

Марчелло Гардзанити  
(Флорентийский Университет)

# О восприятии «Благодатного Огня» и Святого Гроба рус- ским, западным и византий- ским паломником в Иерусалиме XI–XII вв. «Хождение» игумена Даниила в контексте грече- ской и латинской паломни- ческой литературы его эпохи<sup>1</sup>

«Хождение» игумена Даниила, первый рассказ паломника из Киевской Руси, пользовавшийся большой популярностью среди восточных славян, является литературным образцом для последующих произведений о паломничестве и путешествиях<sup>2</sup>.

Игумен Даниил, отправившийся в Святую землю в начале XII в., составил подробное описание путешествия для наставления верующих, которое должно было избавить их от долгого и опасного пути и в то же время сообщить им истинные сведения о святых местах Палестины. Можно сказать, что игумен увещевает верующих совершить скорее духовное паломничество и жить праведно, получив таким образом (что даже было бы лучше) те же самые плоды, к которым стремились, направляясь на Святую землю<sup>3</sup>.

Рассказ о паломничестве следует по определенным маршрутам. Каждому маршруту точно соответствует повествовательный цикл, включающий события и лица, связанные со священной историей<sup>4</sup>. Для каждого отдельного этапа предусматривается описание места и указание на святыни или на события из священной истории, связанные часто с цитатой из Священного Писания, которое читалось в день соответствующего праздника, или из апокрифов (тогда еще не считавшимися таковыми), используемыми, чтобы иллюстрировать событие. В произведении центральное место естественно занимает Иерусалим — пункт прибытия и отправления для каждого маршрута на Святую землю, а в самом «священном городе» — церковь Воскресения<sup>5</sup>.

К основному тексту прилагается рассказ «О свете небесном, как сходит ко Гробу Господню». Несмотря на то, что этот рассказ в рукописной традиции нередко встречается как самостоятельный памятник, он представляет собой не только неотъемлемую, но даже

ключевую часть «Хожения». Игумен описывает здесь вечерню у Гроба Господня в Великую субботу, когда чудесным образом зажигаются лампы у Гроба.

Во вступлении к рассказу «О свете небесном» Даниил, как и ранее в прологе, подчеркивает цель написания «Хожения»: дать собственное свидетельство необыкновенного события — сошествия святого света на Гроб Господень. Игумен противопоставляет то, что он видел «очами своими», «неправым» рассказам других паломников и призывает в свидетели самого Бога, святой Гроб и всю дружину Киевской Руси, бывшую рядом с ним в тот день<sup>6</sup>. Как утверждает Даниил, не было никакого видения — «ни голубя, ни молнии», свет «невидимо сходит с небеси благодатию Божиею»<sup>7</sup>. В заключение этого короткого рассказа о «свете небесном» игумен возвращается к теме, изложенной в конце вступления, в котором, исходя из традиционной критики паломничества, представленной в патристической литературе, автор показывает, что предпочитает паломнику, гордящемуся своими деяниями, верного и достойного христианина, со смирением вспоминающего святое место.

В начале XII в. чудесное схождение «света небесного» на Гроб Господень описывается в многочисленных восточных и западных памятниках<sup>8</sup>. Одним из самых важных является *Historia Hierosolymitana*, написанная Фульхерием из Шартра, в которой рассказывается о вечерне в Великую субботу 1101 г.<sup>9</sup> Фульхерий пишет, что 20 апреля 1101 г., по повелению патриарха, каноники святого Гроба начали службу в девять утра: читали вначале по-латыни, потом по-гречески. Только около трех часов пополудни «греки» начали взывать «Господи, помилуй», но в тот день лампы вопреки древней традиции не зажглись. «Conturbati sunt omnes, — читаем у Фульхерия, — propter ignem quem die sabbati non habemus ad Sepulcrum Domini». Чудо произошло только на следующее утро, когда король со своей свитой и латинское духовенство двигались шествием к «Храму» (церкви Святая святых). Подробный рассказ об этом событии находим у Матфея из Эдессы<sup>10</sup>, который объясняет, почему лампы зажглись только в три часа пополудни в день Пасхи. Причины тому он находит в решении поручить женщинам уход за Гробом и в изгнании из монастырей армян, греков («римлян»), сирийцев и грузин. Только эта задержка, понимаемая как предупреждение свыше, могла убедить латинское духовенство отказаться от своих притязаний и вернуть монастыри восточным общинам.

Древняя традиция этой службы зафиксирована в современном «Хожении» т. н. Святогробском типиконе<sup>11</sup>. Во времена крестоносцев в Иерусалиме и в Палестине окончательно утвердился Типикон св. Саввы, именуемый также Иерусалимским, который, по-видимому, происходил от литургической практики монахов-спудеев. В Святогробском типиконе находим сведения о литургии не только до прихода крестоносцев, но и до разрушений, причиненных христианским церквям мусульманами в 1009 г.<sup>12</sup>

Если сравнивать описание Даниила со Святогробским типиконом, очевидно преобладание латинского духовенства в святых местах Иерусалима. У главного алтаря в Великую субботу было только латинское духовенство (православные находились на галереях над Гробом); службу, во время которой происходит чудо, служил латинский епископ; все совершалось под управлением короля Балдуина и принимало ярко выраженный дух покаяния<sup>13</sup>. Даже присутствие православного духовенства у главного алтаря утром Пасхи не означало, что православные могли служить литургию в церкви Гроба Господня: по-видимому, прибывшие из разных церквей и монастырей православные священники и монахи после пасхальной заутрени, когда в толпе народа освободилось место около алтаря, смогли лишь обменяться пасхальным целованием и благословением. Вероятно, единственной дозволенной православным службой у Гроба Господня была вечерня в Великую субботу, благодаря чуду «света небесного»<sup>14</sup>. В подобной ситуации особую значимость приобретало неоднократное упоминание о чуде, которое совершалось *только* с тремя православными лампадами. Оно понималось как божественное утверждение традиционных прав палестинской (и константинопольской) церкви на Гроб Господень перед лицом узурпировавшего эти права латинского духовенства.

