



ACTA HISTRIAE
27, 2019, 2



UDK/UDC 94(05)

ISSN 1318-0185 (Print)
ISSN 2591-1767 (Online)



Zgodovinsko društvo za južno Primorsko - Koper
Società storica del Litorale - Capodistria

ACTA HISTRIAE
27, 2019, 2

KOPER 2019

ISSN 1318-0185 (Tiskana izd.)
ISSN 2591-1767 (Spletna izd.)

UDK/UDC 94(05)

Letnik 27, leto 2019, številka 2

**Odgovorni urednik/
Direttore responsabile/
Editor in Chief:**

Darko Darovec

**Uredniški odbor/
Comitato di redazione/
Board of Editors:**

Gorazd Bajc, Furio Bianco (IT), Flavij Bonin, Dragica Čeč, Lovorka Čoralic (HR), Darko Darovec, Marco Fincardi (IT), Darko Friš, Aleksej Kalc, Borut Klabjan, John Martin (USA), Robert Matijašič (HR), Aleš Maver, Darja Mihelič, Edward Muir (USA), Egon Pelikan, Luciano Pezzolo (IT), Jože Pirjevec, Claudio Povalo (IT), Marijan Premović (MNE), Vida Rožac Darovec, Andrej Studen, Marta Verginella, Salvator Žitko

**Uredniki/Redattori/
Editors:**

Gorazd Bajc, Urška Lampe, Arnela Abdić

**Prevodi/Traduzioni/
Translations:**

Urška Lampe (slo.), Gorazd Bajc (it.), Petra Berlot (angl., it.)

**Lektorji/Supervisione/
Language Editor:**

Urška Lampe (angl., slo.), Gorazd Bajc (it.), Arnela Abdić (angl.)

**Stavek/Composizione/
Typesetting:**

Založništvo PADRE d.o.o.

**Izdajatelj/Editori/
Published by:**

Zgodovinsko društvo za južno Primorsko - Koper / Società storica del Litorale - Capodistria[®] / Inštitut IRRIS za raziskave, razvoj in strategije družbe, kulture in okolja / Institute IRRIS for Research, Development and Strategies of Society, Culture and Environment / Istituto IRRIS di ricerca, sviluppo e strategie della società, cultura e ambiente[®]

Sedež/Sede/Address:

Zgodovinsko društvo za južno Primorsko, SI-6000
Koper-Capodistria, Garibaldijeva 18 / Via Garibaldi 18
e-mail: actahistriae@gmail.com; www.zdjp.si

Tisk/Stampa/Print:

Založništvo PADRE d.o.o.

Naklada/Tiratura/Copies:

300 izvodov/copie/copies

**Finančna podpora/
Supporto finanziario/
Financially supported by:**

Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije / Slovenian Research Agency, Mestna občina Koper, Luka Koper d.d.

**Slika na naslovnici/
Foto di copertina/
Picture on the cover:**

Tempelj Al-Khazneh v Petri, v Jordaniji, prestolnici Nabatejskega kraljestva / Il tempio di El Khasneh a Petra, in Giordania, la capitale del Regno nabateo / Al-Khazneh temple in Petra, Jordan, the capital of the Nabatean Kingdom (Wikimedia Commons).

Redakcija te številke je bila zaključena 30. junija 2019.

Revija Acta Histriae je vključena v naslednje podatkovne baze / Gli articoli pubblicati in questa rivista sono inclusi nei seguenti indici di citazione / Articles appearing in this journal are abstracted and indexed in: Thomson Reuters: Social Sciences Citation Index (SSCI), Social Scisearch, Arts and Humanities Citation Index (A&HCI), Journal Citation Reports / Social Sciences Edition (USA); IBZ, Internationale Bibliographie der Zeitschriftenliteratur (GER); International Bibliography of the Social Sciences (IBSS) (UK); Referativnyi Zhurnal Viniti (RUS); European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH PLUS); Elsevier B. V.: SCOPUS (NL)

Vsi članki so v barvni verziji prosto dostopni na spletni strani: <http://www.zdjp.si>.
All articles are freely available in color via website <http://www.zdjp.si>.

VSEBINA / INDICE GENERALE / CONTENTS

Mohammed Al-Nasarat: Ceremonies and Rituals in Nabataeans Society (312 BC – 106 AD)..... 199
Cerimonie e riti nella società dei Nabatei (312 A.C. – 106 D.C.)
Svečanosti in obredi v nabatejski družbi (312 BC – 106 AD)

Simon Malmenvall: »Latinsko–grški« (katoliško–pravoslavni) odnosi v jeruzalemskem kraljestvu: primer potopisa staroruskega igumana Danijela 233
Le relazioni tra «latini e greci» (cattolici e ortodossi) nel Regno di Gerusalemme: il diario di viaggio del igumeno Daniele della Terra dei Rus'
»Latin–Greek« (Catholic–East Orthodox) Relations in the Kingdom of Jerusalem: The Case of the Travel Diary of Hegumen Daniel from Rus'

Agustí Alcoberro: From Barcelona to Timișoara and Belgrade – with stops in Vienna. Exiles from the War of the Spanish Succession (1702–1714) to the Ottoman–Venetian war (1714–1718) 255
Da Barcelona a Timișoara e Belgrado, con fermate a Vienna. L'esilio dalla guerra di successione Spagnola (1702–1714) alla guerra Turco–Veneziana (1714–1718)
Iz Barcelone do Temišvara in Beograda – s postanki na Dunaju. Izgnanci med špansko nasledstveno vojno (1702–1714) in beneško–avstrijsko turško vojno (1714–1718)

Andrej Rahten: Šentiljska šola med dvema državama. Prevrat v luči šolske kronike Silvestra Košutnika 279
La scuola di Šentilj tra due stati. Il rovesciamento del potere alla luce della cronaca scolastica di Silvester Košutnik
The School of Šentilj between the Two States. The Overturn as Reported in the School Chronicle of Silvester Košutnik

