НАЗАРЕНКО А. В.,
Институт российской истории РАН

РУСЬ И СВЯТАЯ ЗЕМЛЯ В ЭПОХУ КРЕСТОВЫХ ПОХОДОВ

Под эпохой крестовых походов в данном случае мы имеем в виду вполне определенный и исторически не такой уж большой промежуток времени – около ста лет между подготовкой и началом первого крестового похода во второй половине 90-х годов XI века и роковым 1204 годом – захватом Константинополя крестоносцами четвертого крестового похода. Если последняя дата как хронологический рубеж применительно к теме «крестоносцы и Русь» (а тем самым – и к нашей теме) едва ли нуждается в обосновании, то в связи с первой вопросы неизбежны. В самом деле, что дает право думать, будто с захватом Иерусалима крестоносцами 15 июля 1099 года (кстати говоря, в день памяти святого Владимира, тогда, правда, еще не установленной) и образованием комплекса крестоносных государств от Едессы и Антиохии на севере до Газы и Акабы на юге, наступил какой-то новый этап в истории связей Руси со Святой Землей?

Прежде всего это количество и сам характер сведений о Святой Земле и о русских паломничествах в нее, которые обнаруживаются в источниках XII века (не только древнерусских!) сравнительно с предыдущим периодом.

В русском летописании XI–начала XII веков (то есть в «Повести временных лет» и в предшествовавших ей летописных сводах) все упоминания о Иерусалиме, Палестине, Сирии и так далее сводятся к литературным реминисценциям[1]. Таковы, например, отсылки к византийской хронике Георгия Амартола в контексте разговора об обычаях славян-язычников, которые «не ведуще закона Божия, но творяще сами себе закон»: они сравниваются, в частности, с древними язычниками, «от них же пьрвии сири, живущии на коньць земля, закон жуть отьць своих обычаи: не любодеяти, не прелюбодеяти, ни красти, ни оклеветати ли убити, ли злодеяти вьсьма» (отзвук литературного стереотипа о добродетельных язычниках, обитающих на краю экумены), а говоря о значении небесных знамений, указывается на таковые «при Костянтине иконоборьци», когда «в Сурии же бысть трус велик, земли раседъшися трии попьрищ, изиде дивьно из земле мьска (то есть мул. – *А. Н.*) чловечьскымъ гласъм глаголющи и проповедающи наитие языка, еже и бысть: наидоша бо срацини на Палестиньскую землю»[2]. На протяжении полувека киевского печерского летописания XI века, основанного на современных записях (1060–1110-е годы), 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 – за единственным исключением, о котором следует сказать особо.

В Несторовом *Житии* преподобного Феодосия Печерского, написанном в 1080-е годы, сообщается, что Варлаам, первый игумен киевского монастыря святого Димитрия, примерно двадцатью годами раньше «иде в святыи град Иерусалим, таче походив святая та места, възвратися в свои манастырь». Очевидно, Варлаам был

легок на подъем, так как и скончался-то он во Владимире Волынском на обратном пути из Константинополя, везя с собой приобретенное в Царьграде, «еже на пользу манастырю своему»[3]. Этим свидетельством, в сущности, исчерпываются наши знания о русско-палестинских связях до XII века. Правда, в литературе о древнерусских паломничествах к святым местам любят ссылаться на другое известие того же источника – о встрече юного Феодосия в его родном Курске будто бы с паломниками, направлявшимися в Святую Землю: «К сим же пакы божьствьныи уноша мысляаше, како и кым образъм спасеться. Таче слыша пакы о святых местех, идеже Господь наш Иисус Христос плътию походи, и жадаше тамо походити и поклонитися им. И моляшеся Богу, глаголя "Господи Иисусе Христе мой! Услыши молитву мою и съподоби мя съходити в святая Твоя места и с радостию поклонитися им". И тако многашьды молящюся ему, и се приидоша страньници в град тъ, иже и видев я божьствеьныи уноша и рад быв, тек, поклонися им ... и въпроси я, откуду суть и камо идуть. Онем же рекъшеи, яко от святых мест есмъ и, аще Богу велящу, хощем въспять уже ити. Святыи же моляше я, да и поимуть в след себе и съпутьника и сътворять с собою»[4]. По внутренней хронологии *Жития* эти события приходятся приблизительно на 30–40-е годы XI века.

Житие преподобного Феодосия – источник вполне достоверный, но о чем же он здесь говорит? Сами «страньници» утверждают, «яко от святых мест *есмъ*» (не «идем»!), и собираются туда *возвращаться* («въспять ити»). Следовательно, перед нами не русские паломники в Палестину (или какие-либо другие святые места), а наоборот – выходцы оттуда, чего-то искавшие на Руси. Видимо, прав митрополит Макарий (кажется, единственный, кто обратил внимание на этот нюанс), считая, что Феодосий повстречался с группой христиан, беглецов из Палестины, либо спасавшихся от кровавых преследований, которые развернулись там при фанатичном халифе ал-Хакиме (996–1021) и в ходе которых была разрушена между прочими также и церковь Гроба Господня, либо путешествовавших в поисках пожертвований для восстановления разрушенного[5]. Последнее представляется нам более вероятным ввиду приведенной выше датировки этого эпизода: разрешение на возобновление церкви Гроба Господня было получено только в 1036/1037 году после мира, заключенного византийским императором Михаилом IV (1034–1041) с вдовой халифа Египта ал-Захира (Палестина находилась тогда под властью египетских Фатимидов)[6]. В том, что подобные поездки на Русь уже тогда, как и в значительно более близкие к нам времена, могли принести немалые пожертвования, убеждает аналогичный эпизод, о котором мы осведомлены несколько подробнее – щедрый взнос киевского княжеского семейства (видимо, Владимира Мономаха в 20-е годы XII века) на постройку монастырского собора святого Иакова в Регенсбурге, принадлежавшего ирландской монашеской конгрегации[7].

Разобранное свидетельство *Жития* преподобного Феодосия Печерского показательно еще в одном отношении: любопытен сам употребленный в источнике термин *страньници,* вернее сказать, отсутствие его возможного синонима *поломьници.* Не лишенная загадочности история происхождения этого слова в древнерусском языке подробно прослежена нами в другой работе[8]; здесь же отметим только основные моменты. Древнерусское *паломьници* встречается в источниках по крайней мере с XII века. «Паломник» назван рядом со «стороником» (странником) среди «церковных людей» в Синодальном и Крестининском изводах Синодальной редакции (по терминологии, предложенной Я. Н. Щаповым) Устава князя Владимира о десятинах и судах церковных[9]. Это значит, что в появлении «паломника» надо видеть

инновацию архетипа Синодальной редакции – причем независимо от того, принимаем ли мы схему взаимоотношения списков Устава, предложенную Я. Н. Щаповым[10], или остаемся при прежней стемме С. В. Юшкова[11]. Следовательно, упоминание «паломников» в Уставе Владимира относится к XIII веку, когда возник архетип Синодальной редакции[12]. С этим результатом согласуется и свидетельство Лаврентьевской летописи о «паломницех некоих гостех» в Курске в статье 6791 (1283/84 мартовского) года[13]. Вместе с тем, возникнуть в XIII веке слово «паломник» не могло. Его очевидная зависимость от среднелатинского *palmarius* – «паломник»[14] при отсутствии в древнерусском самого слова «пальма» заставляет думать, что оно было морфологическим дублетом к древнерусскому **паломарь* (< **пальмарь),* которое впоследствии и вытеснило. *Terminus ante quem* для возникновения последнего – время падения в древнерусском редуцированных в слабой позиции: к концу XII века их не было уже во всех древнерусских диалектах[15]. Будучи заимствовано из среднелатинского, с одной стороны, ранее конца XII века, слово **пальм-арь (> пальм-ьникъ), с* другой стороны, едва ли существовало еще в начале этого столетия. Во всяком случае игумен Даниил (паломничество которого в Святую Землю совершилось около 1105 года) его еще не знал, судя по тому, что там, где оно было бы уместно, неизменно употреблял либо описательные выражения («доходивше святьи сих мест», «от всех стран пришелци» и т. п.), либо нейтральное *страньник», страньнии*[16], то есть тот же термин, что и преподобный Нестор четверть века ранее в *Житии* преподобного Феодосия. Отсюда вывод: среднелатинское *palmarius* проникает в древнерусский язык именно в течение XII века.