Литургическая практика, описываемая Даниилом, во многом расходится с указаниями, содержащимися в Святогробском типиконе<sup>15</sup>. В «Хожении» подготовка Святого Гроба происходила вечером Великой Пятницы без каких-либо песнопений. В восемь часов вечера Гроб запечатывали. В соответствии с Типиконом таинственное схождение «небесного света» происходило после утрени в Великую субботу и сопровождалось пением. По сочинению Даниила, после чудесного возжигания лампад начиналось шествие к храму — бывшей мечети, возникшей на месте атриума базилики времен Константина, после которого каждый отправлялся в свою церковь, в то время как по Типикону патриарх и духовенство возвращались в базилику для окончания вечерни, затем — в баптистерий для службы, посвященной крещению оглашенных, и, наконец, вновь в базилику для литургии. Типикон предписывает после этого служение торжественной литургии Воскресения Пасхи на Гробе Господнем, о котором Даниил даже не упоминает. В «Хожении» этот древний обычай представлен лишь литанией на Гробе Господнем во время вечерни в Великую Субботу и поклонение ему после утрени (которая, впрочем, монахами-савваитами читается у себя в монастыре). В соответствии с Типиконом в день Пасхи патриарх служил утреню и литургию на Святом Гробе, обмен пасхальным поцелуем с духовенством и народом происходил после утрени, в то время как вход внутрь кувуклия Святого Гроба происходил после торжественной литургии. В отношении пасхального поцелуя напомним, что по «Хожению» этот обряд происходил дважды: первый раз после утрени в монастыре, а второй раз — после шествия к Святому Гробу.

Если сравнить повествование о вечерне в Великую субботу в «Хожении» с древним *Lucernarium* вечерни в описании Эгерии, можно отметить некоторые отличия, также и при сопоставлении нашего текста со Святогробским типиконом<sup>16</sup>. В «Хожении» возжигание лампад стало главной частью службы. Оно происходило теперь не в начале, но после чтения Ветхого Завета, и было включено в чин вечерни. Возжиганию лампад предшествовало многократное воззвание «Господи, помилуй», побуждавшее верующих к покаянию. Патриарх или епископ входили в кувуклий и зажигали свечу от находившихся там лампад, затем совершалось шествие к храму и потом все, кроме священников, выходили из храма и несли зажженную свечу в свою церковь, где заканчивалась вечерня. В «Хожении» описывается также присутствие на службе короля Балдуина, точное место священнодействия и само чудо. Святогробский типикон, по сравнению с описанием, сделанным игуменом Даниилом, представляет более развитый обряд: до того как войти в кувуклий патриарх трижды поклонился, а шествие от церкви Воскресения к базилике было торжественное. Описание игуменом вечерни у Гроба Господня показывает, каким он обладал тонким пониманием литургической практики и как сумел понять непростую ситуацию, создавшуюся в Иерусалиме после завоевания его крестоносцами.

В эту эпоху как в византийском, так и в латинском мире ходили рассказы паломников. Интересно отметить в этих свидетельствах, какую роль играл храм Святого Гроба Господня и упоминалась ли литургия в Великую Субботу и сошествие Благодатного огня.

Свидетельства о паломничествах в византийской литературе на удивление редки: немногочисленны как сами эти произведения, так и рукописи, в которых они содержатся. Следует иметь в виду, что в Византии, в соответствии со святоотеческим богословским учением, относились с сомнением к практике паломничества, которая там, по большей части, сводилась к поддержанию связей с палестинскими монастырями, зависимыми от православного патриарха Иерусалима. Это находит подтверждение не только в повествованиях о паломничествах, но и, как недавно указано было А.-М. Тэлбот, в житиях святых<sup>17</sup>. Продолжая традицию оказания помощи Святым местам, Византийская империя осталась практически вне европейского крестоносного движения и зародившихся в раннее средневековье паломничеств в Святую Землю. Вместо этого была воспринята идея «перенесения» Иерусалима в Константинополь, подобно тому, как некогда та же модель была использована Восточной империей по отношению к Первому Риму<sup>18</sup>.

Существует, впрочем, и достаточное количество известных текстов, в числе которых «Повесть» Епифания Агиополита (VIII–IX вв.)<sup>19</sup>, «Сказание вкратце» Иоанна Фоки (1177)<sup>20</sup> и «Описание» в стихах Пердики Эфесского (XIV в.)<sup>21</sup>. К этим произведениям следует добавить также анонимное «Описание» конца XIV в.<sup>22</sup> и «Рассказ» митрополита Даниила, который, хотя и был создан позже,

в 1480–1481 г., но полностью вписывается в предшествующую традицию<sup>23</sup>. Напротив, в свете «Хожения» Даниила, из этого списка можно с полным основанием исключить сочинение в стихах Константина Манассии Ὁδοιτορικόν, описывающее посещение Святой земли, предпринятое в рамках дипломатической миссии и осуществленное по приказу византийского императора<sup>24</sup>.

К тому же ряду произведений примыкает и серия кратких анонимных описаний путешествий в Святую землю, написанных в XIII веке и позднее, которые называются «проскинитариями», поскольку в них перечислены святые места, достойные поклонения (προσκύνησις)<sup>25</sup>. Следует, впрочем, отметить, что в византийской литературе не существует определенного термина, которым бы обозначался паломник или паломничество, как в латыне (*palmarius, palmatus*) или на церковнославянском языке (паломникъ, паломничество). В то же время, она предлагает большое разнообразие определений, относящихся к почитанию святых мест, которые находят полное соответствие и в славянских источниках<sup>26</sup>.

