... С. 155. Ср.: Назаренко А.В. У истоков русского паломничества... С. 287–289. Впрочем, о запрещениях паломничества писал еще С.П. Шевырев в примеч. 57 к восьмой лекции (ч. II) в «Истории русской словесности, преимущественно древней» (М., 1846), где в числе прочего идет речь о «Хождении» игумена Даниила.

- <sup>169</sup> Гусев П.Л. Новгородская икона св. Иоанна (Илии) архиепископа в деяниях и чудесах. СПб., 1903. С. 42–44.
- <sup>170</sup> Теребихин Н.М. Сакральная топонимия Русского Севера (к постановке проблемы) // Вопросы топонимики Подвінья и Поморья. Архангельск, 1991. С. 27.
- <sup>171</sup> Рождественская М.В. Образ Святой Земли в древнерусской литературе // Иерусалим в русской культуре. М., 1994. С. 12. См. также примеч. 4.
- <sup>172</sup> Лотман Ю.М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Уч. зап. ТГУ. Вып. 181. Тарту, 1965. С. 212–213. Перепеч.: Лотман Ю.М. Избр.-е статьи: Т. 1–3. Статьи по семиотике и типологии культуры. Талинн, 1992. С. 409–410; Успенский Б.А. К проблеме христианско-языческого синкретизма в истории русской культуры // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979. С. 60–61.
- <sup>173</sup> См. об этом: Федорова И.В. Образ Италии в «Хождении во Флоренцию» // Da Ulisse a Ulisse. Il viaggio come mito letterario. Pisa-Roma, 2001. С. 113–121.
- <sup>174</sup> Глушанина Н.И. Архетипические черты рая в изображении идеальной государственности в «Архиве, или статейном списке...» А.А. Матвеева // «Вечные» сюжеты русской литературы. Новосибирск, 1996. С. 12–13. Ср.: Травников С.Н. Писатели петровского времени. Литературно-эстетические взгляды. Путевые записки. М., 1989. С. 17–62.
- <sup>175</sup> См. об этом: Гуминский В.М. Открытие мира... С. 173–207.
- <sup>176</sup> См. об этом, например, доклад «Влияние Хрустального дворца (Лондон, 1851 г.) на русское воображение» М.Р. Кац (США) на XIII Международном конгрессе славистов (Любляна, 2003). О судьбе собственно паломнического жанра в русской литературе XIX в. см.: Гуминский В.М. «Сказание» инона Парфения и русская литература // Парфений (Агеев) инон. Странствия по Афону и Святой Земле. М., 2008. С. 239–271.
- <sup>177</sup> Толстой Л.Н. Собр. соч.: в 22 т. Т. 19–20. М., 1984. С. 118.
- <sup>178</sup> См. подробнее: Гуминский В.М. Открытие мира... С. 221–271.
- <sup>179</sup> См. об этом, например, доклад Ж. Ревелли (Италия) «О паломничестве в Святую Землю в русской литературе конца XIX и XX вв.» на XIII Международном конгрессе славистов (Любляна, 2003).
- <sup>180</sup> См. об этом подробнее: Гуминский В. Египет и Синай в русской паломнической литературе // От Фив египетских до Александрии. М., 2006. С. 67–93.
- <sup>181</sup> См.: Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: в 10 т. Т. VII. М., 1964. С. 262–263.
- <sup>182</sup> Лисовой Н.Н. А.Н. Муравьев и его книга «Путешествие ко святым местам в 1830 году» // Муравьев А.Н. Путешествие ко святым местам в 1830 году. М., 2007. С. 10.
- <sup>183</sup> Муравьев А.Н. Путешествие ко святым местам в 1830 году. С. 73.
- <sup>184</sup> Там же. С. 75.
- <sup>185</sup> Там же. С. 197.
- <sup>186</sup> Впрочем, следующее переиздание вышло только в 2006 г. в «Индрике», в серии «Восточнохристианский мир». До этого в 1995 г. «Школа Пресс» издала существенно сокращенный текст муравьевского «Путешествия» в сбор-

- нике «Святые места вблизи и вдали. Путевые заметки русских писателей. 1 половина XIX века».
- <sup>187</sup> Стурдза А.С. Беседа любителей русского слова и Арзамас в царствование Александра I. И мои воспоминания // Арзамас. Сборник: В 2 кн. Кн. 1. М., 1994. С. 58.
- <sup>188</sup> См.: Хохлова Н.А. Андрей Николаевич Муравьев – литератор. СПб., 2001.
- <sup>189</sup> См. об этом подробнее: Гуминский В.М. Норов на Святой Земле... С. 275–291.
- <sup>190</sup> См. об этом: Гуминский В.М. «Сказание» инока Парфения и русская литература // Духовная традиция в русской литературе. Сб. научных статей. Ижевск, 2009. С. 97–127.