Если дело обстоит так, то уже одно это заставляет постулировать какие-то достаточно тесные этноязыковые контакты русских людей с латинским паломническим движением эпохи крестовых походов. Значение этого факта усугубляется тем, что другим славянским языкам подобное заимствование неизвестно. Оно отнюдь не было книжным: латинское *palmarius* бытовало в живом разговорном языке, на что указывают его современные производные – итальянское *palmiere* и французское *paumier.*

В древнерусских источниках непосредственных упоминаний о I крестовом походе 1097–1099 годов нет (что, возможно, отчасти объясняется временным падением интенсивности печерского летописания на рубеже XI–XII веков). Не вызывает, однако, никакого сомнения, что о нем на Руси знали. Аллюзии на него находим по меньшей мере дважды, причем оба раза в контексте антииудейской полемики. Одна из них попала в поле зрения историков давно. В летописном рассказе об испытании вер князем Владимиром «жидове козарьстии» (то есть хазарские) в ответ на вопрос князя, по-прежнему ли земля их находится «в Иерусалиме», отвечают: «Разгневася Бог на отьце наше, и расточи ны по странам грех ради наших, и предана бысть земля наша хрьстияном»[17]. Поскольку после взятия Иерусалима легионами Тита в 70 году и особенно после поражения восстания 132 года, когда иудеям было запрещено ступать на землю Иерусалима, получившего новое римское название Элия Капитолина, «земля» иудеев была «предана» отнюдь не христианам, а язычникам-римлянам, то в процитированном месте летописи обычно видят намек на взятие Иерусалима крестоносцами в 1099 году[18], приписывая, таким образом, введение в летопись «Сказания об испытании вер» и «Речи философа» автору «Повести временных лет». Этой распространенной точке зрения противостоит, однако, авторитетное мнение А. А. Шахматова, указавшего на тождественный оборот в «Толковой Палее» в комментариях на книгу Иисуса Навина: «... земля же та обетованая вдана бысть крестьяном»[19]. При всем том исследователь не пояснил, как же следует понимать такое текстуальное совпадение. Это важно, ибо ссылки на «Толковую Палею» находим в

ранних работах А. А. Шахматова[20], когда он считал, что летопись черпала из «Палеи» и что «Сказание об испытании вер» и «Речь философа» входили уже в Древнейший летописный свод конца 1030-х годов; между тем в своем итоговом (посмертно изданном) труде он пришел к прямо противоположному выводу, в свое время сделанному В. М. Истриным[21], – о зависимости «Толковой Палеи» от летописи[22]. Если так, то указанная им параллель между летописью и «Палеей» теряет всякую доказательную силу.

Ни в коем случае не предрешая здесь остающегося спорным вопроса о взаимоотношениях между летописанием и «Толковой Палеей»[23], все же отметим, что приведенное возражение А. А. Шахматова ослабляется также еще одним весьма сходным, но притом заведомо самостоятельным древнерусским свидетельством, лишь недавно введенным в научный оборот.

Речь идет о комментарии к тексту: «Рече некогда жидовин Философу: От Сима семя благословенное, вы же несте», который (текст) является реминисценцией того места в главе 10 *Жития* святого Константина-Кирилла (прение с иудеями при дворе хазарского кагана), где Кирилл Философ, возражая иудеям, ссылающимся на благословение праотца Ноя племени Симову, говорит: «А ко Афету глагола, от него же мы есмы: да распространить Господь Бог Афета и да ся вселить в села Симова» (Быт. 9, 27)[24]. Древнерусский глоссатор не преминул отметить исполнение пророчества: 'То уже есть всем ведомо, яко крестьяне вселишася в ваши села, рекше во Иерусалим». Так как древнейший список этой антииудейской выборки из *Жития* святого Кирилла Философа с толкованиями содержится уже в сборнике XIII века[25], то ясно, что мы имеем дело с памятником, современным существованию Иерусалимского королевства крестоносцев[26]; его древнерусский автор не только был осведомлен о том, что «крестьяне вселишася» в Иерусалим, но и ссылается на этот факт как на общеизвестный («то уже есть всем ведомо»).

Помимо этих косвенных данных уже первая половина XII века дает нам целый ряд ярких известий о непосредственных (возможно, не только паломнических) связях Руси со Святой Землей – красноречивый контраст практически полному молчанию на этот счет XI столетия. Немаловажно также и то, что известия такого рода вдруг появляются в памятниках самого разного жанра: от летописи до сочинений по каноническому праву.

Полтора года в самом начале XII века (датировки колеблются от 1004 до 1008 года) продлилось паломничество в Палестину игумена Даниила, исходившего всю Святую Землю от Вифлеема до Тивериады, автора знаменитого «Хожения», одного из наиболее читавшихся на Руси сочинений (оно сохранилось более чем в полутораста списках!). О «Хожении» написано много, но основное внимание почти всегда уделялось церковноархеологической стороне дела; с точки же зрения текстологической, богословской и др. это замечательное произведение изучено далеко не удовлетворительно[27]; достаточно сказать, что наука до сих пор не располагает критическим его изданием с учетом всей рукописной традиции. К числу таких малоизученных сторон паломничества Даниила относится и его вероятная дипломатическая подоплека, о которой у нас еще будет речь.

Киевская летопись под 6642, а фактически – под 1133/34 мартовским годом[28], отмечает: «В се же лето пренесена бысть дъска оконечная Гроба Господьня Дионисьем, послал бо бе Мирослав»[29] – сообщение, ценность которого для нашей темы ничуть не уменьшается от спорности распространенного в литературе отождествления упомянутого здесь Дионисия с будущим архимандритом новгородского Юрьева монастыря (†1194); Мирослав – это, очевидно, новгородский посадник Мирослав Гюрятинич (1135–1136)[30].

О том, что подобные поездки к этому времени уже не были чем-то экзотическим, а стали делом обычным, свидетельствует адресованный новгородскому епископу святителю Нифонту (1131–1156) вопрос некоего священника Илии (дошедший в составе известного *Вопрошания Кирикова*): нет ли греха в том, что он удерживает от исполнения их намерения тех своих детей духовных, которые «ходили бяху роте, хотяче в Ерусалим»? Владыка одобрил сомневающегося Илию: «Повеле ми опитемью дати: та бо, рече, рота губить землю сию»[31]. В чем именно состоит, по мнению Нифонта, пагуба, видно из другого его ответа, на этот раз самому иеромонаху Кирику. Последний «боронил» тем, кто «идуть в сторону в Ерусалим к святым», так комментируя свое запрещение: «Сде велю ему добру быти». Епископ вполне разделял озабоченность Кирика: «Велми, рече, добро твориши: да того деля идеть, абы порозну (то есть праздно. – *А. Н.*) ходяче ясти и пити»[32].

В связи с этими интересными текстами возникает ряд вопросов, в том числе и общего характера. За что велел налагать «опитемью» святитель Нифонт? Вряд ли за само намерение отправиться к святым местам. Следовательно, паломничество рассматривалось в народе как средство покаяния, которое владыка призывал заменить более обычной епитимией. Паломничества преследовали и душеполезные цели: *там* было легче «добру быти», чем *здесь* («сде»). Далее, что за «рота» (клятва) имеется в виду? Данный по тем или иным причинам (например, в благодарность за исцеление или, как сказано, в знак покаяния) молитвенный обет паломничества ко святым местам? Едва ли. Трудно думать, что подобные обеты могли иметь характер социального явления, способного вызвать опасения со стороны церковных властей. Скорее всего, под «ротою» здесь следут понимать ту взаимную клятву, которая обычно скрепляла более или менее большие группы людей, отправлявшихся в дальний и опасный путь, превращая их в сплоченные колективы – «дружины» вроде той, о какой упоминает игумен Даниил, говоря о своих спутниках[33]. Эта «рота» хорошо описана в былине о «Сорока каликах со каликою», где члены братчины «калик перехожих» перед отправлением в путь дают «заповеди» взаимопомощи и полного подчинения «атаману»: «И в том-то ведь заповедь подписана, // Белые рученьки исприложены»[34]. Именно такие спаянные «заповедью» «дружины», члены которых на годы бросали на родине семьи и хозяйства, и вызывали раздражение святителя Нифонта Новгородского, владыки властного и принципиального, судя по его поведению в «деле» митрополита Климента Смолятича.