Эти различные произведения византийской литературы основываются на общем опыте путешествия, во время которого надлежало проделать определенные маршруты по местам Святой земли. Во всей византийской традиции очевидно центральное место Иерусалима и Храма Воскресения, несмотря на то, что, как например в «Хожении» Даниила, посещение Святого града не всегда начинается непосредственно со Святого Гроба. Как и в самом Иерусалиме, так и в его окрестностях и во всей Палестине порой бывают обозначены не только основные святыни, но и некоторые традиционные маршруты, которые представляют собой наследие паломничества, совершенных еще в святоотеческие времена. Разные маршруты отражают не только географический ландшафт или исторические события, с ним связанные, но и структуру самой «священной географии», хранителем традиций которой, начиная с византийского времени, выступало палестинское монашество<sup>27</sup>.

Сопоставление текстов друг с другом, во всяком случае, дает возможность выявить значительное разнообразие маршрутов как внутри самого Святого града, так и в Палестине, несмотря на то, что обычно в них вначале описывается сам Иерусалим и его окрестности, а потом представлены, хотя и в разном порядке, традиционные палестинские маршруты.

Ни в одном из византийских текстов, впрочем, не встречается того имеющегося у Даниила четкого разграничения отдельных маршрутов, которые всегда имеют своей отправной точкой Иерусалим и которые несут также заданную автором отчетливую воспитательную функцию. Обычно, как в сочинении Фоки или в проскинитариях, можно различить лишь основные маршруты, направляющие паломника на Восток, Запад или Юг, хотя в целом преобладающим в них является не богословская упорядоченность, а собственный опыт паломника. Он проходил по городским улицам или посещал окрестности Иерусалима, в некоторых случаях несколько отклоня-

ясь от традиционных маршрутов, возможно, в зависимости от своих возможностей и от безопасности пути.

В «Повести» Епифания Агиополита посещение Святого Града представлено полностью, начиная от храма Гроба Господня. С некоторым трудом могут быть и определены отдельные маршруты, начиная от Иерусалима<sup>28</sup>. В своем «Сказании вкратце» Иоанн Фока, описывая город, святой Сион и Башню Давида, проходит по метохию Святого Саввы и достигает наконец Святого Гроба Господня. Краткое «Сказание» Пердики Эфесского начинается с панорамного обзора Иерусалима и уделяет особое внимание местам, связанным с культом Богородицы.

Анонимное «Описание» конца XIV в., к сожалению, сохранило описание только Иерусалима, его окрестностей и путь до Вифлеема. Этот анонимный автор, возможно монах, долго живший в Иерусалиме, начинает свое описание с комплекса храма Гроба Господня. В «Рассказе» митрополита Даниила, отправленного константинопольским патриархом к восточным братьям, описывается его путь по Египту и Синаю, который предшествует прибытию в Иерусалим. Описание города дается с богатыми подробностями и сосредоточено на комплексе храма Гроба Господня, который сравнивается с константинопольской св. Софией.

В проскинетариях анонимных авторов можно видеть такое же разнообразие в изложении, как и существенное совпадение в изображении не только святых мест, но и маршрутов. Описание Святого Града начинается обычно с комплекса храма Гроба Господня и паломничество, помимо обычного посещения монастырей Иорданской пустыни, предусматривало и посещение Синая. В описании этих посещений важным для некоторых авторов является упоминание не столько о событии, с которым связано то или иное место, но также и соответствующего пассажа из Библии, цитаты из богослужебных книг или даже комментария из святоотеческих сочинений, которые к нему относятся. Редко, однако, это проделывается с систематичностью, обнаруживающейся в «Хожении» Даниила, к которому в этом отношении приближаются Фока, Аноним конца XIV в. и Аноним Аляция.

Представляется, таким образом, очевидной принадлежность авторов текстов, повествующих о паломничествах, к общей литургической традиции, сформировавшейся на основе больших литургических праздников. Надо отметить, что только Пердика упоминает о чуде сошествия Благодатного огня<sup>29</sup>, а также о Вифлеемской звезде, которая сияет особенно ярко во время рождественских празднований<sup>30</sup>.

В описании храмов и хранящихся в них реликвий, как свидетельствует текст «Хожения» игумена Даниила, весьма важное значение приобретают указания расстояний, размеров мест и способов их достижения, идет ли речь о здании Гроба Господня, пещеры или церкви в Вифлееме, Елеонской горы или горы Фавор. Количество ступеней, по которым надлежит спуститься или подняться, двери,

через которые следует пройти, размеры самого места и, в целом, расстояния, отделяющие святые места друг от друга, представляют собой не географические наблюдения или свидетельства любопытствующего путешественника, но являются составной частью поклонения паломника святыням. В этом заключается особенность взгляда Анонима конца XIV в. Его внимание обращено не только к ступеням, но также к количеству светильников, освещающих святые места<sup>31</sup>. У Святого Гроба Господня Аноним Афонский (как и Даниил) разделяет светильники православные и светильники еретические<sup>32</sup>. Страсть к таким подробностям становится традиционной формой описания для митрополита Даниила<sup>33</sup>.

Неразрывность с прошлым представлена монашеской жизнью в контексте идеи священной истории, которая тесно связывала историю еврейского народа с народом Нового Завета. С большим трудом и несмотря на глубокий упадок относительно византийской эпохи палестинское монашество, тем не менее, оставалось еще для византийских паломников, также как и для игумена Даниила, не только важным источником знания Священной земли, но духовным и культурным контекстом, в котором протекало паломничество. Палестинскому монашеству посвятил обширное пространство Фока, который по некоторым признакам кажется более заинтересованным во встрече со святыми монахами, чем в поклонении мощам и святым местам, в которых причем служит латинский клир. Его описание монастыря Св. Саввы (называемого автором «нашим») занимает больше места, чем описание Церкви Гроба Господня, которую паломник посещает уже после радикальной перестройки крестоносцами, хотя он упоминает в первую очередь, щедрость императора Комнина<sup>34</sup>. Также и более короткие проскинитарии не упускают возможности дать сведения о палестинском монашествe.