Gregor Novak: Mariborski župani in pot do uspešne elektrifikacije mesta	297
<i>I sindaci di Maribor e il percorso di successo dell'elettrificazione cittadina</i>	
<i>Mayors of Maribor and the Way to Successful Electrification of the City</i>	
Andreja Valič Zver: Jože Pučnik: dialog z Ljubom Sircem	315
<i>Jože Pučnik: dialogo con Ljubo Sirc</i>	
<i>Jože Pučnik: Dialogue with Ljubo Sirc</i>	
Dejan Jović: Interpretiranje „Domovinskog rata“ (1991–1995) u procesu rekonstruiranja hrvatskog nacionalnog identiteta	341
<i>L'interpretazione della «Guerra patriottica» (1991–1995) nel processo di ricostruzione dell'identità nazionale croata</i>	
<i>Interpreting the “Homeland War” (1991–1995) and Re-Construction of Croatian National Identity</i>	
Navodila avtorjem	359
<i>Istruzioni per gli autori</i>	362
<i>Instructions to authors</i>	366

»LATINSKO–GRŠKI« (KATOLIŠKO–PRAVOSLAVNI) ODNOSI V JERUZALEMSKEM KRALJESTVU: PRIMER POTOPISA STARORUSKEGA IGUMANA DANIJELA

Simon MALMENVALL

Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska cesta 4, 1001 Ljubljana, Slovenija

e-mail: simon.malmenvall@teof.uni-lj.si

IZVLEČEK

Temelj pričujočega članka je vzhodnoslovanski potopis o Palestini z naslovom *Življenje in romanje Danijela, igumana z Ruske zemlje, ki je nastal za časa jeruzalemskega kralja Balduina I. (1100–1118)*. Danijelovo Romanje spada v kontekst zgodnjega obdobja križarskih vojn oz. zgodnje frankovske oblasti nad Palestino, istočasno pa predstavlja najstarejši znani potopis v vzhodnoslovanski srednjeveški literaturi. Obravnavani tekst med drugim posreduje pričevanje o »latinsko-grških« (katoliško-pravoslavni) odnosih v Jeruzalemskem kraljestvu, kakor jih je potopisec doživel na svojem romanju po svetih krajih krščanstva. Na podlagi zgodovinske analize in literarnozgodovinske kontekstualizacije Romanja je katoliško-pravoslavne odnose v Jeruzalemskem kraljestvu na začetku 12. stoletja mogoče opredeliti kot dvoumne: po eni strani je opazna jasna ločitev med »nami« in »njimi«, po drugi pa je zaslediti strpno sobivanje in sodelovanje pri ohranjanju spomina na kraje, povezane z življenjem Jezusa Kristusa.

Ključne besede: katoliško-pravoslavni odnosi, križarske vojne, Jeruzalemsko kraljestvo, iguman Danijel, stara ruska literatura, srednjeveška romanja

LE RELAZIONI TRA «LATINI E GRECI» (CATTOLICI E ORTODOSSI) NEL REGNO DI GERUSALEMME: IL DIARIO DI VIAGGIO DEL IGUMENO DANIELE DELLA TERRA DEI RUS‘

SINTESI

La base del presente articolo è il diario di viaggio slavo-orientale sulla Palestina intitolato *Vita e pellegrinaggio di Daniele, igumeno della Terra di Rus‘*, scritto nel periodo di Baldovino I (1100–1118), re di Gerusalemme. Il *Pellegrinaggio di Daniele* si inserisce nel contesto dell'epoca iniziale delle Crociate, ossia dell'inizio del potere dei Franchi in Palestina, rappresentando al contempo il più antico diario di viaggio conosciuto della letteratura slava orientale medievale. La fonte primaria in esame riporta, tra l'altro, la testimonianza riguardo le relazioni tra «Latini e Greci» (cattolici e ortodossi) nel Regno di Gerusalemme, come vennero percepite dall'autore durante il suo pellegrinaggio per i luoghi santi della cristianità. Sulla base dell'analisi storica e della contestualizzazione

storico-letteraria del Pellegrinaggio, le relazioni tra i cattolici e ortodossi nel Regno di Gerusalemme all'inizio del secolo XII possono definirsi come ambigue: da una parte, è visibile una chiara distinzione tra un «noi» e un «loro», mentre dall'altra è percepibile una tollerante convivenza e collaborazione nella conservazione della memoria dei luoghi collegati con la vita di Cristo.

Parole chiave: relazioni cattolico-ortodosse, Crociate, Regno di Gerusalemme, igumeno Daniele, letteratura della Rus', pellegrinaggi medievali

UVOD

Temelj pričujočega članka je vzhodnoslovanski potopis o krščanskih svetih krajih Palestine z naslovom *Življenje in romanje Danijela*, igumana z Ruske zemlje, ki je nastal v prvem desetletju 12. stoletja. Danijelovo *Romanje* spada v kontekst zgodnjega obdobja križarskih vojn oz. zgodnje frankovske (»latinske«)¹ oblasti nad Palestino, istočasno pa predstavlja najstarejši znani potopis v vzhodnoslovanski srednjeveški literaturi.² Pričujoči članek se *Romanju* posveča z vidika prepoznavanja in pojasnjevanja tistih mest, ki govorijo o »latinsko-grških« (katoliško-pravoslavni)³ odnosih v Jeruza-