Наконец, следует отметить и один более общий момент. Новгородские священнослужители XII века были отнюдь не одиноки в своем, мягко говоря, осторожном отношении к паломническому энтузиазму. Позиция церковных авторитетов здесь никогда не была однозначной. С одной стороны, «в иномь месте на земли ничьто же ... Иерусалима съде несть чьстьиее», как читаем в «Афанасьевых ответах» (компиляции из высказываний святителя Афанасия Александрийского и преподобного Анастасия Синаита) в Изборнике 1076 года[35]. Поэтому неудивительно, что тот же игумен Даниил не устает благодарить Бога, сподобившего его «толику благодать видети, и походити по святым сим местом, и исполнити ми желание сердца моего»[36]. Вспомним и душевный порыв юноши Феодосия, будущего подвижника печерского. С другой же стороны, уже в древней Церкви высказывались сомнения в пользе паломничеств, в том числе и именно в Иерусалим[37]. Популярный на Руси болгарский писатель X века Козма Пресвитер, обращаясь, правда, только к монахам, убеждал их не мечтать о паломничествах в Иерусалим[38]. Прелесть перемены благодатных мест могла заслонить необходимость внутренней духовной работы. Этот соблазн был очевиден и Даниилу:

«Мнози бо доходивше святых сих мест и святый град Иерусалим и вознесшеся умом своим, яко нечто добро створивше, и погубляють мьзду труда своего»[39]. Акиндин, один из авторов Киево-Печерского патерика, впоследствии игумен Киевского Печерского монастыря, замечает: «И несмь николи же обходил святых мест, ни Иерусалима видех, ни Синайския горы, да бых что приложил к повести, яко же обычай имуть хытрословесьници сим краситися. Мне же да не буди похвалитися, но токмо о святем сем монастыри Печерьском»[40]. Внешне перед нами самоуничижительное клише, но по сути – ироническая полемика с «хытрословесниками», которые не хотят «сде добрыми быти».

Итак, на Руси, как и на Западе, резкое оживление паломнического движения в Святую Землю было вызвано успехом первого крестового похода: оно как бы выплеснулось после долгой паузы, обусловленной экспансией турок-сельджуков, овладевших в 1070 году также и Иерусалимом. В отличие от относительно лояльных арабов сельджуки препятствовали паломничеству и активно притесняли местных христиан; так, Патриарх Иерусалимский Симеон II в 1084 году был вынужден удалиться на Кипр. Собственно, ликвидация «сельджукского барьера» и была одним из мотивов крестового похода. В этой связи показательно, что первые сведения о русских паломничествах в Иерусалим, опять-таки как и на Западе, появляются *немедленно* после его отвоевания крестоносцами. Мы имеем в виду вовсе не «Хожение» игумена Даниила, вернее, не только его, но и один источник немецкого происхождения, до сих пор в контексте исследуемой нами проблематики не привлекавшийся.

Автору этих строк посчастливилось ввести в отечественную науку крайне любопытный памятник, связанный с монастырем святого великомученика и целителя Пантелеймона в Кельне и датируемый нами 20-ми годами XII века – Чудо святого Пантелеимона о князе Харальде (то есть Мстиславе Владимировиче, старшем сыне Владимира Мономаха, носившем в честь своего деда по матери также англосаксонское имя «Харальд»), дошедшее в составе более пространного сочинения в двух рукописях XII и XIII веков.

Чудо повествует об исцелении Мстислава, подвергшегося на охоте нападению медведя, святым Пантелеймоном по молитвам его матери «королевы Гиды» – известной и по другим источникам первой жены Владимира Мономаха, дочери последнего англосаксонского короля Харальда Годвинсона, которая, как выясняется, поддерживала тесные контакты с кельнским монастырем святого Пантелеимона (ее имя даже оказалось внесено в монастырский синодик)[41]. Нас в данном случае интересует только сообщение Чуда, что благочестивая Гида еще до несчастья с сыном просила его «с миром и любовью отпустить ее в Иерусалим», на что Мстислав не соглашался. После того как раненому Мстиславу в видении является святой Пантелеимон с обещанием исцеления и князь, очнувшись, рассказывает об этом матери, та выражает уверенность, что «теперь и я отправлюсь в Иерусалим, потому что ты не станешь тому препятствовать». Мстислав в самом деле выздоровел, как с удовлетворением завершает свой рассказ автор Чуда, известный богослов и проповедник Руперт из Дойца (Rupert von Deutz), а его «мать с радостию исполнила обет благочестивого паломничества»: «*et mater fidelis peregrinationis votum gaudens adinplevit*». Для нас весьма существенно, что содержащиеся в этом вполне достоверном памятнике исторические указания позволяют довольно точно датировать болезнь и исцеление Мстислава Владимировича, тогда князя новгородского: между весной 1097 и 1099 годов, причем последняя дата является в то же время наиболее поздним допустимым сроком смерти Гиды[42]. Таким образом, приходится думать, что жена Мономаха отправилась

в Иерусалим чуть ли не в обозе крестоносного войска и скончалась в Святой Земле. Этот вывод не покажется маловероятным, если принять во внимание давние связи Гиды с Фландрией, где она провела молодость и где были похоронены ее мать и старшая сестра, – той самой Фландрией, которая дала I крестовому походу основную массу войска и его главного предводителя – Готфрида Бульонского, чей младший брат, король иерусалимский Балдуин, спустя несколько лет столь ласково принимал игумена Даниила. Всего через четыре года, в 1103 году, через Русь, держа путь в Иерусалим, прошло войско датского короля Эрика I Доброго; сам он не успел добраться до Святой Земли, скончавшись на Кипре, но его жена, королева Водила, нашла себе вечное упокоение на Масличной горе, повторив тем самым судьбу супруги Мономаховой.

Место погребения киевской княгини, в отличие от датской королевы, к сожалению, остается неизвестным, но важно помнить, что будучи, видимо, первой, она оказалась не последней представительницей древнерусского княжеского дома, не просто посетившей Святую Землю, а и сподобившейся завершить там свой земной путь. Достоверно известен по меньшей мере еще один аналогичный случай: полоцкая княжна святая Евфросиния, «неокопаное корение Русьстеи земли»[43]; довольно подробные исторические сведения о ней содержатся в ее *Житии* – памятнике, созданном еще в домонгольское время, вскоре после преставления святой. Среди прочего здесь сообщается и о паломничестве княжны, тогда уже игумении основанного ею в Полоцке женского монастыря, вместе с братом Давидом и сестрой Евпраксией в Иерусалим, ее кончине там и погребении в Лавре святого Феодосия[44]. В литературе закрепилась дата паломничества святой Евфросинии – 1173 год. Однако она далеко не бесспорна. Дело в том, что, согласно *Житию*, по пути в Иерусалим полоцкая подвижница встретила византийского императора Мануила I (1143–1180), шедшего походом против венгров: «... и срете ю царь, идый на угры, с великою честью, посла ю в Царьград»[45]. Между тем византийско-венгерская война, начавшаяся в 1150 году, закончилась миром уже в 1167 году[46]. Следовательно, паломничество святой Евфросинии не могло иметь место после этого срока[47], но и до 1161 года, когда она, согласно надписи на знаменитом кресте, подаренном ею в Спасо-Преображенский монастырь[48], еще пребывала в Полоцке.

Вряд ли уместно сомневаться, что практика женских паломничеств в Святую Землю в древнерусской княжеской среде была значительно шире, чем наши скудные сведения о ней. Надо учесть, что летописи уделяют слишком мало внимания женской половине правящего семейства; так, например, об упомянутой Гиде Харальдовне из древнерусских источников мы не сможем узнать *вообще ничего* (о ней молчит в своих автобиографических заметках, вошедших в состав знаменитого «Поучения», даже сам Мономах, не забывший собщить о смерти своей второй жены, матери Юрия Долгорукого), а добротными сведениями о Евфросинии Полоцкой историк располагает только благодаря рано возникшему церковному почитанию ее, которое имело следствием скорое составление *Жития*.

Житие святой Евфросинии содержит еще одну крайне важную для нашей темы деталь: во время пребывания в Иерусалиме княжна обитала «у святыя Богородици в *русском монастыри*» (выделено нами. – *А. Н.*). Это – единственное известие о существовании в Святой Земле в домонгольское время русского монастыря. Ясно, что в начале XII века, когда Иерусалим посетил игумен Даниил, его там еще не было, иначе кропотливый автор «Хожения» конечно же не преминул бы сообщить о такой достопримечательности (сам Даниил жил в монастыре святого Саввы). Таким образом,

параллельно с расширением «русского присутствия» на Святой Горе, где в 1160-е годы в руки русских монахов переходит монастырь святого Пантелеимона, между 10-ми и 60-ми годами того же XII века возникает и русская Богородичная обитель в Иерусалиме. Видимо, это случилось ближе к концу указанного полувекового периода в связи с начавшимся политическим сближением между Иерусалимским королевством и Византией, которая в это время резко активизировала свою политику в Палестине. В 1158 году король Балдуин III (1143–1163) женился на племяннице уже упомянутого императора Мануила I Комнина Феодоре, а преемник и брат Балдуина король Амальрик (1163–1174) в 1167 году – на Марии Комнине. По приказу Мануила был поновлен храм Гроба Господня, в 1163 году здесь снова появился греко-православный причт, новыми мозаиками украшена церковь Рождества в Вифлееме, а в 1173 году в Газе восстановлена православная архиепископская кафедра. Трудно сказать, сколь значителен был русский монастырь Пресвятой Богоматери, но едва ли он пережил политический крах крестоносных государств, ставший необратимым после захвата Иерусалима султаном Саладином 2 октября 1187 года. Вероятно, именно кратковременность существования монастыря и стала главной причиной отсутствия других сведений о нем, кроме приведенного известия в *Житии* святой Евфросинии. Тем не менее ясно одно: возникновение русского монастыря в Иерусалиме – это еще одно следствие оживления связей Древней Руси со Святой Землей в XII веке, в эпоху крестовых походов.