Паломничество в Святую землю имеет таким образом своей целью не только поклонение святым местам с их библейскими преданиями, но также и посещение палестинских монастырей, почитание хранящихся там реликвий святых и подвизавшихся в них монахов, которые и тогда еще продолжали осуществлять свои духовные подвиги. По мнению Никол, византийцы не были такими приверженными паломниками, как латиняне, потому что в их столице уже хранились значительнейшие реликвии, поэтому скорее всего их привлекала возможность приблизиться к традиции палестинского монашества.<sup>35</sup> С нашей точки зрения, не имеет смысла противопоставлять действительность Святой земли с ее реликвиями традиционному палестинскому или египетскому монашеству: в сознании православных паломников речь идет просто о различных моментах в непрерывности священной истории.

Кроме того, в этих текстах наглядно проявляются представления о покровительстве Святой земле, являвшемся прерогативой византийских императоров, в то время как полностью игнорируется предпринятая крестоносцами перестройка Святых мест, из-за ко-

торой в конечном счете стали не видны прославленные строения эпохи Константина. Тем не менее, роль и влияние Византии оказываются в поле зрения паломника уже лишь от случая к случаю, а сам Константинополь отныне оказывается далек.

В целом, даже если это может показаться странным, большая часть текстов, написанная в эпоху крестовых походов или в последующее время, не проявляет враждебность в адрес латинского мира, если не считать позднего Анонима из Вены, который предаёт анафеме всех еретиков, включая и латинян<sup>36</sup>.

Естественно на основе представленных произведений, как того же самого Хожения, есть консолидированная и всегда обновляющаяся традиция паломничества в святые места, которая кажется неразрывно связанной с литургической традицией и палестинским монашеством. Этот паломнический опыт являет подлинный *Sitz im Leben* византийской и славянской паломнической литературы.

Начиная с XII в. латинская паломническая литература развивается в тесной связи с распространением на Западе феномена паломничества в Святую землю после завоевания крестоносцами Иерусалима и основания Иерусалимского королевства. Новые сочинения, основываясь в меньшей мере на древних образцах паломнической литературы, отражали современную им реальность, отмеченную важными изменениями: перестройкой древних зданий и появлением новых храмов, аббатств и гостиниц для паломников. В то же время они передают атмосферу религиозного энтузиазма, который направлял паломников на поиски сохранившихся памятников прошлого. Подвигнутые «священным любопытством», они изучали Священное Писание, сопоставляя его с местными преданиями, с тем, чтобы удостовериться в истинности святых мест и подлинности реликвий, и пытались, когда это представлялось возможным, находить подтверждение у авторитетных церковных писателей. Рассмотрим некоторые особо значимые рассказы XII в.: «Повести» Зевульфа (1102–1103 г.), «Описании» Иоанна Вюрцбургского (1165 г.) и «Книжице» Теодорика (1175 г.)<sup>37</sup>. Сравнивая «Хожение» с латинскими паломническими текстами, мы постараемся не выходить за пределы эпохи Крестовых походов, поскольку и феномен паломничества, и сама латинская литература, развивавшаяся параллельно с ним, приобрели новые черты после падения Латинского королевства и учреждения Кустодии Святой земли.

Западные паломники прибывали из далеких земель, где христианство следовало латинской традиции, которая по прошествии нескольких столетий начала сильно отличаться от восточных традиций, что особенно было заметно в религиозной обрядности и литургической практике, делая наглядным разделение церквей. Поэтому не стоит удивляться, что за редкими исключениями западному паломнику были чужды литургические традиции палестинского монашества, к которым он обращается лишь для подтверждения свидетельств Священного Писания.

Сравнием неопита западный паломник, побуждаемый желанием увидеть места, где проходила земная жизнь Христа, предпринимает долгое и опасное путешествие по морю и по суше. Описание этого пути, как правило, отсутствующее в византийских источниках, сделано не только ради того, чтобы предоставить паломникам путеводитель, который указывал бы этапы путешествия и возможные остановки для отдыха, но прежде всего для того, чтобы подчеркнуть покаянный аспект паломничества, который редко встречается у византийских авторов. В сущности, как полагал Зевульф скорость путешествия зависит не только от «отсутствия подходящего корабля», но, скорее, от «веса грехов»<sup>38</sup>. В этом отношении игумен Даниил, побуждаемый желанием увидеть Святыя места, которому был присущ внутренний дух покаяния, представляет больше сходных с западным паломником черт. Эта особенность восприятия опыта паломничества проявляется также в так называемом приеме самоуничужения, который встречается во вводных частях к сочинениям Зевульфа или Теодорика в выражениях весьма близких к тем, которые употребляются в прологе «Хожения»: «Я, Зевульф, недостойный грешник...» («Ego Saewulf, licet indignus et peccator...»<sup>39</sup>), «Теодорик, нижайший из всех монахов и христиан...» («... Theodericus omnium tam monachorum quam christianorum peripsima...»<sup>40</sup>).

Рассказы о паломничествах на Западе записывались, таким образом, с целью предоставить подобие путеводителя всем желающим побывать в Святой земле, но наиболее важной их задачей было свидетельство о святых для тех, кто не мог преодолеть трудности долгого путешествия, как это отметил Иоанн Вюрцбургский в письме, сопровождающем его сочинение<sup>41</sup>. Похожими словами и игумен Даниил выражает отношение к своему сочинению, которое он написал, поскольку не следует скрывать полученный талант, то есть посещение им Святыя мест. Но при этом он не забывает выразить свое особое стремление (как это было принято в византийской монашеской среде) убедить читателя отказаться от намерения осуществить паломничество, а полностью отдаться духовным трудам<sup>42</sup>.