- 1 V različnih predmodernih virih, nastalih v vzhodnokrščanskem kulturnem okolju (grško-bizantinskem, slovanskem, bližnjevzhodnem), so pripadniki katoliške Cerkve in prebivalci zahodne Evrope pogosto označevani s posplošenim izrazom »Latinci«.
- 2 Besedilo obravnavanega vira se opira na zadnjo cerkvenoslovansko-rusko znanstvenokritično izdajo (Prohorov, 2007a), ki jo je leta 2007 pripravil ruski literarni zgodovinar Gelian Mitrofanovič Prohorov (1936–2017). Ta izdaja temelji na enem izmed najstarejših ohranjenih popolnih rokopisov zgodnje redakcije Danijelovega *Romanja* – rokopis sega v leto 1495. Ker besedilo *Romanja* doslej v slovenščino še ni bilo prevedeno, je za prevod njegovih izbranih odlomkov na podlagi cerkvenoslovanskega izvirnika poskrbel avtor pričujočega članka.
- 3 V pričujočem članku prisotna sopomenska raba izrazov »latinski« oz. katoliški na eni strani ter »grški«, bizantinski oz. pravoslavni na drugi sledi dvema dopolnjujočima se načeloma: zgodovinski točnosti, ki v ospredje postavlja izraza »latinski« in »grški«, ter razumljivosti sodobnemu slovenskemu bralcu, ki v ospredje postavlja izraza katoliški in pravoslavni. Pravoslavje v kontekstu obravnavanega časa in prostora ne označuje izostrenih doktrinarnih in ostalih razlik med (bodočim) katoliškim ter pravoslavnim krščanstvom – dolgoročno pomemben razkol med zahodno (rimsko, »latinsko«) in vzhodno (bizantinsko, »grško«) polovico nekdanje enotne krščanske Cerkve se je namreč zgodil šele leta 1054, poleg tega svojih posledic ni očitno pokazal vse do začetka 13. stoletja. Kljub temu smiselnost uporabe pojma pravoslavje utemeljujeta dva razloga. Prvič, pravoslavje ali pravoslavno krščanstvo se v luči takratnih cerkvenoslovanskih virov kaže kot historično poimenovanje, s katerim so pripadniki staroruske elite označevali lastno versko pripadnost. V tem smislu tudi iguman Danijel pripadnike svoje lastne verske skupnosti imenuje pravoverni (sl. православѣрнии) ali pravoslavni (sl. православнии), svojega konfesionalnega »Drugega« pa »Latinci« (sl. латинянь) ali »Franki« (sl. фрязи) (Prohorov, 2007a, 116, 126, 128). Drugič, pravoslavje se v omenjenih virih vsebinsko navezuje na svoj prvotni pomen,

lemskem kraljestvu, kakor jih je potopisec, izhajajoč iz pravoslavnega okolja, doživljal na svojem romanju. Ob upoštevanju splošnega zgodovinskega ozadja, literarnozgodovinske analize in kulturološke kontekstualizacije *Romanja* je katoliško-pravoslavne odnose v Jeruzalemskem kraljestvu na začetku 12. stoletja mogoče osvetliti v njihovi večplastnosti in dvumnosti.

Danijelov potopis je tako v ruskih kakor tudi zahodnih literarnozgodovinskih pregledih vzhodnoslovanske srednjeveške književnosti in kulture dosegel razmeroma dober odmev, saj ga različni avtorji uvrščajo med »kanonične« tekste kijevskega obdobja (10.–13. stoletje). V skupini tovrstnih del izstopa referenčna študija (Seemann, 1976) o staroruskih potopisih od 12. do 17. stoletja, ki jo je napisal nemški literarni zgodovinar Klaus Dieter Seemann (1932–2000). Precej manj pozornosti je bilo *Romanju* namenjeno v okviru zgodovinopisja, kjer ta vir navadno nastopa le kot zanimivost v obravnavi širšega konteksta staroruske srednjeveške (zunanj) politike ali križarskih vojn na območju vzhodnega Sredozemlja. V skupini tovrstnih del je vredno omeniti študijo (MacEvitt, 2008) ameriškega zgodovinarja Christopherja MacEvitta o vsakdanjih stikih med krščanskimi skupnostmi v »latinskih« križarskih kraljestvih in obsežno monografijo (Brjun, 2015) ruskega zgodovinarja Sergeja Pavloviča Brjuna o bizantinskem in frankovskem versko-političnem vplivu v Antiohiji, Siriji in Kilikiji. Presenetljivo najmanj pa je omenjeni potopis požel zanimanja na področju religijskih in kulturoloških študij, kjer ni bil v zadostni meri prepoznan kot poveden primer staroruske samorefleksije lastne duhovne izkušnje in istovetnosti tako v odnosu do »rojstnih krajev« krščanstva kakor tudi (tamkajšnje) »latinske« Cerkve. Pričujoči članek poskuša zapolniti prav to vrzel ter želi ob upoštevanju splošnih zgodovinskih in literarnozgodovinskih značilnosti prispevati k celovitejšemu razumevanju srečevanja vzhodnoslovanske srednjeveške kulture s svojim »Drugim«, ki je imelo v obravnavanem času in prostoru poudarjeno verski oz. konfesionalni značaj.

ZGODOVINSKO OZADJE

Romanja v Palestino so se kot opazen družbeni pojav razvila v prvi polovici 4. stoletja, v času vzpona krščanstva na območju Rimskega imperija. Med 6. in 11. stoletjem je bila zaradi daljših obdobj politično-ekonomske nestabilnosti v zahodnem

ti. ortodoksijo (gr. ὀρθοδοξία), prepričanje o »pravem mnenju« oz. pravovernosti tistih, ki so se s tem poimenovanjem identificirali. Poleg tega je že na prelomu tisočletij (bodoča) katoliška Cerkev sebe pogosteje označevala za katoliško (poudarek na njeni vesoljnosti, univerzalnosti), druga pa za pravoslavno (poudarek na njeni pravovernosti, neokrnjenosti), čeprav sta obe oznaki po izvoru in vsebini sopomenski, saj pomenita »pravo in celovito« vero. Da je raba tovrstne terminologije že zgodovinsko večplastna – vključno z izrazoslovjem v Danijelovem *Romanju* –, priča mešanje konfesionalnih in etnično-jezikovnih poimenovanj (npr. enačenje »Latincev« ali »Frankov« s katoliki in »Grkov« s pravoslavnimi). V kontekstu pričujočega članka bi bila še najmanj ustrezna rešitev, ki bi (bodoče) katolike imenovala zahodni kristjani, pravoslavne pa vzhodni. Omenjena izraza sta namreč preširoka: med vzhodne kristjane spadajo tudi različne monofizitske skupnosti (npr. armenska, jakobitska, etiopska Cerkev), ki jih v (bodočo) pravoslavno Cerkev in skupnosti, izhajajoče iz bizantinskega (konstantinopelskega) teološkega izročila, ni mogoče uvrščati. O tovrstnih terminoloških zagatah in njihovem pogojnem razreševanju: Meyendorff, 1983, 97–99, 212–213; Chadwick, 2003, 1, 233–237; Siecienski, 2013, 3–15.