В Новгород того же времени уводит еще одно свидетельство, говорить о котором здесь было бы уместно разве что как об одном из характерных фольклорных преломлений темы паломничества в Иерусалим, если бы не неожиданное (хотя и небесспорное) его подтверждение церковноархеологическим материалом. Мы имеем в виду «Повесть о путешествии новгородского архиепископа святого Илии (в схиме Иоанна) на бесе в Иерусалим», вошедшую, наряду со столь популярным в древнерусской культуре Чудом новгородской иконы Знамения Божией Матери (Битва новгородцев с суздальцами), в основную редакцию *Жития* Илии-Иоанна. Бес, опрометчиво явившийся смущать владыку в его келлии, сам оказался в плену, будучи «запрещен» святым в умывальнике. В качестве условия освобождения Иоанн выдвигает бесу требование: «Сее нощи донеси мя из Великаго Новаграда в Иерусалим-град и постави мя у церкви, идеже Гроб Господень, и из Ерусалима-града сее же нощи – в келии моей, в нюже дерзнул еси внити»[49]. Архиепископ Илия святительствовал в 1165–1186 годах, а о времени включения «Повести» в *Житие* можно с уверенностью сказать лишь то, что оно состоялось до 1439/40 года, когда при архиепископе Евфимии II были обретены мощи святителя Иоанна Новгородского. Казалось бы, нет никаких оснований усматривать в сюжете «Повести» что-либо, кроме позднейшей легенды, отдельные элементы которой имеют, кстати говоря, в том числе и западноевропейские корни. Однако в 1914 году И. А. Шляпкин опубликовал описание креста-мощевика XII века, по искусствоведческим признакам имеющего новгородское происхождение и издревле хранящегося в ризнице кафедрального собора в Хильдесхайме в Саксонии. Энколпион содержал частички святынь из Палестины, отчего и получил наименование «Иерусалимский крест» («*Das Jerusalemer Kreuz*»), а на ободе имел надпись: «Г[ОСПОД]И ПОМОЗИ РАБОУ СВОЕМОУ ИЛИ(И) СТЯЖАВЪШЕМОУ Х[РЬСТ]Ъ СИИ ВЪ СИИ ВѢКЪ И ВЪ БОУДОУЩИИ (...)». Богатство реликвии, а также ее приуроченность к Новгороду XII века дали право первооткрывателю связать ее с именем архиепископа Илии-Иоанна[50]. В таком случае приходится признать, что за фольклорным колоритом «Повести о путешествии... на бесе в Иерусалим»

скрываются какие-то вполне реальные контакты новгородского владыки второй половины XII века со Святой Землей – по меньшей мере как получателя святынь, доставленных в Новгород по его заказу (как была полувеком ранее привезена по заказу новгородского посадника Мирослава уже упоминавшаяся выше «доска оконечная» Гроба Господня).

Неслучайность «иерусалимского мотива» в легендарном образе святителя Илии-Иоанна подтверждается и литературным источником. В летописном сборнике, приобретенном в 1894 году Императорской Публичной библиотекой в Санкт-Петербурге и содержащем известия за 1163–1377 годы, в самом начале находим следующий текст: «В лето 6671 (1163/64. – *А. Н.*). Поставиша Иоана архиепископом Новугороду. При сем ходиша во Иерусалим калицы и при князе рустем Ростиславе (смоленский князь Ростислав Мстиславич, занимавший киевский стол в 1159–1167 годах. – *А. Н.*). Се ходиша из Великаго Новагорода от святой Софеи 40 муж калици ко граду Иерусалиму ко Гробу Господню. И Гроб Господень ꙗеловаша, и рада быша. И поидоша, вземше благословение у патриарха и святые мощи»[51]. В дальнейшем к реликвиям, доставленным этими каликами (чаша в Спасском соборе в Торжке), источник возвращается в статье 6837 (1329/30) года в связи с посещением Торжка московским князем Иваном Даниловичем Калитой; ко времени Ивана I или несколько более раннему, вероятно, и следует отнести оформление предания о «сорока мужах каликах» (число вполне эпическое, встречающееся, как мы помним, и в былинах).

Что бы ни скрывалось за эпическими намеками на какие-то связи святителя Иоанна Новгородского с Иерусалимом, вернемся на почву исторических фактов. Задача наших заметок не в том, чтобы представить исчерпывающий каталог сведений о связях Руси и Святой Земли в XII веке. Поэтому в дальнейшем мы не будем больше касаться данных, пусть и имеющих непосредственное отношение к теме, но источниковедчески уязвимых или не поддающихся исторической интерпретации, вроде эпизодических сообщений французских источников XIII века об участии русских воинов в первом крестовом походе (к которым иногда с излишним доверием относятся в литературе[52]), или вопроса о том, каких «салтанов за землями» стрелял «с отчего золотого престола» галицкий князь Ярослав Владимирович Осмомысл (1153–1187)[53]. Наша цель в другом: показать, что XII столетие, эпоха крестовых походов (в том смысле этого термина, какой мы в него здесь вкладываем), представляет собою период резкой активизации таких связей. В известном смысле, насколько о том можно судить по данным источников, она, эта эпоха, успела открыть для древнерусского общества относительно свободный и широкий доступ к палестинским святыням, но оказалась, увы, слишком краткой. Успех германского императора Фридриха II, сумевшего в 1229 году вернуть Иерусалим, оказался эфемерным: уже через пятнадцать лет, 11 июля 1244 года, он пал окончательно под натиском мусульман, что вызвало массовый исход христиан из города. Агония продолжалась еще довольно долго, завершившись оставлением в 1291 году последней крепости крестоносцев – порта Аккон и гибелью латинского Иерусалимского Патриарха Николая в волнах Средиземного моря. Но уже много раньше, когда поражения в Палестине и падение в 1204 году Константинополя, православного Царьграда, привели к своеобразному развороту крестоносной идеи от Ближнего Востока в сторону Восточной Европы, началось и неизбежное принципиальное изменение отношения к крестоносцам на Руси.

Еще во время третьего крестового похода 1187/89–1192 годов оно было вполне безоблачным; и эту безоблачность, весьма показательную на фоне не прерывавшейся

в течение XII века церковной антилатинской полемики, мы склонны объяснять в том числе и ставшей уже привычной устойчивостью русско-палестинских связей, которая была обеспечена существованием в Святой Земле крестоносных государств. В статье 1187 года Киевская летопись с горечью, но и не без надежды откликнулась на падение Иерусалима: «Того же лета бысть знамение месяца сентября 15 день, тма бысть по всей земле, яко же дивитися всем человеком, солнце бо погибе, а небо погоре облакы огнезарными... в той бо день того месяца (на самом деле – 2 октября. – *А. Н.*) взят бысть Ерусалим безбожными срацины... Мы же о сем поглаголим, аще во дни наша преда Господь град Ерусалим святыи безаконьным тем агаряном, да кто свесть тайная Его створеная? Обретаем бо в Судиских книгах, ... яко возиидоша иноплеменьници на (Е)русалим и вземше дщицю скрижали Завета Господьня... и побежени бывше Израилтяни от иноплеменьник, и святыню Завета Господьня плениша. И ни по колицех лет, якоже исповедають Цесарскыя книгы, опять возвратить Господь скрижали Завета Господьня во Иерусалим, пред нима же богоотець Давид веселия исполнися, скакаше играя. Нам же укореным сущим, понос приимающим от безаконых тех агарян, и чающе есмы Божия благодати и лика преславна»[54].

Это «мы» под пером киевского летописца, право же, нельзя не признать многозначительным. А через три года, когда чаяния древнерусского книжника, кажется, начинали сбываться с походом в Святую Землю крестоносного войска во главе с германским императором Фридрихом I Барбароссой (1152–1190), в той же летописи находим скорбный панегирик погибшему 6 июня 1190 года после блестящей победы у Иконии императору: «В то же лето иде цесарь Немецкыи со всею своею землею битися за Гроб Господень, проявил бо бяшеть ему Господь ангелом, веля ему ити. И пришедшим им и бьющимся крепко с богостудными тыми агаряны. Богу же тако попустившу гнев Свои на весь мир... и преда место святыня Своея иноплеменьником. Сии же немци яко мученици святии прольяша кровь свою за Христа со цесари своими (имеется в виду не только Фридрих, но и его сын Конрад, также погибший. – *А. Н.*). О сих бо Господь Бог наш знамения прояви, аще кто от них в брани от иноплеменьных убьени быша, и по трех дьнех телеса их невидимо из гроб их ангелом Господьним взята бывахуть. И прочий видяще се тосняхуться пострадати за Христа, о сих бо воля Господ ьня да сбысться, и причте я ко избраньному Своему стаду в лик мученицкыи»[55].