Разные произведения латинской паломнической литературы основываются на едином для всех опыте проделанного путешествия в Палестину, хотя повествование о нем не всегда начинается их авторами с Иерусалима и Святого Гроба. Зевульф описывает свое плавание по Средиземноморью, чтобы после краткого упоминания о трудностях пути от Джаффы до Иерусалима немедленно приступить к описанию посещения церкви Святого Гроба Господня («Primum eundum est ad aecclesiam Sancti Sepulchri»<sup>43</sup>). Но вместо того, чтобы описать гроб, он начинает говорить об истории Иерусалима и особо останавливается на местах, связанных со страстями Христовыми, и прежде всего на том месте, где Христос принял крестную муку.

Иоанн Вюрцбургский начинает свое повествование с путешествия через Галилею и Самарию, представляя паломничество в еван-

гельском ключе и следуя основным вехам из жизни Иисуса (“Verumtamen principium huius descriptionis propter exordium nostrae redemptionis, in civitate Nazareth per Incarnationem domini angelica enunciatione celebratum...”<sup>44</sup>). Описание Иерусалима он начинает с обширной части, посвященной Иудейскому Храму, Дворцу Соломона, где расположился орден Тамплиеров, строя свой рассказ в соответствии с евангелическим повествованием и обращая внимание на места, отмеченные страстями Христовыми, вплоть до его Распятия. И только в конце описывает место с Гробом Господним, которому предшествует важное отступление, посвященное рассуждению о новом посвящении Церкви.

Наиболее близким Даниилу в этом отношении представляется монах Теодорик, приступающий к своему рассказу с краткого вступления, в котором говорится об Иудее и о виде Иерусалима извне, с общей городской панорамы, на фоне которой выделяется мощная конструкция Башни Давида. Сразу после этого он приступает к описанию Храма Святого Гроба и его кувуклия<sup>45</sup>. Теодорик рассказывает также о вечерне в Великую субботу и чудесном сошествии огня. Здесь главным действующим лицом этого обряда у него становится латинский патриарх Святого града (sic!)<sup>46</sup>. В описании архитектурного комплекса, созданного во времена Крестовых походов, все большую роль, впрочем, начинают играть места Страстей Христовых и, прежде всего, Голгофа. Так пишет он: *Restat nunc de monte Calvaria dicere, qui sicut oculus in capite, ita ipse in illa resplendet ecclesia, unde per filii dei mortem et sanguinis effusionem lux et vita nobis proveniet aeterna*<sup>47</sup>.

Среди прочих святых мест города и его окрестностей наибольшее значение отныне приобретает церковь Святая Святых (то есть мечеть Омара), отождествляемая с Храмом Соломона, восстановление которого приписывалось Константину и Елене<sup>48</sup>. После перестройки тамплиерами целого района города церковь превратилась практически в главную религиозную святыню Иерусалима, соперничая в некотором отношении даже с самим Святым Гробом. К примеру, стоит хотя бы вспомнить о том, что шествие в Вербное воскресенье с Елеонской горы направлялось уже не к Храму Воскресения, как в византийское время, но, следуя евангельскому рассказу, к «Храму Соломона»<sup>49</sup>. Описание Иерусалима и Храма Воскресения у древнерусского игумена сильно отличается от встречающегося в западных текстах.

В латинской паломнической литературе, которую мы привлекали к исследованию, можно выделить (хотя порой и с некоторыми трудностями) традиционные маршруты путешествия по Палестине, хотя горизонты паломничества, прежде всего из-за небезопасности пути, все более сужаются до одной лишь столицы нового королевства. В западных текстах особое внимание уделяется реликвиям и храмам, описанным с большей или меньшей точностью, часто с указанием расстояний, отделяющих святые места друг от друга, или с обозначением направления, в котором надлежит

двигаться, чтобы добраться до них. Кажется, один лишь Теодорик интересовался также и числом ступенек. Восточные монастыри и их традиция отныне остаются в прошлом, о котором напоминают лишь их руины. Ведь даже святой Савва у Зевульфа превращается в одного из семидесяти учеников Христа!<sup>50</sup> На их место с триумфом заступает обновленная Святая земля с латинскими монастырями и аббатствами, церквями и гостиницами для паломников, где воцаряется латинский обряд и где служит новая церковная иерархия Палестины. Даже в более древних храмах значение греческих надписей оказывается забытым<sup>51</sup>, и в то время знаком нового времени становятся новые латинские надписи, вдохновленные библейским текстом, которые сопровождают новые иконографические программы. Многие из этих надписей приводит Иоанн Вюрцбургский, который проявляет к ним особый интерес, указывая даже важнейшие из них в отдельном приложении в конце своего труда<sup>52</sup>. В сочинении Теодорика латинские надписи заменили в основных святых местах цитаты из Священного Писания.

Иоанн Вюрцбургский даже не упоминает о вечерне в Великую субботу, древнем литургическом празднике Иерусалимского патриархата, но полностью сосредоточивается на новом посвящении церкви Святому Гробу, происшедшем 15 июля, в очередную годовщину взятия крестоносцами Иерусалима, которая отмечается в течение трех дней в обновленной христианской базилике в присутствии гробниц латинских королей<sup>53</sup>. В конце приводятся даже молитвы праздничной службы, к которым добавляются молитвы в честь праздника Преображения, отмечаемого на горе Табор и Введение во Храм, празднуемом в церкви Святая Святых.<sup>54</sup> Теодорик делает специальную отсылку на служение соборян в различных базиликах.

