
В.М. Гуминский

ВРЕМЯ В «ХОЖЕНИИ» ИГУМЕНА ДАНИИЛА

В статье рассматривается категория времени в «Хожении» игумена Даниила в контексте развития русской литературы путешествий и средневековых представлений о времени и пространстве. Формирование этих представлений во многом определялось особенностями мировосприятия древнерусского человека, исходящими из православного бинарного понимания структуры мироздания, в частности потустороннего мира (рай-ад), что, в свою очередь, влияло на оценку земного географического пространства. Земли делились на праведные и грешные, достойные описания или нет и т.д. Отсюда исключительность направления развития древнерусской литературы путешествий, в которой (до XV в.) описывался только паломнический маршрут в Святую Землю и Царьград, с чем было неразрывно связано своеобразие художественного мира древнерусских хождений (хождений): у Даниила, например, ничего не говорится о пути из Руси до Царьграда (откуда игумен отправился в Святую Землю), о возвращении на родину, не указывается расстояние от Руси до Иерусалима и пр. Этим древнерусская литература путешествий (собственно, паломническая литература) отличалась от западноевропейской, где к XV в. существовала разнообразная по своим маршрутам (Персия, Монголия, Китай и др.) литература путешествий, включающая древнюю (с IV в.) паломническую традицию, представленную в основном произведениями, приближающимися по своему типу к путеводителям. Подобное отношение к миру (десакрализацию) принято объяснять «постепенным расширением нейтрального пространства земной жизни», связанным с распространением в католичестве учения о чистилище. Время в «Хожении» Даниила многомерно: ход повествования определяется настоящим временем путешествия и реальностью фигуры автора-паломника. «Недостойный игумень Данил Руския земля» выступает в произведении достоверным свидетелем присутствия Бога на земле, на что ему указывают многочисленные реликвии, подтверждающие неразрывность связи человека со Священной историей и с вечностью. Эту связь всякий христианин («верный человек») поддерживает через молитвенное общение и участие в литургическом богослужении.

Ключевые слова: литература путешествий, средневековая география, паломничества в Святую Землю, игумен Даниил, время и пространство, жанр хождения, литургия

А.В. Назаренко всегда подчеркивал самостоятельность древнерусских авторов при «создании такого оригинального и важного для паломников литературного жанра, как «хожения» в Святую Землю» (Назаренко 2009. С. 295). Развивать сегодня аргументацию в пользу этого суждения нет необходимости, но напомнить о своеобразии ранних (до XV в.) древнерусских хожений (хождений), вероятно, следует (Назаренко, Гуминский 1997; Гуминский 2017).

Прежде всего речь идет об их маршруте. При явно интенсивной жизни древнерусских людей в географическом пространстве (купцы ездили и к «поганым купли ради», «княжии люди» посылались в любую из «окольных» земель и т.п.), казалось бы, следовало ожидать и возникновения разнообразной по своим маршрутам литературы путешествий, подобной той, что уже существовала на Западе и Востоке, начиная с античных периплов и т.д. вплоть до «Миллиона» Марко Поло (1298), «Путешествия сэра Джона Мандевиля» Жана де Бургоня (1356) и др. (Гуминский 1987. С. 151–161).

Однако в русской литературе путешествий до XV в. описывался только один маршрут – паломнический – в Святую Землю и Царьград. Объяснение такого исключительного развития древнерусской литературы путешествий принято связывать с особенностями мировосприятия средневекового человека, в частности с его представлениями о географическом пространстве, которые не отделялись от этических и морально-религиозных. Иначе говоря, древнерусская география была насквозь аксиологична так же, впрочем, как и весь комплекс мировоззренческих представлений Средневековья, столь плодотворно изучаемый современной медиевистикой. Земли делились на праведные и грешные, достойные описания или нет и т.д. Земля противопоставлялась небу, как место временного пребывания человека в тленном, греховном мире идеалу вечной жизни. Однако и земное, географическое пространство оказывалось тесно связанным с этим идеальным миром, поэтому и оно воспринималось неодинаково и оценивалось по-разному.