delu nekdanjega Rimskega imperija, islamske ekspanzije na območju vzhodnega Sredozemlja in posledičnega krčenja oblasti bizantinskih cesarjev nad tamkajšnjimi ozemlji intenzivnost romanj z območja »latinske« Cerkev v Sveto deželo spremenljiva in postopoma manjša. Medtem so se romanja z območja »grške« Cerkev pričlenila postopoma omejevali na meniške kroge in dobivati značaj ohranjanja stikov med sirske-palestinskimi samostani in tistimi, ki so ostali na ozemlju Bizantinskega cesarstva (Mala Azija, Balkanski polotok itd.). Največji zastoj pri obiskovanju svetih krajev, (predpostavljeno) povezanih z življenjem biblijskih osebnosti in krščanskih svetnikov, je mogoče opaziti od leta 1071, ko so nad Palestino zavladali seldžuški Turki, ki so zaostriili politiko do tamkajšnjih kristjanov in preprečevali romanja iz evropskih dežel. Prav odstranitev »seldžuške ovire« je bil poglobitni cilj prve križarske vojne (1096–1099).⁴ Največji razcvet so romanja v domovino Jezusa Kristusa dosegla v 12. in 13. stoletju, tj. v času križarskih oz. frankovskih (»latinskih«) kraljestev na območju vzhodnega Sredozemlja. V tem obdobju je bilo obnovljenih ali na novo zgrajenih veliko cerkva, prav tako je bila vzpostavljena mreža gostišč za sprejemanje romarjev. Čeprav je v takratnih romarskih tokovih opaziti več pripadnikov duhovščine in višjih družbenih plasti iz zahodne Evrope, so bili vanje vendarle vključeni tudi predstavniki krščanskega Vzhoda in obenem vsi sloji evropskega prebivalstva – od monarhov in škofov do meščanov in v manjši meri celo kmetov (Senyk, 1993, 313–314; Nazarenko, 2001, 626–627, 631; Maletto, 2005, 4, 53; Riley-Smith, 2005, 26; Gardzaniti, 2007, 271, 275, 322; Prohorov, 2007b, 8). Kultura romanj je tako v 12. in 13. stoletju pripomogla k duhovnemu povezovanju različnih konfesionalnih in družbenih skupin na ravni celotne evropske celine in sredozemskega prostora.

V zgodnjem obdobju dejavnega zahodnoevropskega poseganja v politične in kulturne razmere na območju vzhodnega Sredozemlja je med katoliškimi vojskovodji, ki so po večini izhajali z ozemlja današnje Francije, izstopal kralj Balduin I. (1100–1118), drugi v vrsti vladarjev Jeruzalemskega kraljestva, ustanovljenega ob koncu prve križarske vojne. Čas njegovega vladanja nad Jeruzalemskim kraljestvom so odločilno zaznamovali naslednji dejavniki: uspešno vojskovanje proti seldžuškim emirjem Sirije na vzhodu in fatimidskim kalifom Egipta na jugu, intenzivna obnovitveno-gradbena dela na krščanskih svetih krajih, gradnja obmejnih utrd, ožvitev romarskih tokov in naseljevanje katoliških kolonistov iz zahodne Evrope. Balduin je – zahvaljujoč svojim vojaškim sposobnostim, obvladovanjem simbolno pomembnega »svetega mesta« Jeruzalem in osvajanjem novega ozemlja v zaledju Palestine – zavzemal položaj neuradnega voditelja »latinskih« političnih tvorb,⁵ ki so se raztezale v dolgem obalnem pasu od Antiohije oz. Bizantinskega cesarstva na severu do Rdečega morja oz. Egipta na jugu (Runciman, 1990, 4, 6–7, 9–13, 30, 67–68, 70–72, 88–93, 98–99, 107, 126, 134; Riley-Smith, 2005, 26, 30, 42–44, 50–55, 61, 82–84, 90–91, 94–95, 101–102, 107–109; MacEvitt, 2008, 5–7).

4 O razlogih za prvo križarsko vojno, njenem poteku in verskem vidiku: Riley-Smith, 2005, 1–81.

5 Te so bile (od severa proti jugu): Edeška grofija, Antiohijska kneževina, Tripolijska grofija in Jeruzalemsko kraljestvo.

Večino mestnega in podeželskega prebivalstva Jeruzalemskega kraljestva so sestavljali domači bodisi arabsko ali sirsko bodisi grško govoreči pravoslavni oz. bizantinski kristjani, imenovani tudi melkiti,⁶ med domačim krščanskim prebivalstvom pa so pomemben delež tvorili tudi monofizitski vzhodni kristjani, zlasti t. i. sirski jakobiti in Armenci (MacEvitt, 2008, 7–9, 110).⁷ Politiko Balduina I. do večinskih nekatoliških kristjanov je po eni strani opredeljevala podelitev višjega pravnega statusa »latinski« Cerkvi – npr. deklarativna nadrejenost katoliških škofov nekatoliškim vključno s postavitvijo katoliškega jeruzalemskega patriarha, večja veljavnost katoliških prič v sodnih procesih –, po drugi pa strpnost do drugih kristjanov, ki so lahko ohranili svoje škofo, živeli po svojih običajih ter bili deležni kraljevih sredstev za obnavljanje starih in gradnjo novih cerkva.⁸ Če je v kasnejših desetletjih prihajalo do občasnih partikularnih sporov med »latinskimi« in vzhodnimi kristjani⁹ ter pritiskov katoliških vladarjev na vzhodne kristjane k sprejetju unije oz. priključitvi katoliški Cerkvi ob spoštovanju vzhodnih liturgičnih in organizacijskih posebnosti,¹⁰ tega ni mogoče trditi za obdobje Balduina I. (Runciman, 1990, 4, 86–87, 100–101; Riley-Smith, 2005, 53–55, 61–63, 66–69, 72, 75, 83; MacEvitt, 2008, 21, 134). Strpnost med katoliškimi in nekatoliškimi kristjani je bila še očitnejša v primeru romarjev,