Палестинское монашество и местные христианские общины, (называемые *assiri*) оказывались только последними свидетелями древних традиции. *Testantibus Assiriis*, заявляет Зевульф, в то время как Иоанн Вюрцбургский, когда речь идет о том, чтобы решить были ли разные или только одна Мария, что помазала Христа на царство, приглашает расспросить мудрых местных жителей с того момента, когда не нашел объяснения в книгах.<sup>55</sup> Местные традиции должны были быть тщательно проверены, по его мнению, с помощью письменных текстов или латинских Отцов Церкви, как это он делает в связи с Успением Марии<sup>56</sup>. Древние традиции обнаруживаются нерегулярно внутри обновленной топографии королевства Крестоносцев, на горизонте священной истории, в которой библейская память сливается с памятью античного и позднеантичного классического мира. Римские и византийские императоры цитируются чаще в сообщениях латинян, нежели в «Хожении» Даниила и в проскинетариях.

Таким образом, мы можем заключить, что свидетельство Даниила позволяет нам понять, как случилось, что посещая одни и те же места, почитая те же самые святыни, паломник из Руси переживал

свой духовный опыт отличным образом от западного мироощущения. Совместно с византийскими паломниками Даниил воспринял историческую традицию византийского христианства и участвовал в традиционной литургии палестинской церкви. По этой причине Даниил сосредотачивается на храме Гроба Господня и на литургии в Великую Субботу, ознаменованную сошествием Благодатного огня. Все это делается им более последовательно и подробно, чем делали византийские паломники-писатели, так как эта традиция по разным причинам не была еще хорошо знакома древнерусскому миру. Западные паломники, наоборот, после захвата Иерусалима и основания Иерусалимского королевства уделяют особое внимание изучению библейских мест, оставляя в забвении местную традицию и свидетельствуя о перестройке святых мест, создаваемых в соответствии с западной традицией. Не пройдет много времени, и с падением Иерусалимского королевства разрушится и латинская мечта обновить Иерусалим, как случилось ранее с византийским строением Святой Земли. Эта мечта рухнет при столкновении с жестокой реальностью истории и следовательно латинская паломническая литература войдет в новую эпоху.

**Marcello Garzaniti**  
(University of Florence)

**The Perception of the Holy Fire and Holy Sepulchre by Russian, Byzantine and Latin pilgrims in the eleventh-twelfth century Jerusalem. The Xozhenie of hegumen Daniel in the context of Greek and Latin pilgrimage literature of his time**

The witness of hegumen Daniel, author of the first Xozhenie in the Holy Land from the Kievan Rus', allows us to understand how the pilgrim from Rus' gained his spiritual experience in a different way from the Western world. Together with the Byzantine pilgrims Daniil perceived the historical tradition of Byzantine Christianity and was involved in the liturgical tradition of the Palestinian church. Therefore Daniil in his account focuses on the Church of the Holy Sepulchre and on the Holy Saturday liturgy, marked by the descent of the Holy Fire. His description is more consistent and detailed than that of Byzantine pil-

grims writers, because this tradition was not yet well known in ancient Russian world. Western pilgrims, on the contrary, after the conquest of Jerusalem and the foundation of Kingdom of Jerusalem, pay special attention to the Cathedral of the Holy of Holies and to the study of biblical sites, and witnessed above all the restructuring of the holy places according to the pattern of the Western tradition.

- 1 Настоящее исследование углубляет некоторые темы, затронутые в *Гардзанити М.* У истоков паломнической литературы древней Руси: «Хожение» игумена Даниила в Святую землю // «Хожение» игумена Даниила в Святую землю в начале XII века / Ред. Г.М. Прохоров. СПб., 2007, с. 270–338.
- 2 См. обзор литературы о паломничестве на Руси в фундаментальном труде К.-Д. Земана: *Seemann K.-D.* Die altrussische Wallfahrtsliteratur. Theorie und Geschichte eines literarischen Genres. München, 1976.
- 3 См. предисловие к произведению в «Хожение» игумена Даниила в Святую землю в начале XII века / Ред. Г.М. Прохоров. СПб., 2007, с. 14, 16.
- 4 Для более детального анализа отдельных маршрутов, которым соответствуют различные циклы, см.: *Гардзанити М.* «Хожение» игумена Даниила в Святую землю. Литература и богословие на Руси XII века // Славяноведение, 1995, вып. 2, с. 22–37.
- 5 Об образе Иерусалима в «Хожении» Даниила, см.: *Гардзанити М.* Иерусалим в «Хожении игумена Даниила» // Oh, Jerusalem! / Ed. W. Moskovich, S. Schwarzband, G. Dell'Agata, S. Garzonio. Pisa; Jerusalem, 1999. p. 9–18; *Он же.* У истоков паломнической литературы...
- 6 Игумен, которого в его паломничестве сопровождала лишь небольшая свита, упоминает о присутствии на вечерне в Великую субботу многих других соотечественников, в частности, из Новгорода и Киева.
- 7 «Хожение» игумена Даниила в Святую землю в начале XII века / Ред. Г.М. Прохоров. СПб., 2007, с. 122.
- 8 Библиография о чуде «света небесного», или «огня небесного», весьма обширна. Напомним лишь: Klameth G. Das Karsamstagsfeuerwunder der heiligen Grabeskirche. Wien, 1913; Schmidt B. Die Feier des hl. Feuers in der Grabeskirche // Palästinajahrbuch, 11, 1915, S. 85–118; Capelle B. La procession du Lumen Christi au Samedi Saint // Revue bénédictine, 44, 1932, p. 105–107; Canard M. La destruction de l'Église de la Résurrection par le calif Ḥākim et l'histoire de la descente du feu sacré // Byzantion, XXXV (1), 1965, p. 16–43.
- 9 *Fulcherius Carnotensis.* Historia Iherosolymitana, VIII // Recueil des historiens des Croisades. Historiens occidentaux. Paris, 1866, T. III, p. 385–387. По мнению С. Рансимена, этот рассказ, за исключением латинской цитаты, приводимой нами, является извлечением из других авторов (*Runciman S.* A history of the Crusades. Cambridge, 1954, Vol. II, p. 86–87). До нас дошли ценные сведения о латинской литургии в Иерусалиме (*Köhler Ch.* Un rituel et un breviaire du Saint-Sépulcre de Jerusalem (XII–XIIIe siècle) // Revue de l'Orient Latin, 8, 1900–1901, p. 383–500, в особенности p. 491 об «огне небесном»).
- 10 *Mattheus Edessenus.* Extraits de la Chronique // Recueil des historiens des Croisades, T. I. Documents arméniens. Paris, 1869, p. 54–55.
- 11 *Панадопулос-Керамевс А.И.* Восемь греческих описаний св. мест XIV, XV и XVI вв. // ППС, 1903, Т. 56, Вып. XIX, Ч. 2, с. 1–254.
- 12 О службе в Великую субботу, см.: *Bertoniure G.* The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church. Roma, 1972, p. 7–71, 100–101, 140–147, 193–194, 229–230, 240. Подробный анализ рассказа Даниила о «свете небесном» с точки зрения литур-