Именно известная стабильность такой системы «земных представлений», развившейся на основе православного бинарного понимания структуры мироздания, в частности потустороннего мира (рай–ад), обусловила не только своеобразную судьбу жанра путешествий в древнерусской литературе, но и соответствующую организацию художественного мира хождений. Католичество, в свою очередь, с его постепенным «расширением нейтрального пространства земной жизни», обычно связываемым (например, Ж. ле Гоффом и его школой: Le Goff 1981) с распространением учения о чистилище (особенно с эпохи папы Григория Великого – окончательно принято как догмат Флорентийским собором 1439 г. и под-

тверждено Тридентским собором), идеологически обеспечивало гораздо большую свободу выбора маршрутов для описания в западноевропейской литературе путешествий.

«Католическое мировоззрение в его господствующей форме, – считал С.С. Аверинцев, – делит бытие не надвое – «свет» и «тьма», – а натрое: между небесной областью сверхъестественного и inferнальной областью противоестественного до конца зона живет по своим законам, хотя и под властью Бога, область *естественного*. До конца времен земля – еще не Рай и еще не Ад» (Аверинцев 1996. С. 325). Существенное уточнение, касающееся временного измерения, принадлежит А.Я. Гуревичу. «В отличие от рая и ада чистилище соотнесено не с вечностью, – писал он, – а со временем, – оно прекратит свое существование к моменту Второго пришествия. Поэтому “изобретение” чистилища мощно актуализировало загробный мир, который “прикреплялся” к современности» (Гуревич 1989. С. 132).

Первый русский паломник, оставивший рассказ о посещении Святой Земли в начале XII в., – игумен Даниил является очевидцем, *de visu* убедившимся в существовании вещественных знаков, знамений, подтверждающих присутствие на земле иного мира (в этом смысле, конечно, особое значение имеет глава «О свѣтъ небеснѣм: како сходит ко Гробу Господню»). Отсюда столь необычное для древнерусской литературы подчеркивание авторства хождений, ведь они представляют собой еще и свидетельские показания. М. Гардзанини справедливо указал на неслучайность появления в тексте «Хожения» игумена Даниила, в особенности в прологе и в заключении, отрывков из послания апостола Иоанна (1 Ин. 1, 1) или Апокалипсиса (Откр. 1, 1) как важнейших текстов теологии «свидетельствования» (Гардзанини 2007. С. 277).

То, что русский игумен воображал «мыслию своею» еще на родине, он смог увидеть «очима своима грѣшныма»: святой уголок грешной земли, где «Христос Богъ нашъ походи своима ногама и велика чюдеса показа» (С. 14)¹. Это был как будто тот же, но в чем-то совсем другой мир со своим временем и пространством, что и попытался представить русский игумен в «Хожении». В нем, например, ничего не говорится о пути из Руси до Царьграда (откуда игумен отправился в Святую Землю), о возвращении на родину, нет сведений о расстоянии от Руси до Иерусалима, отсутствуют какие-либо даты и т.д. В западноевропейской паломнической литературе (за немногими исключениями) доминировал другой, скорее, практический подход. Взять хотя бы древнейший из ее памятников – путеводитель «Бордоский путник» 333 г. В нем перечисляются все путевые станции и указывается расстояние между ними по дороге от Бурдигалы (совр. Бордо) до Кесарии Палестинской и обратно

¹ Здесь и далее в тексте указываются только страницы по изд.: Хожение 2007.

до Милана. То же в принципе можно сказать о греческих проскинитариях или о паломническом дневнике современника Даниила — Зевульфа.

У Даниила присутствует прежде всего линейное, «естественное» время, подчиняющееся земным законам старения, порчи, разрушения — словом, тем или иным историческим изменениям. Эти изменения обозначаются вполне традиционной временной формулой, которая может и подразумеваться: прежде («есть была», «прьво» и т.п.) и теперь («ныне», «доныне», «до днешнего дне» и т.п.). «И ту есть была на мѣстѣ том церкви создана клѣтски велика велми, ныне же мала церквица» (С. 36); «Хеврон же гора есть велика, и град был на горѣ той велик и твердъ велми, и здания его суть ветхаа силно. Множество людей сѣдѣло прьво на горе той, и нынѣ же есть пусто» (С. 74) и т.п. Все понятно: ход времени неумолим и теперь на месте прежней огромной базилики стоит маленькая церковка, а на горе Хеврон обветшали и были покинуты жителями здания когда-то крепкого города.