-
- 6 Izraz melkiti izhaja iz sirske besede »malkojo« (ܡܠܟܝܘܬܐ) in arabske besede »malki« (مَلِكِي), kar dobesedno pomeni »kraljevski« ali »cesarski ljudje«. Navezuje se na Vzhodnorimsko/Bizantinsko cesarstvo in konstantinopelski patriarhat ter označuje tiste krščanske oz. pravoslavne skupnosti v Siriji, Palestini in Egiptu, ki so po vesoljnem cerkvenem zboru v Halkedonu (451), ki je poskušal odpraviti monofizitski spor, v cerkvenopravnem in teološkem smislu ostali zvesti Konstantinoplu (Dick, 2004, 9–10).
 - 7 O izvoru in razvoju monofizitske različice vzhodnega krščanstva – ki je poudarjala Kristusovo božjo naravo in zmanjševala pomen njegove človeške narave – kot posledice nepriznavanja dogmatičnih opredelitev, sprejetih na vesoljnem cerkvenem zboru v Halkedonu: Frend, 1972; Parinello, 2014.
 - 8 Vzhodni kristjani so med drugim lahko vsak dan obhajali liturgijo v jeruzalemski baziliki nad božjim grobom, posvečeni Kristusovemu vstajenju, ki je bila sicer uradno v rokah katolikov. Raznolikost liturgije in jezikov je krepila zavest o raznolikosti krščanske tradicije. Potrditev tovrstne raznolikosti je bila frankovska novost. V času muslimanske oblasti pred prihodom križarjev so namreč v cerkvi Kristusovega vstajenja obrede smeli opravljati zgolj melkiti, ne pa tudi jakobiti, Armenci in »Latinci«. Po prihodu križarjev so za baziliko nad božjim grobom skrbeli »Latinci«, obrede so v njej opravljali tudi melkiti, v drugi polovici 12. stoletja pa so obrede imeli tudi jakobiti in Armenci. Upoštevač izjemno simbolno vrednost božjega groba in mesta Jeruzalem, je bila odločitev frankovskih oblasti, naj baziliko nad božjim grobom uporabljajo različne krščanske skupnosti, zelo pomenljiva. Franki so na tak način cerkev Kristusovega vstajenja spremenili v pravo stičišče celotnega krščanskega sveta – tako v odnosu do krajevnih konfesionalnih razmer kakor tudi do tujih romarjev (MacEvitt, 2008, 120).
 - 9 Tovrstni spori so bili odraz občasnega poseganja katoliške politične oblasti za njeno samoohranitev in vzdrževanje širšega družbenega miru; posegi oblasti se niso nikoli sprevrgli v sistematično napadanje posameznih vzhodnokršćanskih skupnosti kot celote, temveč zgolj njenih (družbeno pomembnejših) posameznikov in manjših skupin. V tem pogledu po večini strpnega sobivanja različnih konfesionalnih vej krščanskega prebivalstva Palestine – ob (deklarativno) nadrejenem položaju katolikov – ni mogoče primerjati s pravno-hierarhično organiziranostjo »dimijev«, tj. judov in različnih vej kristjanov, ki so v islamskem svetu pomenili natančno zamejene skupine toleriranega, a pravno drugorazrednega in z višjimi finančnimi obveznostmi obremenjenega prebivalstva (MacEvitt, 2008, 23–25).
 - 10 Največja in do sodobnega časa ohranjena uniatska skupnost kristjanov z vzhodnega Sredozemlja je maronitska Cerkve s svojim jedrom na ozemlju današnjega Libanona, ki je pod okrilje katoliške Cerkve prešla leta 1181. Pregled zgodovine maronitske Cerkve: Mouawad, 2009.



Sl. 1: Bazilika Kristusovega vstajanja v središču Jeruzalema nad krajem, kjer se po izročilu nahaja božji grob (Wikimedia.org; Creative Commons Attribution 2.0 Generic License; pridobljeno 16. 2. 2019: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:The_Church_of_the_Holy_Sepulchre-Jerusalem.JPG).

ki so iz različnih evropskih in sredozemskih dežel prihajali v Palestino – vzhodnokrščanski romarji v primerjavi s katoliškimi niso doživljali neenake obravnave (MacEvitt, 2008, 132–133, 135).

AVTOR IN NASTANEK ROMANJA

Pisno pričevanje z naslovom *Življenje in romanje Danijela*, igumana z Ruske zemlje (csl. *Житъе и хоженъе Даниила, русьскыя земли игумена*), sestavljeno v prvem desetletju 12. stoletja, predstavlja najstarejši znani in v naslednjih stoletjih pogosto prepisovani romarski potopis kijevskega obdobja vzhodnoslovanske srednjeveške kulture (Seemann, 1970, VII, IX, XXXI, XLI–XLIII, XLIV; Podskal'ski, 1996, 318, 321; Gardzaniti, 2007, 274; Prohorov, 2007b, 10, 12). Potopis vzhodnoslovansko zgodovinsko izkušnjo povezuje s »posvečenim« časom in prostorom, kjer so potekali vsi ključni biblijski dogodki. Z igumanom Danijelom je Kijevska Rusija vzpostavila tako fizično kakor tudi literarno in duhovno vez z domovino Jezusa Kristusa. S tem Danijelovo *Romanje* zaključuje in uokvirja vrsto vzhodnoslovanskih

tekstov, napisanih od sredine 11. do sredine 12. stoletja, ki izražajo prepričanje o polnopravnem vstopu Stare Rusije¹¹ v krščanski svet in duhovni tok t. i. zgodovine odrešenja.¹² Na krščanski način osmišljena nedavna staroruska preteklost je tako v Danijelovem potopisu dokončno dosegla svojo duhovno »zrelost« in metaforično zaključila oz. potrdila uradno sprejetje krščanstva ob koncu 10. stoletja.