- гики имеется у М.А. Пентковского (*Пентковский А. М.* Историко-литургический анализ повествования игумена Даниила «О свете небеснемъ како сходитъ ко Гробу Господню» // Богословские труды. М., 1999, Т. 35, с. 145–161), который не упоминает о наших предыдущих работах.
- 13 *Дмитриевский А.* Древнейшие патриаршие Типиконы: Святогробский, Иерусалимский и Великой Константинопольской Церкви. Киев, 1907, с. 92–100.
  - 14 *Попов А.* Латинская иерусалимская патриархия эпохи крестоносцев. СПб., 1903, Т. I., с. 251.
  - 15 *Дмитриевский А.* Древнейшие патриаршие Типиконы: Святогробский, Иерусалимский и Великой Константинопольской Церкви. Киев, 1907, с. 103–105.
  - 16 *Bertoniure G.* The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church. Roma, 1972, p. 29–58.
  - 17 См. исследование А.-М. Тэлбот: *Talbot A.M.* Byzantine Pilgrimage to the Holy Land from the Eight to the Fifteenth Century // The sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present / Ed. J. Patrich. Leuven, 2001, p. 97–110.
  - 18 Общая картина того, каким образом в византийских источниках XII в. описана идеализированная схема отношений Иерусалим-Константинополь в эпоху первых крестовых походов, была показана в исследовании Э. Патлажан: *Patlagean E.* Byzantium's dual Holy Land // Sacred Space: Shrine, City, Land / Ed. B.Z. Kedar, R.J. Zwi Werblowsky. N. Y., 1998, p. 112–126. В частности, указывалось на имеющиеся эсхатологический смысл представления о Святой Софии как новом Соломонове храме и об императоре как воплощении Христа-Царя.
  - 19 Сочинение Епифания, написанное в конце VIII — начале IX в., сохранилось в четырех греческих рукописях и в славянском переводе. Фрагменты, вероятно, того же перевода, дошли в нескольких славянских глоссах одного списка «Хождения» Даниила. Критическое издание «Повести» Епифания опубликовано Х. Доннером: *Donner H.* Die Palästinabeschreibung des Epiphanius Monachus Hagiopolita // Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins, 87, 1971, p. 42–91. В славянской версии (Чуд. 75/277, л. 280 и сл.), опубликованной В.Г. Васильевским (*Васильевский В.Г.* Повесть Епифания о Иерусалиме и сущих в нем мест // ППС, 1886, Т. IV, Ч. 2, с. 16–20), опущено описание Египта и отсутствуют два параграфа, относящиеся к Галилее, из-за которых повествование утратило внутреннюю логику повествования (Там же, с. XIX–XX). См. краткое представление произведения в *Külzer A.* Peregrinatio graeca in Terram Sanctam. Studien zu Pilgerführern und Reisebeschreibungen über Syrien, Palästina und den Sinai aus byzantinischer und metabyzantinischer Zeit. Frankfurt a. M.; Berlin; Bern; N.Y.; Paris; Wien, 1994.
  - 20 Сочинение Иоанна Фоки, известное в единственной рукописи, было опубликовано И. Троицким: *Троицкий И.* Иоанна Фоки Сказание вкратце о городах и странах от Антиохии до Иерусалима, также Сирии, Финикии и о Святых местах Палестины конца XII века // ППС, 1889, Т. 23, Вып. VIII, Ч. 2, с. I–XXXVII, 1–69.
  - 21 Сочинение Пердики, сохранившееся в двух рукописях, издано А.И. Пападопулосом-Керамевсом: *Пападопулос-Керамевс А.И.* Описание в стихах иерусалимских Господских чудес и достопримечательностей, составленное Эфесским протонотарием Пердикою, XIV века // ППС, 1890, Т. 29, Вып. X, Ч. 2, с. I–XVI, 1–23.
  - 22 Анонимное сочинение, сохранившееся в единственной рукописи, издано А.И. Пападопулосом-Керамевсом: *Пападопулос-Керамевс А.И.* Описание святых мест безыменного конца XIV века // ППС, 1890, Т. 26, Вып. IX, Ч. 2, с. I–XVI, 1–31.
  - 23 Издание этого сочинения, дошедшего в единственной рукописи, осуществлено Г. Дестунисом: *Дестунис Г.* Рассказ и путешествие по святым