Сюда же примыкают свидетельства об исторических, как правило, весьма отдаленных во времени изменениях в топографии Святой Земли: «А нынѣ Сионъ гора внѣ стѣны градныя есть, на югъ лицъ от Иерусалима Сионъ» (С. 62); «Да то ся зоветь нынѣ Вифлеем, кдѣ то есть нынѣ Рождество Христово и градок-от, а ветхий Вифлеем кромѣ того мѣста был напреди, не дошедше Рождества Христова» (С. 68).

Той же «области естественного», исторического, но уже приближенного к современности принадлежат многочисленные свидетельства о разрушительных результатах военных действий и агрессии мусульман: «И есть на мѣсте том был монастырь женъский, и нынѣ же разорено есть от поганыхъ» (С. 42); «...над тою пещерою создана была церкви добра во имя святаго Иосифа, и ту былъ монастырь добръ. Нынѣ же разорено есть от поганыхъ мѣсто то» (С. 70).

Впрочем, при крестоносцах возводятся новые обители и обустраиваются опустевшие святые места: «И ту есть гробъ святаго Иоанна Предтеча, и есть на мѣстѣ том церковь создана добра во имя Предтеча Иоанна. И есть нынѣ ту монастырь фряжъский богатъ зѣло» (С. 96); «То было мѣсто святое опустѣло прьвѣе, нынѣ же фрязи обновили мѣсто то суть и устроили добръ» (С. 116). Русский игумен рассказывает и о разрушениях, учиненных крестоносцами на Святой Земле: «И есть Капернаумъ был град велик велми, и людей множество в немъ было, нынѣ же есть пусть град-от <...> И о том Капернаумъ глаголет пророкъ: “О, горе тебѣ, Капернаумѣ! Възнеслся еси до небесъ, и до ада снидеши”. Ис того бо града изити хотяшеть антихрист. Да того ради нынѣ фрязи отпустили суть весь град-от Капернаумъ» (С. 88)².

² Даниил цитирует слова Иисуса Христа, относящиеся к Капернауму Тивериадскому (Мф. 11, 23; Лк. 10, 15), но не к одноименному городу на побережье Средиземного моря, опустошенному крестоносцами.

Не исключено, что уничтожение Капернаума крестоносцами было напрямую связано с эсхатологическими ожиданиями, распространившимися на Западе после побед крестоносцев и освобождения Иерусалима от «язычников». Такие ожидания опирались на буквальное истолкование евангельского текста от Луки (21, 24–27), в частности, слов о том, что Иерусалим будет «попираемъ» язычниками, «дондеже скончаются» их времена. Это объявлялось знамением Второго пришествия, которое воспринималось как событие ближайшего будущего (см.: Alphandéry, Dupront 1995. Р. 34–42; Rubenstein 2011. Р. 24–28).

Рассказывая о церкви Воскресения Господня, Даниил обратил внимание на одну из мозаик Ротонды: «Въ олтари же велицѣм написано есть Адамово воздвижение мусиею...» (С. 26). Речь идет об изображении «Сошествия во ад», когда Христос за руки «воздвигает», иначе говоря, выводит из преисподней Адама и Еву. Эта алтарная мозаика (Анастасис) была создана при восстановлении храма Гроба Господня Константином IX Мономахом и бережно сохранялась крестоносцами. При перестройке здания в середине XII в. она была перенесена в новую алтарную апсиду (Bulst-Thiele 1979. Р. 451; Borg 1981)³. Знаменитая мозаика повлияла на многочисленные изображения (фрески, миниатюры и пр.) сюжета «Сошествия во ад» в средневековом искусстве, а само его распространение некоторые искусствоведы (Р. Краутхаймер, Р. Остерхаут и др.) также связывают с эсхатологическими ожиданиями рубежа XI–XII вв. Словом, этот комплекс свидетельств приводится в большей или меньшей степени под знаком ожидания свершения провиденциальных судеб человечества.