Na podlagi odlomka v prvih vrsticah potopisa (Prohorov, 2007a, 16) je mogoče sklepati, da je Danijelovo potovanje po Sveti deželi trajalo šestnajst mesecev in da mu je za izhodišče poti služil samostanski kompleks oz. Lavra svetega Save (Mar Saba) v soteski nad hudourniškim potokom Cedron med Jeruzalemom in Jeriho,¹³ ki jo je na prehodu iz 5. v 6. stoletje ustanovil znani palestinski menih Sava (Saba, Sabas), imenovan tudi Sava Posvečeni (Prohorov, 2007a, 32, 34, 147). Ob upoštevanju dejstva predhodne igumanove poti iz Kijevske Rusije do Konstantinopla in nato preko Sredozemskega morja do Palestine ter zatem vrnitve v domovino se ponuja domneva, da je njegovo potovanje v celoti trajalo več kot dve leti. Danijel v *Romanju* izrecno ne navaja letnice začetka ali konca svojega potovanja, iz posrednih omemb in splošnega konteksta pa je jasno, da je potekal v času frankovskih vpadov na sirsko ozemlje med letoma 1104 in 1108 pod jeruzalemskim kraljem Balduinom I. (Ščapov, 2003, 85; Prohorov, 2007a, 92). Danijelovo *Romanje* tako spada tudi v kontekst zgodnjega obdobja križarskih vojn oz. zgodnje frankovske (»latinske«) oblasti nad Palestino in s tem širjenja vpliva zahodne Evrope na območje vzhodnega Sredozemlja.

Kar je o Danijelu znanega, se nahaja edinole v njegovem potopisu (Seemann, 1970, VII; Garzaniti, 1991, 19). Iz *Romanja* je mogoče ugotoviti zgolj to, da je bil Danijel iguman oz. predstojnik nekega nenavedenega samostana na ozemlju Kijevske Rusije. O Danijelovem geografskem poreklu – bodisi rojstnem bodisi glede pokrajinske umeščenosti samostana, v katerem je opravljal predstojniško službo – je mogoče domnevati na podlagi primerjave med reko Snov in reko Jordan. Iguman namreč na dveh mestih starorusko reko Snov, ki izvira v okolici mesta Starodub v današnji jugozahodni evropski Rusiji in se izliva v reko Desno, primerja z Jordanom.

11 Poimenovanje Stara Rusija predstavlja slovensko priredbo samostalnika ženskega spola Rus' (csl. Русь). Ime Kijevska Rusija sledi poimenovanju v ruski in zahodni historiografiji, s katerim se označuje najstarejša etapa državnosti v kontekstu srednjeveškega in zgodnjenovoveškega pojava Stare Rusije. Rus' zaobjema različne politične entitete v vzhodnoslovanskem prostoru, obenem pa tudi nekdanjo etnično skupino, ki jo je mogoče šteti za nekakšno predhodnico današnjih Rusov, Ukrajincev in Belorusov (Malmenvall, 2016, 548).

12 Pojem zgodovine odrešenja zadeva krščansko biblijsko eksegezo in teologijo zgodovine iz poznoantičnega in srednjeveškega obdobja. Po tovrstnem razumevanju zgodovina odrešenja dogodke in osebnosti posvetne preteklosti prikazuje v luči simbolno nasičene biblijske zgodovine, ki svoje sporočilnosti ne izgubi s časovnim koncem posameznih biblijskih zgodb ali okoliščin, temveč posreduje zgodovinsko ponavljajoče se mehanizme odnosov med Bogom in človekom. O pojmovanju zgodovine kot zgodovine odrešenja in primerih njegovega odražanja v literarni produkciji Kijevske Rusije: Ostrowski, 2011; Malmenvall, 2015; Malmenvall, 2017a; Malmenvall, 2017b.

13 Menih omenjene lavre je bil tudi poimensko nenavedeni Danijelov vodič, ki je staroruskega igumana in njegove tovariše spremljal na vseh palestinskih poteh.

Tako za Snov kakor tudi za Jordan trdi, da tečeta hitro in zavito, enaki naj bi bili tudi po globini in širini (Prohorov, 2007a, 50, 52, 98). Od tod se ponuja domneva, da je iguman Danijel živel v južnih predelih Kijevske Rusije na območju kneževine oz. pokrajine s središčem v Černigovu (današnja severovzhodna Ukrajina), morebiti pa je s tega območja celo izhajal (Prohorov, 2007b, 10). Njegovo delovanje v černigovski pokrajini lahko dodatno podpira omemba černigovskega kneza Olega (krstno Mihela) Svjatoslaviča (1094–1096), ki je v skladu z Danijelovim pričevanjem dve leti izgnanstva, ki je bila posledica vojskovanja med staroruskimi knezi, preživel na otoku Rodos. Omembe Olegovega izgnanstva na Rodosu ni mogoče zaslediti v nobenem drugem vzhodnoslovanskem ali bizantinskem viru (Prohorov, 2007a, 20, 137). Zdi se verjetno, da je Danijel dobro poznal in posledično omenjal določene dogodke, osebnosti in geografske značilnosti pokrajine, ki mu je bila (najbolj) domača.

LITERARNE ZNAČILNOSTI ROMANJA

Med izvorno vzhodnoslovansko srednjeveško literaturo so prevladovala dela zgodovinskega značaja, ki jih je navadno mogoče uvrščati v letopisno ali hagiografsko zvrst. V isto skupino, posvečeno zgodovinsko-teološkimi vidikom stvarnosti, sodijo tudi romarski potopisi, ki navadno obravnavajo Palestino, meniško goro Atos ali Konstantinopol. Ti so bili za letopisi in hagiografijami v staroruski kulturi tretja najbolj razširjena literarna zvrst. Literarna zvrst romarskih potopisov (csl. хожение), po večini opisujoča doživetja menihov, se je na vzhodnoslovanskih tleh pojavila z igumanom Danijelom na začetku 12. stoletja. O priljubljenosti te zvrsti na vzhodnoslovanskih tleh priča razmeroma visoko število ohranjenih potopisov – okrog petdeset izvorno staroruskih in dvajset prevodnih del (Seemann, 1976, 11–13, 76–77, 139, 144, 191; Podskal'ski, 1996, 318; Gardzaniti, 2007, 270; Prohorov, 2007b, 5; Nazarenko, 2009, 294).