Тональность процитированных пассажей представляется весьма характерной. В древнерусских текстах XII века, повествующих о паломничествах в Палестину, мы действительно нигде не встретим даже намека на конфессиональную критику. Самое большее, что позволил себе игумен Даниил, – это легкую бытовую иронию над «латиньстими попами», которые во время Литургии в церкви Гроба Господня «в велицем олтари начата верещати свойскы», да вполне понятное удовлетворение от того, что при нисхождении Святого огня в Великую субботу его «кандило» зажглось, а от «фряжских кандил» «ни едино же възгореся»[56]. Можно, конечно, не придавать значения тому, что приведенное выше новгородское предание о сорока каликах заставляет их брать благословение у латинского патриарха Иерусалима, но нельзя с такой же легкостью игнорировать рассказ *Жития* святой Евфросинии о ее дружеской встрече с Иерусалимским Патриархом. «Владыко святый, – обращается к нему православная игумения, – сотвори милость на мне, повели, да отворятмися врата Христова». Патриарх исполняет ее просьбу, и святая Евфросиния входит в город «по стопам» Спасителя[57]. А ведь перед нами текст, созданный, скорее всего, в конце XII века. Поэтому только чрезвычайным упрощением можно объяснить уверенность историка крес-

товых походов, будто похвалы крестоносцам в Киевской летописи, «без сомнения (!), выписаны из какой-либо латинской легенды»[58], так же как и популярное в старой историографии суждение, что уже с понтификата Григория VII (1073–1085) «отчетливо обозначилось антирусское направление миродержавной политики папства»[59]. Напротив, на основе аутентичных текстов складывается впечатление, что древнерусские авторы хорошо понимали: относительной свободой паломничеств в Святую Землю русские люди обязаны власти крестоносцев. И в этом смысле никак нельзя согласиться с претендующим на афористичность тезисом В. Т. Пашуто, так комментирующим сообщение Новгородской первой летописи о том, что Добрыня Ядрейкович (будущий архиепископ Антоний) привез из разоренного крестоносцами Константинополя частицу Гроба Господня[60]: «Этот прихваченный в суматохе кусок – едва ли не единственная добыча Руси от крестовых походов»[61]. Далеко не так!

Кроме общеидеологического аспекта у приведенных здесь пространных выдержек из Киевской летописи есть еще один аспект, представляющий интерес для нас. Дело в том, что с большой степенью вероятности информация о крестоносцах в составе Киевского свода конца XII века имеет галицкий источник. По поводу знамения, предвещавшего падение Иерусалима, летописец замечает: «Тму, бывшюю в Галичи, яко и звезды видити середе дьни солнцю померкшю, в Киевьскои стороне никто же не види в тъ час», – а известию о гибели Фридриха Барбароссы в летописи непосредственно предшествует заметка о бегстве из венгерского плена галицкого князя Владимира Ярославича и его возвращении на галицкий стол с помощью Фридриха и владимиро-суздальского князя Всеволода Юрьевича (1176–1212). Внешнеполитический фон явно присутствует и в некоторых других летописных известиях о Святой Земле.

В Типографской летописи (в основе которой – Ростовский владычный свод 1489 года) сталкиваемся с уникальным сообщением о пятом крестовом походе 1217–1221 годов. В статье 6725 (1217/18) года здесь читаем: «... ходи король с угры и с немци в Иерусалим и бися за Гроб Господень с срацины, и не успев ничтоже, возвратився»[62]. Речь идет о походе венгерского короля Андрея II (1205–1235) и австрийского герцога Леопольда VI (1198–1230), высадившихся в Акконе осенью 1217 года. Военные действия успеха в самом деле не имели, и уже в январе 1218 года раздосадованный король двинулся в обратный путь. Одним из источников Типографской летописи в ее ранней части была, как выяснил А. А. Шахматов, одна из редакций Ростовского летописного свода середины XIII века[63], к которой восходят, по всей вероятности, и сведения в упомянутой статье 6725 года о смерти 2 февраля 1218 года великого князя Владимирского Константина Всеволодовича; источник же известия о крестовом походе А. А. Шахматов определить затруднялся[64]. Известие это нельзя не сопоставить с показанием родственной Лаврентьевской летописи, непосредственно предшествующим сообщению о кончине великого князя Константина: «Того же лета (1217/18 мартовского года. – *А. Н.*) приде епископ полотьскыи из Цесаряграда к великое князю Костянтину Володимерь, ведыи ею любовь и желанье до всего Божественаго церковнаго строенья ... и принесе ему етеру часть ог Страстии от Господень ... и мощи святаго Логина ... и мощи святыя Марья Магдалыии»; Константин «с радостью великою» поместил святыни в Вознесенском монастыре перед Золотыми воротами[65]. Что делал Полоцкий епископ в Константинополе, где уже тринадцать лет хозяйничали крестоносцы? Почему его обратный путь пролегал через Владимир Кляземский? Летопись не дает ответа. Но если принять во внимание традиционный галицко-суздальский союз, если учесть, что именно в это время

смоленские Ростиславичи (давние оппоненты суздальских Юрьевичей) готовили отвоевание Галича, где с 1214 года сидел венгерский королевич Кальман, сын Андрея II (Галич действительно был в 1219 году взят войсками Мстислава Мстиславича Удалого)[66], то владимиро-суздальское «эхо» галицких симпатий к крестоносцам не будет неожиданным. Мы, конечно, поостережемся утверждать, что Полоцкий владыка стал послом Андрей II, который свой поход в Святую Землю связывал между прочим с надеждами занять константинопольский престол Латинской империи[67], к Константину Всеволодовичу – для этого данных недостаточно. Но одно можно сказать с достаточной определенностью: связи Руси со Святой Землей не исчерпывались паломничествами, а имели и политическую сторону. Это обстоятельство заставляет задуматься над возможной дипломатической подоплекой также и других связанных с нашей темой сюжетов. И тут настает пора вернуться к паломничеству игумена Даниила. «Хожение» Даниила – памятник, бесспорно, уникальный как по ценности содержащейся в нем исторической, церковноархеологической и прочей информации, так и по своим литературным достоинствам, и потому обсуждать его можно с разных точек зрения. Здесь мы зададимся только одним вопросом: были ли у миссии игумена Даниила какие-либо иные цели, помимо чисто паломнических? И если да, то каковы они? Эта сторона дела в довольно обильной литературе, посвященной «Хожению», затрагивается не часто.

Между тем давно замечено, что положение и поведение Даниила в Святой Земле, насколько они отразились в его сочинении, часто далеко выходят за рамки приличествующих просто паломнику, пусть даже и монастырскому настоятелю. Даниил дважды удостоился аудиенции у иерусалимскою короля Балдуина I (1100–1118) («познал мя бяше добре и люби мя велми» – не без гордости замечает об этом автор «Хожения»), который не раз оказывал ему и другие знаки исключительного внимания. Так, в Великую Субботу во время шествия ко храму Гроба Господня король «игумену святаго Савы и мне худому близь себе поити повеле, а иным игуменом и черньцем всем повеле пред собою поити, а дружине своей повеле позаду поити»: Даниилу было разрешено осмотреть башню («столп») Давида, цитадель и арсенал Иерусалима, который «блюдуть ... вельми и не дадять влести никому же вонь лапь (то есть просто так, без особого дозволения. – *А. Н.*); мне же худому, недостойному пригоди Бог в столп-от святый, одва могох ввести с собою единаго Издеслава (одного из своих спутников. – *А. Н.*)»; по Палестине русский игумен путешествует под охраной то войск Балдуина, то «старейшины срациньскаго» «со оружием» (который вряд ли бы стал опекать Даниила без приказа свыше)[68]. Подобные наблюдения наводили некоторых исследователей на мысль, что тогдашний киевский князь Святополк Изяславич (1093–1113) использовал паломничество Даниила в дипломатических целях, а Балдуин был якобы заинтересован в политической или материальной поддержке Руси[69], что неудивительно ввиду ее «широкого участия в средиземноморской политике»[70]. Такого рода догадки сильно выиграли бы, будь они хоть немного конкретнее. Понятно, для этого нужны новые данные. Попытаемся представить их.