Достоверность свидетельствования усиливается за счет эффекта личного присутствия и даже своего рода физической причастности паломника к Священной истории: «Ис тоя пещеры исходит источник, и есть ту купѣль чюдна, сама уродилася и яко создана от Бога. В той купѣли самъ Христос купался съ ученики своими. И есть знати до днешняго дне мѣсто то, идеже Христос сѣдѣл на камени. Ту купахомся и мы грѣшнии недостойнии...» (С. 96–98); «Тивириадское есть море обиходичаво яко озеро <...> Рыбы же в нем много зѣло, и ту есть рыба едина, дивна и чюдна зѣло, и ту рыбу Христос любил ясти; и есть сладка в ядь рыба та паче всякая рыбы, образом же есть яко коропись (карп. – В. Г.). И яхъ сам рыбу ту многажды...» (С. 100). Так вполне «естественное» свидетельство становится свидетельством сверхъестественного, когда речь заходит о сакральном локусе (впрочем, не о каждом). Здесь уже время бессильно, святыня сохраняется в историческом времени, пренебрегая

³ А. Борг приводит и в разной степени подробные описания этого произведения византийского искусства у западных паломников: Иоанна Вюрцбургского (ок. 1165 г.), Теодориха (ок. 1172 г.) и Франческо Кварезмия (1625 г.) (Borg 1981. Р. 262).

законами уничтожения и тления: «И та врата зовуться Красная, идеже Петрѣ и Иоаннѣ исцѣлиста хромца оного; и есть мѣсто то у врат тѣхъ и донынѣ» (С. 40); «И ту есть дом Затхѣвъ, и пень древа того и донынѣ стоитъ, на нь же бѣше възлѣзлъ, хотя видѣти Христа» (С. 54). Особое сакральное пространство Святой Земли у Даниила опирается на тексты из Священного Писания и апокрифической, агиографической и прочей литературы, как бы топографически комментирует его, подкрепляет «вещественно». Это слово в данном контексте более чем уместно, ибо именно так терминологически в святоотеческой литературе нередко называются чудотворящие объекты. Все пространство в хождении Даниила как бы разворачивается от реликвий, которые напоминают о событиях Ветхого и Нового Заветов и отсылают к ним, так же как и последующая история, в том числе история христианских подвигов (нетленные мощи святых и т.д.), демонстрирующая преемственность сакральной традиции. Увиденное во время странствия реальное географическое пространство становится для Даниила особой средой, в которой в зависимости от значимости ветхозаветных и новозаветных святынь в той или иной степени нарушается обычный миропорядок. Ветхозаветные события, о которых рассказывает Даниил, как правило, имеют прообразовательное значение (см., например, начало главки «О жертвеницѣ Аврамовѣ» или главку «О купѣли»), а некоторые герои Ветхого Завета могут иногда даже прямо «войти» в современную христианскую жизнь, впрочем, в соответствии со Священным Писанием и с деталями, заимствованными из апокрифов⁴. Так, «царь Салима» (территория, традиционно отождествляющаяся с Иерусалимом), «священник Бога Всевышнего» (Быт. 14, 18–19) Мелхиседек «и нынѣ приходить» в свою пещеру на Фаворской горе, «часто и литургисает в пещерѣ той святѣй» (С. 112). Об этом Даниилу поведали «вси вѣрнии, иже ту живут, в горѣ той святѣй». В своем рассказе «вѣрнии», безусловно, исходили из слов апостола Павла о Мелхиседеке, который не имеет «ни начала дней, ни конца жизни» и, «уподобляясь Сыну Божию, пребывает священником навсегда» (Евр. 7, 3).

Таким образом, свидетельства Даниила оказываются многомерными и подвижными: отталкиваясь от настоящего времени паломничества, они то и дело погружаются в прошлое, иногда в будущее, а порой вполне могут заглянуть в вечность и вернуться назад.

Но, конечно, «литературная ткань» средневековых хождений состоит не только из «каталога реликвий» (K.D. Seeman) или «из подробного перечня увиденных реликвий, соответствующих рассказов о происходив-

⁴ Большинство этих деталей (Авраам «остриже» и «обреза нокти» Мелхиседека, ибо тот был «космат» и др.) заимствованы Даниилом из так называемого «Слова свт. Афанасия Великого, архиепископа Александрийского о Мелхиседеке». См.: Порфирьев 1877. С. 131–135. Здесь же опубликованы и другие апокрифы о Мелхиседеке.