Staroruska potopisna literatura se ob svojem nastanku v času igumana Danijela ni mogla opreti na dolgo literarno izročilo. Srednjeveško latinsko izročilo romarskih potopisov,¹⁴ ki je ne le po svojem obsegu, temveč tudi vsebinski in slogovni kakovosti presegalo bizantinsko, se je na začetku 12. stoletja komaj začelo oblikovati (Gardzaniti, 2007, 270, 322; Prohorov, 2007b, 5, 7). Kljub temu igumanovo delo izkazuje nekaj oprijemljivejših sorodnosti prav z latinskim izročilom romarskih potopisov – kakor v latinskem izročilu je tudi *Romanje* zasnovano kot osebno versko pričevanje nad Palestino navdušenega potopisca in hkrati duhovno izgrajujoče branje za tiste, ki Svete dežele (morda) nikoli ne bodo obiskali. Podobno velja tudi za opise dolge poti do Palestine, ki so v bizantinskem izročilu romarskih potopisov navadno izpuščeni, v latinskem, kakor pri *Romanju*, pa predstavljajo njen sestavni del. V *Romanju* je,

14 Med reprezentativnimi latinskimi potopisi velja omeniti *Pripoved* ali *Poročilo* (lat. *Relatio*) angleškega romarja Saewulfa, sestavljeno v letih 1102–1103, *Opis* (lat. *Descriptio*) duhovnika Janeza iz Würzburga, sestavljen okrog leta 1165, in *Knjižico* (lat. *Libellus*) nemškega meniha Teodorika, zapisano leta 1175 (Gardzaniti, 2007, 322–323).

kakor v latinskih potopisih, največ pozornosti namenjene božjemu grobu in nad njim zgrajeni baziliki Kristusovega vstajenja (Seemann, 1976, 37–38, 45; Podskal'ski, 1996, 324; Gardzaniti, 2007, 323–324, 327). Iz navedenega je mogoče zaključiti, da se Danijelovo *Romanje* kaže kot v precejšnji meri izviren pojav in priča o ustvarjalnem vključevanju Kijevske Rusije v širšo evropsko srednjeveško kulturo.

Romanje je razdeljeno na pet geografsko in časovno zaokroženih pripovednih sklopov: uvod; pot v Sveto deželo do Jeruzalema, opis palestinskih mest in nato vrnitev v Jeruzalem; opis poti po Galileji; pričevanje o čudežu velikonočne luči v Jeruzalemu; zaključek. V Danijelovem potopisu je največ besed namenjeno Jeruzalemu, poleg tega se celotna obravnava Svete dežele začena in zaključuje prav v tem mestu – to služi kot središče, okrog katerega se zgošča celotno potovanje in glede na katerega so presojeni vsi ostali obiskani kraji. Jedro *Romanja* tvori natančno opisovanje svetih krajev, različnih stavb (zlasti cerkva) ter relikvij, ki ga spremljajo potopiščevi prvoosebni komentarji ter povzemanje biblijskih in legendarno-apokrifnih zgodb, nanašajočih se na svete kraje, ki jih opisuje (Seemann, 1970, XII, XVIII; Garzaniti, 1991, 21–24, 30–31; Gardzaniti, 2007, 277–278, 296). V potopisu predstavljen obisk Palestine na duhovni ravni poteka v »svetem času« in »svetem prostoru«, saj romanje pomeni simbol osvobajanja od grešnosti skozi premagovanje trpljenja z božjo pomočjo. Pot simbolno označuje temeljno življenjsko držo v smislu posnemanja Jezusa Kristusa, njegovega trpljenja, smrti na križu in zmage nad zlom. Jeruzalem kot geografsko opredeljen cilj romanja pomeni simbolno središče sveta in predstavlja podobo eshatološko večne blaženosti (»Novi Jeruzalem«). Božji grob označuje duhovni cilj romanja ter osrednji sveti kraj celotnega krščanskega sveta. Ostali sveti kraji pa delujejo kot posvečene oporne točke, ki tako romarja kakor tudi bralca spominjajo na biblijske zgodbe in posledično božje delovanje v človeški zgodovini. Ovire na poti – veter, vročina, težko prehodne poti, lakota ali napadi razbojnikov – so simbol življenjskih preizkušenj, ki prečiščujejo romarjev odnos do Boga. Samostani so simbol duhovnega zavetja, kraj molitvenega življenja, predanosti Bogu in ljubezni do bližnjega, kjer se lahko romar med naporno potjo nahrani in odpočije tako telesno kakor tudi duhovno (Pelešenko & Sulyma, 2014, 481–482).

Ko Danijel piše o Sveti deželi, skoraj nič ne poroča o življenju krajevnega prebivalstva, niti ga posebej ne zanimajo tamkajšnje družbenopolitične razmere. V tem kontekstu je pomenljivo, da med vsemi prebivalci Palestine, razen kralja Balduina, nikogar ne navaja poimensko. Danijela zanima predvsem ubeseditev lastne soudeležbe v »svetem prostoru«, pričujočem o »božji moči«, ki se razodeva skozi zgodovino. V skladu z obravnavanim potopisom se kot posvečena kažejo vsa zgodovinska obdobja – od stvarjenja sveta in prvega človeka Adama, čigar lobanja po pričevanju *Romanja* leži ob vznožju Golgote (Prohorov, 2007a, 30), pa vse do Danijelove sodobnosti, ko mu je po »božji milosti« v imenu celotne »Ruske zemlje« uspelo postaviti svetilko na Gospodov grob (Prohorov, 2007a, 122, 124). Pojmovanje svetega se v potopisu razkriva preko opisovanja in osmišljanja predmetnega sveta, ki tako dobiva dvojni pomen. Po eni strani ostaja samostojen v svoji predmetnosti, po drugi pa deluje kot simbol poseganja Boga v človeško zgodovino. Odnos do predme-