- местам Даниила митрополита Эфесского // ППС, 1884, Т. 8, Ч. III (2), с. I–XII, 1–69.
- 24 Своими обоснованиями и восприятием действительности *Ὁδοιτορικὸν*, однако, разительно отличается от традиционной паломнической литературы и особенно показывает, насколько византийская аристократия не любила покидать столицу. См.: *Galatariotou C. Travel and Perception in Byzantium // Dumbarton Oaks Papers*, 47, 1993, p. 230–234.
- 25 Прием во внимание, в частности, анонимное сочинение 1253/1254 г., опубликованное А.И. Пападопулосом-Керамевсом (*Παπαδοπουλος-Κεραμεως ΑΙ*. Краткий рассказ о святых местах иерусалимских и о страстях Господа нашего Иисуса Христа и о других безымянного, написанный в 1253/4 г. // ППС, 1895, Т. 40, Вып. XIV, Ч. 1, с. I–IV, 1–31.), текст Анонима Алляция (середина XV в.), опубликованный Минем (PG 133, 973-990), а также тексты Афонского анонима (1475–1481 гг.), Анонима Ламброса (XV в.) и Венского анонима (вторая половина XV в.). Все они были изданы А.И. Пападопулосом-Керамевсом (*Παπαδοπουλος-Κεραμεως ΑΙ*. Восемь греческих описаний св. мест., с. I–XIII, 1–294.). Последнее из перечисленных сочинений известно также в весьма близкой к греческому тексту славянской версии: *Голубцова МА*. К вопросу об источниках древне-русских хождений во св. Землю. «Поклонение св. Града Иерусалима» 1531 // *ЧОИДР*, Т. ССXXXIX (4), 1911, с. 51–56.
- 26 Об употреблявшейся в византийской литературе терминологии, см.: *Talbot A.-M. Introduction. Pilgrimage in the Byzantine Empire: 7th-15th Centuries // Dumbarton Oaks Papers*, 56, 2002, p. 61.
- 27 Об изменениях «священной географии» в эпоху Крестовых походов, см.: *Prauer J. The Crusaders' kingdom: European colonialism in the Middle Ages*. London, 2001, p. 192–213.
- 28 Точный список городов и святых мест, которые посетил Епифаний, был составлен А.М. Шнайдером (*Schneider AM. Das Itinerarium des Eriphanus Hagiopolita // Zeitschrift des Deutschen Palestina-Vereins*, 63, 1940, S. 145–149), а в синоптической форме, согласно разным вариантам, — Доннером (*Donner H. Die Palestinabeschreibung des Eriphanus Monachus Hagiopolita // Zeitschrift des Deutschen Palestina-Vereins*, 87, 1971, S. 63–67).
- 29 *Пападопулос-Керамевс АИ*. Описание в стихах иерусалимских Господских чудес., с. 2.
- 30 Там же, с. 8.
- 31 *Пападопулос-Керамевс АИ*. Описание святых мест безыменного конца XIV века...
- 32 *Пападопулос-Керамевс АИ*. Восемь греческих описаний св. мест., с. 4.
- 33 *Дестунис Г*. Рассказ и путешествие по святым местам Даниила митрополита Эфесского // ППС, 1884, Т. 8, Ч. III (2), с. I–XII, 1–69, *passim*.
- 34 *Троицкий И*. Иоанна Фоки Сказание вкратце..., с. 13–14, 17.
- 35 *Nicol D.M. Instabilitas loci. The Wanderlust of late Byzantine Monks // Monks, Hermits and the ascetic Tradition. Papers read at the 1984 Summer Meeting and the 1985 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society / Ed. W.J. Sheils. Oxford, 1985, p. 199.*
- 36 *Пападопулос-Керамевс АИ*. Восемь греческих описаний св. мест., с. 23.
- 37 Эти памятники паломнической литературы цитируются здесь по изданию Р.Б.С. Хойгенса: *Peregrinationes tres. Saewulf, John of Wurzburg, Theodoricus / Ed. R.B.C. Huygens. Turnhout, 1994 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, CXXXIX)*. Их тексты, как и ряд других сочинений, были изданы вместе с параллельным итальянским переводом также С. Де Сандоли: *De Sandoli S. Itinera Hierosolymitana cruce signatorum (saec. XII-XIII)*. Jerusalem, 1978–1984, Т. I-IV.
- 38 *Peregrinationes tres. Saewulf, John of Würzburg, Theodoricus*, p. 79–80.
- 38 *Ibidem*, p. 59.

- 40 Ibidem, p. 143.  
41 Ibidem, p. 79–80.  
42 «Хождение» игумена Даниила в Святую землю в начале XII века, с. 16.  
43 Peregrinationes tres. Saewulf, John of Wurzburg, Theodoricus., p. 64.  
44 Ibidem, p. 80.  
45 Ibidem, p. 147.  
46 Ibidem, p. 152.  
47 Ibidem, p. 155.  
48 Ibidem, p. 164.  
49 Ibidem, p. 80. О перестройке мечети Омара в церковь Святая святых, см. интересную статью Г. Бюссе: *Busse H. Vom Felsendom zum Templum Domini // Das Heilige Land im Mittelalter. Begegnungsraum zwischen Orient und Okzident. Referate des 5. Interdisziplinären Colloquiums des Zentralinstituts / Hrsg. W. Fischer, J. Schneider. Neustadt an der Aisch, 1982. S. 19–32, особ. S. 31–32.*  
50 Также и в прошлом число монахов в этом монастыре, по его мнению, не достигало таких фантастических цифр, предложенных византийцами, но приближалось к количеству более разумному в триста человек.  
51 Peregrinationes tres. Saewulf, John of Wurzburg, Theodoricus., p. 156.  
52 Ibidem, p. 141.  
53 Ibidem, p. 123–124.  
54 Ibidem, p. 139–140.  
55 Ibidem, p. 111–112.  
56 Ibidem, p. 128.