ших там чудотворениях, посвященных им исторических и легендарных историй» (И.А. Шалина), хотя они и составляют ее основу. Очевидна связь паломнической литературы с богослужебной церковной практикой – литургией. Святая Земля, Иерусалим, так же как и другие святые места (Египет, Синай и др.), изначально неотделимы от литургии, составляют с ней органическое единство, которое укреплялось и утверждалось в эпоху Константина Великого строительством на Святой Земле базилик (Вознесения Христова, Гроба Господня с храмом Воскресения и др.), освящавшихся во имя тех или иных христианских праздников. Тем самым упоминание событий земной жизни Спасителя как бы «удваивалось», по выражению современного исследователя (Flusin 2000).

По мнению А.О. Архипова, «понимание литургии, и в особенности храма, его отдельных частей, во многом определялось практикой поклонения святым местам, так как различные части храма считались изображением иерусалимских святынь» (Архипов 1982. С. 106). Эту точку зрения применительно к «Хожению» уточнил М. Гардзанини, когда указал, что повествование игумена Даниила «отражает палестинскую литургическую традицию с некоторыми существенными изменениями, произошедшими после завоевания Палестины крестоносцами» (Гардзанини 2007. С. 312).

Несколько дальше в своих решительных обобщениях идет Л.В. Левшун. Она считает, что паломниками Святая Земля «мыслилась алтарем единого храма (сотворенного Богом мира), в котором постоянно совершалась литургия <...> Поэтому хождение, если говорить об идее жанра, отнюдь не путешествие: ведь невозможно считать путешествием перемещение служителя в алтаре во время священнодействия» (Левшун 2001. С. 192). Нечто похожее писал и Н.С. Трубецкой (не вторгаясь, впрочем, в алтарь), по мнению которого «паломник предстоял перед внешним миром как перед иконой, “иконизировал” его внутри себя». Этим, в частности, мыслитель объяснял жанровое своеобразие организации художественного пространства хождений. Ведь паломник «отмечал лишь то, что через сверхчувственное зрение мог связать своими религиозными мыслями и представлениями о Царстве небесном; мимо всего остального он проходил, не замечая его и никак не реагируя. Страна его паломничества была для него большим храмом с бесчисленными яркими иконами» (Трубецкой. 1995. С. 580–581).

Не всякий путешественник является паломником, хотя всякий паломник – это путешественник. Собственно, каждый человек (в том числе и паломник) является странником в этом мире, а крайние вехи его жизненного пути (рождение – смерть) окружены вечностью, с которой он путем молитвенного общения связывает свое земное существование. Епископ

одного из капподакийских городов (в 212–250 гг. патриарх Иерусалимский) Александр в начале III в. совершил «путешествие в Иерусалим ради молитвы и истории тех мест». Эту формулу любил цитировать А.В. Назаренко, утверждая, что «паломник посещает святыя места», в первую очередь, «ради сугубого молитвенного общения с Богом и его святыми, которому способствует непосредственное присутствие в местах их земной жизни» (Назаренко 2009. С. 293). Но анализ категории времени в «Хожении» игумена Даниила убеждает, что «естественное», историческое время «тех мест» также играет немалую роль в его произведении.

Однако вернемся к сравнению «страны паломничества» с украшенным иконами храмом. Это наблюдение вполне отвечает православной традиции. Логика, присутствующая в знаменитом определении заключительного ороса Седьмого Вселенского Собора («честь, воздаваемая образу, восходит к первообразу»), понимание иконы как «окна к первообразу» лежит и в основе благоговейного отношения игумена Даниила к святыням. Неслучайно современная богословская мысль не видит терминологической разницы между поклонением святым иконам и святым местам. Словом, молитвенная «вертикаль» органично, пусть и не всегда явно, присутствует в пространственной «горизонталь» паломничества.

Хождения, безусловно, теснейшим образом связаны с литургией, но не по жанровой форме, не по жанровой «идее» (не по составу «исполнителей»), они никогда не претендовали, да и не могли претендовать на роль священных текстов евхаристического богослужения, а само паломничество – на священнодействие. Это – средневековые литературные произведения, рассказывающие о святынях, но им не уподобляющиеся. Они открывают путь к «свидетельствам Бога на Земле», но молитвенный путь к Богу оставляют за литургией и за иконой, также как надежду на спасение – за нравственными устремлениями и поведением человека. Отсюда заявление Даниила, наследующее антипаломническим инвективам некоторых отцов Церкви: «Мнози бо, дома суще в мѣстѣх своих, добрии чловѣци, мыслию своею и милостынею убогих, добрыми своими дѣлы, достигаютъ мѣстъ сихъ святыхъ, иже болшую мзду приимуть отъ Бога Спаса нашего Исуса Христа» (С. 16).