В свое время Д. С. Лихачев высказал предположение, что за путешествием Даниила кроется инициатива черниговских князей, искавших поддержки у латинского Иерусалимского Патриарха (!) против Владимира Всеволодовича Мономаха, опиравшегося на свои связи с Византийской Церковью[71]. Это курьезное мнение служит разве что яркой иллюстрацией сложности проблемы, но и в нем есть рациональное зерно – мысль, что миссию Даниила, если уж искать за ней политические цели, совершенно необязательно связывать с дипломатией именно киевского князя. Пред-

ставление о черниговском происхождении Даниила общепринято; неоднократные сравнения Иордана со Сновом, впадающим в Десну чуть выше Чернигова, указывают на то, что монастырь, в котором игуменил Даниил, находился, вероятно, не так далеко от самого стольного города. В этой связи имело бы смысл обратить внимание на кое-какие данные о ближневосточных связях черниговских князей XII века.

В Киево-Печерском патерике читаем, что один из сыновей черниговского князя Давыда Святославича (1097–1123) Святослав (Святоша-Николай) «имяще, ... еще в княжении сый, лечьца хытра вельми, имянем Петра, родом *сурянина*» (выделено *нами. – А. Н.*); *после вступления Святоши в Печерский монастырь этот врач-сириец* перебрался вслед за князем в Киев и долгое время безуспешно уговаривал его оставить монашество как род подвижничества, не подобающий княжескому достоинству[72]. Это известие, любопытное уже само по себе, обретает дополнительную весомость, когда мы вспомним, что именно князь-инок Николай-Святоша заказал некоему Феодосию Греку (вероятно, тому самому, который несколько позднее, в середине XII века, известен в качестве настоятеля Киево-Печерского монастыря) перевод Послания Папы святого Льва Великого Константинопольскому Патриарху Флавиану о ереси Евтихия, о чем сообщается в предисловии к самому переводу[73]. С этим практически не изученным памятником связано немало загадок. Непонятно, что же побудило Николая-Святошу обратиться к памятнику христологических споров середины V века? Почему греческий оригинал пришлось нарочно для этой цели выписывать из Рима (!) («еже от Рима твоея веры ради к нам прииде», – замечает переводчик, обращаясь к князю-заказчику)? Ведь Послание Папы Льва вошло в деяния IV Вселенского Собора в Халкидоне и потому, надо думать, было в библиотеке Киевской митрополии. Как бы то ни было, ясно, что один из главных документов исторической полемики против монофизитства был почему-то актуален для черниговского князя, постриженика Печерского монастыря, в первой половине XII века. «Лечец-сирианин» Петр, судя по имени, был христианином, а, стало быть, с большой долей вероятности – яковитом, то есть представителем западносирийской монофизитской Церкви, которая при арабах имела даже своего Патриарха в Антиохии, но при крестоносцах всячески третировалась (яковиты, в отличие от других монофизитов – армян, не допускались ко Гробу Господню). При этом дружба-вражда Николы-Святоши и «сирианина» Петра не могла стать непосредственной причиной интереса князя к антимонофизитской литературе, так как перевод Послания Папы Льва I был заказан князем много спустя после смерти Петра, ближе к концу жизни, то есть около 1140 года (в конце перевода Феодосий поминает князя-заказчика как покойного). Следовательно, сирийско-яковитский «раздражитель» в окружении Николая-Святоши, Святослава Давыдовыча Черниговского, был устойчивым, предполагая какие-то его (или черниговских Святославичей в целом) более или менее постоянные контакты со средой сирийских монофизитов.

Может сложиться впечатление, что эти наши умозаключения, сколь бы увлекательны они ни были, ведут в тупик, ибо для ответа на естественный вопрос, что же это были за контакты, данных не видно. Видимо, это не совсем так. В этой связи, полагаем, надо обратить внимание на одно интересное известие «Славянской хроники» Арнольда Любекского (ум. в 1211 г.), до сих пор, насколько нам известно, в науке вообще никак не комментировавшееся. Мы имеем в виду подробный рассказ о паломничестве в Иерусалим саксонского герцога Генриха Льва, главы рода Вельфов, грозного соперника императора Фридриха Барбароссы. Рассказ настолько насыщен местными деталями, что это заставляет видеть в его авторе участника описанных собы-

тий, имевших место в 1172 году. Интересующий нас эпизод заключается в следующем. Когда на обратном пути из Палестины Генрих двигался через Киликийскую Армению и приближался к Тарсу, к нему явились посланцы сельджукского султана Килидж-Арслана II (1156–1192), предлагая безопасный путь через владения своего господина. Через три дня неподалеку от Ираклии состоялась встреча герцога с самим иконийским султаном, «который обнял и расцеловал его, говоря, что они – кровные родственники». Вельфы отличались особенно внимательным отношением к своему родословию; их генеалогическая традиция одной из первых в Европе получила письменную фиксацию (в 20-е годы XII века). Поэтому понятно, что заинтригованный Генрих стал допытываться, сколь близко их родство, и вот что рассказал ему султан: «Некая знатная дама из Немецкой земли (nobilis matrona de terra Theutonicorum) вышла замуж за короля Руси (rex Ruthenorum), который родил от нее дочь, чья дочь оказалась в нашей земле – от нее-то я и происхожу»[74]. Немецкая часть генеалогической связи в источнике уточняется; видимо, именно по этой причине комментаторы старательно обходили данный сюжет. Однако после появления в самое последнее время новых и бесспорных данных о браке около 1070 года черниговского князя Святослава Ярославича (сына Ярослава Мудрого) с немкой Одой (изображение которой в составе семейства Святослава, кстати говоря, сохранилось на выходной миниатюре Изборника Святослава 1073 года[75]), племянницей германского императора Генриха IV (1056–1106)[76], такая связь выстраивается без труда. Дело в том, что мать Оды, Ида из Эльсдорфа, была родной сестрой майсенского маркграфа Экберта I, графа Брауншвайгского, который в свою очередь являлся прямым прадедом по женской линии Генриха Льва. Таким образом, Генрих приходился пятиюродным братом иконийскому султану Килидж-Арслану II, если матерью последнего действительно была внучка Святослава Черниговского и Оды – но другого подходящего брака «русского короля» со «знатной дамой из Немецкой земли» в занимающем нас хронологическом промежутке попросту нет. Сведения же о том, что матерью Килидж-Арслана II была христианка, подтверждаются и другими источниками. Оставляем в стороне вопрос о том, как внучка черниговского, а затем киевского князя могла стать женой сельджукского султана: в контексте нашей темы он неважен, хотя кое-какие соображения на этот счет, уводящие нас в область русско-византийской политики, возможны[77].

Итак, после всего сказанного уместно было бы спросить, не была ли именно эта вольная или невольная (в случае плена) династическая связь черниговского княжеского дома с сельджукскими султанами причиной его отмеченных выше сирийских контактов? Ведь для сообщения между «сельджукской» внучкой Святослава Ярославича и ее родным дядей Давыдом Святославичем Черниговским или тем же Николой-Святошей, ее двоюродным братом, было бы естественно использовать местных сирийских христиан-яковитов – народ чрезвычайно подвижный, из среды которого во множестве выходили купцы и особенно (как и из числа восточносирийских несториан) врачи. И далее: явно вырисовывающийся из «Хожения» *посольский статус* черниговского игумена Даниила не следует ли отнести не на счет Святополка Изяславича Киевского, а на счет черниговского князя Давыда Святославича, который искал следов или связи со своей сестрой или племянницей (последняя, родившаяся по расчету лет около 1090/1100 года, именно тогда могла попасть в сельджукский плен)? Это, понятно, всего лишь предположение, но предположение, выводящее рассуждения о политической подоплеке миссии Даниила из сферы догадок и общих соображений в сферу конкретно обоснованных построений, которые тем самым задают направление возможных будущих поисков.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Ряд такого рода свидетельств собран и проанализирован в ст.: Айналов Д. В. Некоторые данные русских летописей о Палестине // Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества. 1906. Т. 17, вып. 3. С. 333–352.

[2] Полное собрание русских летописей (далее: ПСРЛ). 2-е изд. Л., 1928. Т. 1. Стб. 14, 165; СПб., 1908. Т. 2. Стб. 10, 154–155. Отвлекаемся от той несущественной для нас здесь тонкости, что первая из приведенных цитат восходит к «Повести временных лет», а вторая – к предшествовавшему ей «Начальному своду», то есть первая воспроизводит текст хроники Георгия Амартола непосредственно, а вторая – через посредство так называемого «Хронографа по великому изложению».

[3] Успенский сборник XII–XIII веков / Изд. подгот.: О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Лянон; Под ред. С. И. Коткова. М., 1971. С. 95 (лев. стб.).

[4] Там же. С. 75 (прав. стб.).

[5] Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Изд. 2-е. СПб., 1868. Т. 2. С. 230–231; см. также комментированное переиздание. (Кн. 2: История Русской Церкви в период совершенной ее зависимости от Константинопольского Патриарха (988–1240). М., 1995. С. 114–115).