Цель паломничества, вслед за св. Григорием Нисским (IV в.), можно определить, как «созерцание знаков Божественного человеколюбия» или, теперь уже вслед за прп. Иоанном Дамаскиным (VIII в.), применявшим это определение к иконам, как приобщение к «вместилищам Божественной энергии» (Назаренко 2009. С. 293–294). Здесь преходящее и вечное, земное и небесное соединяются в жизни каждого человека и в судьбе всего человечества.

- Аверинцев С.С.* Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России // *Аверинцев С.С.* Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996. С. 319–322, 347–367. [*Averincev S.S.* Hristianskij aristotelizm kak vnutrennyaya forma zapadnoj tradicii i problemy sovremennoj Rossii (Christian Aristotelism as an Inner Form of the Western Tradition and the Problems of Contemporary Russia) // *Averincev S.S.* Ritorika i istoki evropejskoj literaturnoj tradicii. Moscow, 1996. S. 319–322, 347–367.]
- Архипов А.О.* О происхождении древнерусских хождений // Труды по знаковым системам. Тарту, 1982. XV. Вып. 576. С. 103–109. [*Arhipov A.O.* O proiskhozhdenii drevnerusskikh hozhdenij (On the Origins of the Old Russian Pilgrimage Literature) // Trudy po znakovym sistemam. Tartu, 1982. XV. Vyp. 576. S. 103–109.]
- Гардзанини М.* У истоков паломнической литературы Древней Руси // «Хождение» игумена Даниила в Святую Землю в начале XII в. СПб., 2007. [*Gardzaniti M.* U istokov palomnicheskoy literatury Drevnej Rusi (At the Origins of the Pilgrimage Literature of Ancient Rus') // «Hozhenie» igumena Daniila v Svyatuyu Zemlyu v nachale XII v. St-Petersburg, 2007.]
- Гуминский В.М.* Открытие мира, или Путешествия и странники. М., 1987. [*Guminsky V.M.* Otkrytie mira, ili Puteshestviya i stranniki (The Discovery of the World, or Journeys and Wanderers). Moscow, 1987.]
- Гуминский В.М.* «Хождение» игумена Даниила и развитие паломнической литературы (время и пространство) // *Гуминский В.М.* Русская литература путешествий в мировом историко-культурном контексте. М., 2017. С. 67–130. [*Guminsky V.M.* «Hozhenie» igumena Daniila i razvitie palomnicheskoy literatury (vremya i prostranstvo) (The Pilgrimage of Igumen Daniil and the Development of the Pilgrimage Literature (Time and Space)) // *Guminsky V.M.* Russkaya literatura puteshestvij v mirovom istoriko-kul'turnom kontekste. Moscow, 2017. S. 67–130.]
- Гуревич А.Я.* Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1989. [*Gurevich A.Ya.* Kul'tura i obshchestvo srednevekovo Evropy glazami sovremennikov (Culture and Society of Medieval Europe in the Eyes of the Contemporaries). Moscow, 1989.]
- Левшун Л.В.* История восточнославянского книжного слова XI–XVII вв. Минск, 2001. [*Levshun L.V.* Istoriya vostochnoslavyanskogo knizhnogo slova XI–XVII vv. (The History of the East-Slavic Literate Word. The 11th – 17th Centuries). Minsk, 2001.]