[6] Regesten der Kaiserurkunden des Oströmiscen Reiches von 565–1453 / Bearb. von F. Dölger. T. 2: Regesten von 1025–1204 / 2. erweit. und verbess. Auflage von P. Wirth. München, 1995. № 843.

[7] Vita sancti Mariani Scoti, cap. 4 (17) /Ed. J. Gamansius // Acta Sanctorum quotquot toto orbe coluntur. Paris, 1864. Februarii. T. 2. P. 369 C; см. также издание 4-й главы этого жития L. Bieler'ом: The Irish Ecclesiastical Record. , 1961. Vol. 95. P. 176–177; русский перевод соответствующего фрагмента см.: Назаренко А. В. Русско-германские связи древнейшей поры (IX–XI вв.): состояние проблемы. М., 1995. С. 40–41. (Доклады Научного центра славяно-германских исследований. Вып. 1).

[8] Назаренко А. В. Древне-русский *паломникъ* // Сб. статей в честь 70-летия чл.-корр. РАН Я. Н. Щапова. М., 1999 (в печати).

[9] Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / Изд. подгот. Я. Н. Щапов. М., 1976. С. 24, 33, 40.

[10] Щапов Я. Н. Княжеские уставы и Церковь в Древней Руси XI –XIV вв. М., 1972. С. 12–135 и стемма на с. 37.

[11] Юшков С. В. Исследования по истории русского права. Вып. 1: Устав князя Владимира. [Саратов, 1925]; стемму соотношения редакций по С. В. Юшкову см.: Щапов Я. Н. Указ. соч. С. 23.

[12] Щапов Я. Н. Указ. соч. С. 38–48.

[13] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 481.

[14] Срезневский И. И. Русские калики древнего времени // Записки Императорской Академии наук. 1861. Т. 1. С. 205–206; Он же. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1895. Т. 2. Стб. 870, ст. «паломьникъ»; Преображенский А. Этимологический словарь русского языка. М., 1900. [Т. 2], вып. 10. С. 405, ст. «пальма»; Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. 2-е изд. М., 1987. Т. 3. С. 193, ст. «паломник»; Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. 2-е изд. М., 1994. Т. 1. С. 618, ст. «паломник»; Шанский Н. М., Боброва Т. А. Этимологический словарь русского языка. М., 1994. С. 222, ст.»паломник» и мн. др.

[15] Древнерусская грамматика XII–XIII вв. М., 1995. С. 20–29 (автор раздела В. В. Иванов); Зализняк А. А. Древненовгородский диалект. М., 1995. С. 47–52.

[16] Житье и хожение Данила Русьскыя земли игумена: 1106–1107 гг. / Изд. М. Веневитинов. СПб., 1883–1885. С. 3, 13, 61, 130, 136 и др. (Православный Палестинский Сборник. Т. 1, вып. 3; Т. 3, вып. 3).

[17] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 85–86; Т. 2. Стб. 73.

[18] Соловьев С. М. Сочинения. Кн. 1, т. 1–2: История России с древнейших времен. М., 1988. С. 306. Примеч. 241 (к т. 1); Иловайский Д. И. Разыскания о начале Руси. 2-е изд. М., 1882. С. 103, 160; Ключевский В. О. Курс русской истории. М., 1987. Ч. 1. С. 98; Повесть временных лет / Подгот. текста, статьи и коммент. Д. С. Лихачева; Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. Изд. 2-е, исп. и доп. СПб., 1996. С. 454; и др.

[19] Палея Толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г.: Труд учеников Н. С. Тихонравова. М., 1896. Вып. 2. Стб. 649.

[20] Шахматов А. А. Корсунская легенда о крещении Владимира. СПб., 1906. С. 77. Прим. 1 (Отд. отт. из: Сб. ст., посвящ. акад. и заслуж. проф. В. И. Ламанскому по случаю пятидесятилетия его научн. деятельности. СПб., 1908. Ч. 2. С. 1029–1153); Он же. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 674–675 (Отд. отт. из: Летопись занятий имп. Археографической комиссии. Т. 20).

[21] Истрин В. М. Редакции Толковой Палеи // Известия Отделения русского языка и словесности Имп. АН. 1905. Т. 10. Кн. 4. С. 135–203; Т. 11. 1906. Кн. 1. С. 1–43; Кн. 2. С. 20–61; Кн. 3. С. 418–450.

[22] Шахматов А. А. Повесть временных лет и ее источники // Труды Отдела древнерусской литературы Института литературы АН (далее: ТОДРЛ). 1940. Т. 4. С. 131–139. Интересно, что среди приводимых здесь текстуальных схождений между «Повестью временных лет» и «Толковой Палеей» обсуждаемого нами нет.

[23] Творогов О. В. Палея Толковая // Словарь книжников и книжности Древней Руси (далее: СлККДР). Л., 1987. Вып. 1. С. 285–288 (особ. с. 287) (здесь и литература вопроса).

[24] Лавров П. А. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930. С. 54.

[25] Сборник толкований преимущественно на библейские тексты. РНБ, Q. п.1.18. Л. 42 об.– 43. (Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР, XI –XIII вв. М., 1984. № 309).

[26] Турилов А. А. Древнейшие отрывки пространного жития Константина-Кирилла Философа // Балканы в контексте Средиземноморья: Проблемы реконструкции языка и культуры. М., 1986. С. 95–100.

[27] Литературу о Даниеле см.: Творогов О. В. Даниил // СлККДР. Вып. 1. С. 111–112 (неполно); Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.) / Изд. 2-е, испр. и доп. для рус. пер.; Пер. А. В. Назаренко; Под ред. К. К. Акентьева. СПб., 1996. С. 321. Прим. 849.

[28] Бережков Н. Г. Хронология русского летописания. М., 1963. С. 135.

[29] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 295. Что такое «доска оконечная», пытался разъяснить Д. В. Айналов (Указ. соч. С. 344–345), ошибочно полагая, правда, что комментирует сообщение Новгородской первой летописи. По мнению известного специалиста но церковной археологии, речь идет об одной из тех боковых мраморных плит кувуклии Гроба Господня, в которых *были оконца,* как то описано и у Даниила (Житье и хожение Данила... С. 17–18); видимо, это был один из обломков, оставшихся после уже упоминавшегося нами разрушения храма 28 сентября 1008 года по приказу халифа ал-Хакима и продолжавших храниться как святыни.

[30] Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. А. Н. Насонова. М.; Л., 1950. С. 23–24.

[31] Памятники древнерусского канонического права. 2-е изд. СПб., 1908. Т. 1. Стб. 61–62. (Русская историческая библиотека. Т. 6).

[32] Там же. Стб. 27.

[33] Житье и хожение Данила... С. 136.

[34] Срезневский И. И. Указ. соч. С. 188–189.

[35] Изборник 1076 г. / Изд., подгот.: В. С. Голышенко, В. Ф. Дубровина, В. Г. Демьянов, Г. Ф. Нефедов. М., 1965. Л. 117.

[36] Житье и хожение Данила... С. 1–2 и др.

[37] Kötting B. Peregrinatio religiosa. Münster, 1950. S. 421–426. (Forschungen zur Volkskunde. H. 33–35); Подскальски Г. Указ. соч. С. 318–320.

[38] Беседа на новоявленную ересь богомилов // Бегунов Ю. К. Козма Пресвитер в славянских литературах. София, 1973. С. 351, 359.

[39] Житье и хожение Данила... С. 3.

[40] Патерик Киевского Печерского монастыря / [Изд. Д. И. Абрамович]. СПб., 1911. С. 110. (Слово 32).

[41] Coens M. Un sermon inconnu de Rupert, abbé de Deutz, sur S. Pantaléon // Analecta Bollandiana. 1937. T. 55. P. 264–267; Назаренко А. В. Неизвестный эпизод из жизни Мстислава Великого // Отечественная история (далее ОИ), 1993. № 2. С. 78 (латинский оригинал по списку Histor. Archiv Köln, cod. Wallraf. 320, fol. 138 v-139 r) 65–66 (русский перевод); Rheinische Urbare: Sammlung von Urbaren und anderen Quellen zur rheinischen Wirtschaftsgeschichte. Bonn, 1902. Bd. 1: Die Urbare von St. Pantaleon in Köln. S. 18 (запись о смерти Гиды в синодикесв. Пантелеимона под 10 марта).

[42] Назаренко А. В. Неизвестный эпизод... С. 69–70.

[43] Из древнейшего (XII в.) славника святой Евфросинии. Цит. по: Серегина Н. С. Песнопения русским святым: по материалам рукописной певческой книги XI–XIX вв.: «Стихирарь месячный». СПб., 1994. С. 346.