- Назаренко А.В. У истоков русского паломничества (исторические, богословские, дисциплинарные и правовые аспекты) // Назаренко А.В. Древняя Русь и славяне. М., 2009. С. 284–297. [*Nazarenko A.V. U istokov russkogo palomnichestva (istoricheskie, bogoslovskie, disciplinarnye i pravovye aspekty) (At the Origins of the Russian Pilgrimages (Historical, Theological, Disciplinary, and Legal Aspects)) // Nazarenko A.V. Drevnyaya Rus' i slavyane. Moscow, 2009. S. 284–297.*]
- Назаренко А.В., Гуминский В.М. Паломничество // ПЭ. М., 1997. Т. LIV. С. 338–358. [*Nazarenko A.V., Guminsky V.M. Palomnichestvo (Pilgrimage) // Pravoslavnaya enciklopediya. Moscow, 1997. T. LIV. S. 338–358.*]
- Порфирьев И.Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1877. [*Porfir'ev I.Ya. Apokrificheskie skazaniya o vethozavetnyh lichah i sobytiyah po rukopisyam Soloveckoj biblioteki (Apocryphal Narratives on the Old Testament Personages and Events after the Manuscripts of the Solovki Library). St-Petersburg, 1877.*]
- Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М., 1995. [*Trubeckoj N.S. Istoriya. Kul'tura. Yazyk (History. Culture, Language). Moscow, 1995.*]
- «Хожение» игумена Даниила в Святую Землю в начале XII в. / Отв. ред. Г.М. Прохоров. СПб., 2007. [*«Hozhenie» igumena Daniila v Svyatuyu Zemlyu v nachale XII v. (The Pilgrimage of Igumen Daniil to the Holy Land in the Early 12th Century) / Otv. red. G.M. Prohorov. St-Petersburg, 2007.*]
- Alphandéry P., Dupront A. La Chrétienté et l'idée de Croisade. Paris, 1995.
- Borg A. The Lost Apse Mosaic of the Holy Sepulchre, Jerusalem // The Vanishing Past: Studies of Medieval Art, Liturgy and Metrology Presented to Christopher Hohler. Oxford. 1981. P. 7–12.
- Bulst-Thiele M.L. Die Mosaiken der Auferstehungskirche in Jerusalem // Frühmittelalterliche Studien. 1979. № 13. S. 442–471.
- Flusin B. Remarques sur les lieux saints de Jérusalem à l'époque byzantine // Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaries. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques. Roma, 2000. P. 119–131.
- Le Goff J. La naissanse du Purgatoire. Paris, 1981.
- Rubenstein J. Armies of Heaven. The First Crusade and the Quest for Apocalypse. N.Y., 2011.

TIME IN THE *PILGRIMAGE* OF HEGUMEN DANIIL

The article discusses the category of time in the *Pilgrimage* by hegumen Daniil in the context of the development of the Russian travel literature and the medieval perception of time and space. Their representation was largely determined by the peculiarities of the worldview of Old Russians deriving from the Orthodox binary notion of the universe structure, in particular the structure of the other world (heaven – hell) which, in its turn, influenced the assessment of the earthly geographical space. The Earth was divided into regions righteous and sinful, worthy or unworthy of description, etc. Hence, before the 15th century, the exclusive direction of the development of Old Russian travel literature was the description of only the Holy Land and Tsargrad. That defined the originality of the artistic world of Old Russian pilgrimages ('walks'): Daniil, for example, says nothing about the way from Rus' (from where the hegumen set off for the Holy Land) to Tsargrad, about his way back home, he does not specify the distance from Rus' to Jerusalem, etc. That is what distinguishes the Old Russian travelogues (in fact, pilgrimage literature) from the West European itineraries: by the 15th century the latter included descriptions of travels to different parts of the world (Persia, Mongolia, China, et al.), including an ancient (from the 4th century on) pilgrimage tradition, mainly represented by the works close to travel guides in their type. This attitude to the world (its desacralization) is usually explained by the 'gradual expansion of the neutral space of earthly life', associated with spreading the doctrine of purgatory in Catholicism. The concept of time in the *Pilgrimage* by Daniil is multidimensional: the narration is structured by the present time of the journey and the reality of the author-pilgrim personality. 'The unworthy hegumen Daniil of Rus' land' acts in his work as a reliable witness of God's presence on the Earth manifested to him by numerous relics confirming the inseparability of man's connection to Sacred History and to eternity. Every Christian ('faithful man') maintains this connection through prayer communion and participation in divine liturgy.

Keywords: travel literature, medieval geography, pilgrimages to the Holy Land, Hegumen Daniil, time and space, pilgrimage genre, liturgy

DOI: 10.32608/1560-1382-2024-45-62-72