[44] Памятники старинной русской литературы, издаваемые гр. Г. Кушелевым-Безбородко. СПб., 1862. Вып.4: Повести религиозного содержания, древние поучения и послания / Извлеч. из рукоп. Н. Костомаровым. С. 177 (лев. стб.)–179 (лев. стб.). Критического издания *Жития* святой Евфросинии Полоцкой до сих пор нет.

[45] Там же. С. 178 (лев. стб.).

[46] Browning R. A new source of Byzantine-Hungarian relations in the XIIth century // Balcan Studies. 1961. Vol. 2, № 2. P. 202–203. (Речь Михаила Анхиала).

[47] На это обстоятельство недавно было указано: Шалина И. А. Богоматерь Ефесская–Полоцкая–Корсунская–Торопецкая: Исторические имена и архетип чудотворной иконы // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 225. Прим. 5. Впрочем, надо иметь в виду, что эпизода встречи с императором Мануилом нет в первой редакции *Жития*, к которой относится и древнейший из сохранившихся многочисленных списков (конца XV в.), он появляется только во второй редакции (Воронова Е. М. Житие Евфросинии Полоцкой // СлККДР. Вып. 1. С. 147–148); однако эпизод этот не производит впечатления вставки.

[48] Орлов А. С. Библиография русских надписей XI–XV вв. / С доп. М. П. Сотниковой. М; Л., 1952. № 16 (публикация надписи).

[49] Дмитриев Л. А. Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв.: Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л., 1973. С. 152–153.

[50] Шляпкин И. А. Русский крест XII века в г. Гильдесгейме // Вестник археологии и истории, издаваемый Имп. Санкт-Петербургским археологическим институтом. 1914. Т. 22. С. 36–45. Ср. последующие попытки, не всегда удачные, уточнить или оспорить выводы И. А. Шляпкина: Мясоедов В. К. «Иерусалимский крест» в ризнице собора в Гильдесгейме // Зап. Отделения русской и славянской археологии Русского археологического общества. 1918. Т. 12. С. 7–22 (автор обследовал крест de visu); Amman A. M. Ein wenig bekanntes byzantino-slavisches Enkolpion aus dem Domschatz in Hildesheim // Ellenica. 1954. T. 7. S. 126–133 (автор не знает предшествующих русских публикаций); Ludat H. Das Jerusalemer Kreuz: Ein russisches Reliquiar im Hildesheimer Domschatz. Köln; Graz, 1956 (Archiv für Kulturgeschichte. Bd. 38/1) (ср. ценную рецензию: Poppe A. // Studia Źródłoznawcze–Commentationes. 1960. T. 5. S. 137–139; Медынцева А. А. Древнерусский крест-мощевик из Хильдсегейма (так в тексте! – *А. Н.*) // Церковная археология: Материалы 1-й Всероссийской конференции (Псков, 20–24 ноября 1995). СПб.; Псков, 1995. Ч. 2. С. 63–66 (более поздняя датировка).

[51] Отчет Императорской Публичной библиотеки за 1894 год. СПб., 1897. С. 113–115 (публикация отрывков о новгородских каликах и доставленных ими иерусалимских святынях; перепечатано: Айналов Д. В. Указ. соч. С. 346, 348; Платонов А. И. Древнерусские паломники из среды духовенства и мирян // Там же. С. 524).

[52] Li Estoire de Jerusalem et d'Anitoche, cap. 9 // Recueil des Croisades: Historiens occidentaux. T. 5. Paris, 1895. P. 630; Rodolfe de Caen. Gesta Tancredi in expeditione Hierosolymitana // Ibid. Paris, 1866. T. 3. P. 676; Lozinskij G. La Russie dans la littérature française du Moyen Age // Revue des Etudes Slaves. 1929. T. 9. P. 256; Пашуто В. Т. Внешняя политика Древней Руси. М., 1968. С. 140–141.

[53] Слово о полку Игореве / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1950. С. 66–67. Д. С. Лихачев (Там же. С. 443–444) считает возможным понимать эти слова как свидетельство об участии галичан в борьбе против султана Саладина в ходе третьего крестового похода 1187/1189–1192 гг. Место темное, но ввиду связей Галича с Фридрихом Барбароссой (о которых скажем чуть ниже) гипотеза Д. С. Лихачева не выглядит невероятной. Во всяком случае, возражения М. А. Заборова (Известия русских современников о крестовых походах // Византийский временник. 1971. Т. 31. С. 85. Прим. 3), усматривающего в ней анахронизм (поход Игоря – 1185 год, фактическое начало третьего крестового похода – 1189 год), бьют мимо цели: Ярослав обязан был «стрелять салтаны» до создания «Слова», но не до похода Игоря.

[54] ПСРЛ. Т. 2. Стб. 655–656.

[55] Там же. Стб. 667–668.

[56] Житье и хожение Данила... С. 129, 133.

[57] Памятники старинной русской литературы... Вып. 4. С. 178 (лев. стб.).

[58] Заборов М. А. Указ. соч. С. 86. Прим. 10.

[59] Там же. С. 85 (со ссылкой на: Рамм Б. Я. Папство и Русь в X–XV вв. М.; Л., 1959. С. 60 и след.).

[60] Новгородская первая летопись... С. 52 (под 1211 г.): «Тъгда же бяше пришьл ... Добрына Ядреиковиць из Цесаряграда и привезе с собою Гроб Господень, а сам пострижеся на Хутине у Святого Спаса».

[61] Пашуто В. Т. Указ. соч. С. 264.

[62] ПСРЛ. Пг., 1921. Т. 24. С. 87.

[63] Шахматов А. А. Обозрение русских летописных сводов XIV– XVI веков. М.; Л., 1938. С. 285–291.

[64] Там же. С. 288.

[65] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 441.

[66] Пашуто В. Т. Указ. соч. С. 246–247.

[67] С 1215 г. Андрей II был женат вторым браком на Иоланте, дочери императора Латинской империи Пьера II де Куртенэ, летом 1217 г. попавшего в плен к Феодору Дуке Комнину, правителю Эпира, откуда он так и не вернулся. Сыновья Пьера II были к тому времени еще детьми.

[68] Житье и хожение Данила... С. 25–26, 81, 92–93, 127–132.

[69] См., например: Данилов В. В. К характеристике «Хождения» игумена Даниила // ТОДРЛ. 1954. Т. 10. С. 92–94; Водовозов Н. Н. «Хождение» игумена Даниила и I крестовый поход // Ученые записки Московского государственного педагогического института. 1962. Вып. 178. С. 16–34; Глушакова Ю. П. О путешествии игумена Даниила в Палестину // Проблемы общественно-политической истории России и славянских стран: К 70-летию акад. М. Н. Тихомирова. М., 1963. С. 79–87.

[70] Пашуто В. Т. Указ. соч. С. 141–142.

[71] Лихачев Д. С. Литература второй половины XI–первой четверти XII вв. // История русской литературы. М.; Л., 1941. Т. 1. С. 85.

[72] Патерик Киевского Печерского монастыря. С. 83–85, 183. (Слово 20).

[73] Бодянский О. Славяно-русские сочинения в пергаменном сборнике И. Н. Царского // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1848. Т. 3, № 7. С. 1–22 (славянской пагинации).

[74] Arnoldi Chronica Slavorum, cap. I, 9 / E rec. I. M. Lappenbergii ed. G. H. Pertz. Hannoverae, 1868. P. 23–25.

[75] Миниатюра издавалась неоднократно. См., напр.: Изборник Святослава 1073 г. / Факсим. изд. под ред. Л. П. Жуковской. М., 1983. Л. 1 об.

[76] См. подробнее: Назаренко А. В. О династических связях сыновей Ярослава Мудрого // ОИ. 1994. № 4/5. С. 181–194.

[77] В. Г. Васильевский указал в свое время на послание византийского императора Михаила VII Дуки, относящееся к первой половине – середине 1070-х годов, в котором василевс предлагает анонимному адресату брак его дочери со своим братом; предложенная русским византинистом идентификация адресата со Святославом или Всеволодом Ярославичами (Васильевский В. Г. Труды. СПб., 1909. Т. 2/1. С. 3–55; первая публикация – 1875 г.) до сих пор остается непоколебленной. Попытки поставить ее под сомнение (Kashdan A. Rus'-Byzantine princely marriages in the eleventh and twelfth century // Harvard Ukrainian Studies. 1988/1989. Vol. 12/13. P. 418–419. [Proceedings of the Intern. Congress commemorating the Millennium of Christianity in Rus'-Ukraine]) основаны на недоразумении (см. нашу рецензию на этот юбилейный том: ОИ. 1992. № 4. С. 205). Если предположить, что планировавшийся династический брак дочери Святослава Черниговского (а к моменту переписки – князя Киевского: с 1073 по 1076 год) с членом императорской фамилии состоялся, то можно думать, что именно от него и произошла будущая мать иконийского султана.