tnega sveta je v Danijelovem *Romanju* primerljiv z večnostno perspektivo v Svetem pismu, kjer »božja dela« presegajo svojo časovno in krajevno omejenost. Opisovani sveti kraji skupaj z relikvijami in čudeži nudijo opredmeteno povzemanje verskega svetovnega nazora in tako romarjem kakor tudi bralcem omogočajo večjo duhovno bližino z Jezusom Kristusom (Seemann, 1976, 52, 59–61, 64, 68–69; Garzaniti, 1991, 21–22, 34; Podskal'ski, 1996, 323–324). V *Romanju* potopisna pripoved poteka na dveh časovnih ravneh. Prvo raven tvori linearni čas, podvržen zemeljskim zakonom spreminjanja in minevanja. Raven linearnega časa se denimo odraža skozi omembe roparskih napadov muslimanskih sosedov (Prohorov, 2007a, 24, 72, 82, 96, 112, 118) na romarje in krščanske prebivalce. Drugo časovno raven predstavljajo osebna pričevanja, ki poudarjajo fizično prisotnost Danijela in njegovih tovarišev znotraj določene resničnosti zgodovine odrešenja. Tu je vredno izpostaviti naslednji odlomek: »*Iz te skale priteka izvir in ta kopel je čudežna, sama se je pojavila, saj jo je ustvaril Bog. V tej kopeli se je kopal sam Kristus s svojimi učenci. In do današnjega dne je znano to mesto, kjer je Kristus sedel na kamnu. Tu smo se kopali tudi mi ne vredni grešniki.*« (Prohorov, 2007a, 96, 98). Tako sprva dobesedno (zemeljsko) pričevanje postane pričevanje o »nadnaravni« resničnosti. Ko se Danijelova beseda dotika svetih krajev, zemeljski čas izgublja svojo neizbežno moč, posamezen sveti kraj pa ohranja svojo simbolno stalnost kljub minevanju časa. S tem Danijelovo pričevanje postane »premično« – oddaljuje se od zemeljske sedanjosti svojega lastnega romanja in prehaja v preteklost, iz preteklosti pa v večnost, od koder se vrača v svoj lastni čas. Danijel se tako ne premika le v smislu fizičnega potovanja, temveč »potuje« tudi v času in se dotika večnosti.

ROMANJE IN »LATINSKO-GRŠKI« ODNOSI

Romanje med drugim odpira tematiko odnosov med katoliškim in pravoslavnim krščanstvom tako v kontekstu frankovske Palestine kakor tudi Kijevske Rusije. Tematiko katoliško-pravoslavnih odnosov obravnavani vir odpira zlasti zaradi trojega: ker je bil iguman iz pravoslavne Kijevske Rusije v Palestini za časa tamkajšnjega katoliškega Jeruzalemskega kraljestva in je lahko zato do katolištva vzpostavil odnos v okolju, kjer je to predstavljalo družbeno vodilno silo; ker se je osebno srečal s takratnim jeruzalemskim kraljem Balduinom I.; in ker je oznako za romarja (»palmnik«, csl. паломникъ) prevzel po latinski besedi »palmarius«. ¹⁵

Čeprav se je krščanstvo v Kijevski Rusiji konec 10. stoletja kot državna vera uveljavilo s pomočjo bizantinskega posredništva in čeprav je bila kijevska metropolijska podrejena konstantinopelskemu patriarhatu, ¹⁶ je starorusko ozemlje na severu in

15 Ta izraz označuje človeka, ki je obiskal Sveto deželo in se domov vrnil s palmovimi vejami kot vidnim znakom opravljenega romanja. Kakor sama beseda »palmarius« tudi običaj prinašanja palmovih vej izhaja iz zahodnokrščanskega sveta (Nazarenko, 2001, 620, 626–627; Riley-Smith, 2005, 44–45).

16 Pregled procesa pokristjanjevanja Kijevske Rusije: Ryčka, 2013; pregled cerkvene organizacije v Kijevski Rusiji do sredine 12. stoletja: Malmenvall, 2016.

zahodu mejilo na katoliški svet ter bilo z njim v taki ali drugačni obliki nenehno v stiku. Staroruski načelni odnos do katoliškega krščanstva so najodločilneje oblikovali tamkajšnji škofje in kijevski metropolit, ki so bili večinoma bizantinskega (grškega) porekla in so zastopali stališča konstantinopelske Cerkve. V skrbi za ohranjanje pravovernosti so v drugi polovici 11. in prvi polovici 12. stoletja, tj. neposredno po »veliki shizmi« med Rimom in Konstantinoplom leta 1054,¹⁷ razvili poseben žanr polemičnih spisov proti po njihovem prepričanju nesprejemljivim novostim, uvedenim v katoliški Cerkvi. Kijevska politična tvorba je posledično na področju cerkvenega in družbenega življenja deklarativno ostajala zvesta pravoslavni veri, pri marsikaterih političnih odločitvah, denimo pri sklepanju dinastičnih porok in vojaških zavezništvi, pa je s katoliškimi deželami pragmatično sodelovala (Senyk, 1993, 298–301, 306).

Med letoma 1077 in 1089 je položaj kijevskega metropolita zasedal Janez II., ki je avtor pisma protipapežu Klementu III. (1080–1099) kot odgovor na pismo, v katerem Janezu predlaga združitev med katoliško in starorusko pravoslavno Cerkvijo – pod pokroviteljstvom Rima. Kijevski metropolit je v pismu Klementu III. njegov predlog zavrnil in ob tem navedel razloge za »odpadništvo« katoliške Cerkve od »prave vere«, ki naj bi jo ohranjala samo še pravoslavna Cerkev. Čeprav metropolit priznava, da se obe Cerkvi v dogmatičnih opredelitvah bistveno ne razlikujeta, je po njegovem prepričanju »latinska« stran zapadla v zmoto v šestih točkah: z rabo nekvašenega kruha pri evharistiji, postenjem ob sobotah, kršenjem predvelikonočnega oz. velikega posta, ki ga začenja dva dni kasneje kakor pravoslavna stran, zapovedanim celibatom za vse duhovnike, ločitvijo zakramenta birme od krsta in dodatkom *Filioque* v obrazcu veroizpovedi. Janez je v svojem pismu Klementu III. izrazil tudi negotovanje nad nekaterimi poimensko navedenimi staroruskimi knezi. Očital jim je poročanje z nevestami iz katoliških vladarskih rodbin in posledično njihovo versko mlačnost. Bal se je namreč, da bi lahko politični stiki in občasna zavezništva s katoliškimi političnimi tvorbami, zlasti Švedsko, Poljsko in Svetim rimskim cesarstvom, povzročila krhanje cerkvenih vezi s Konstantinoplom in sčasoma tudi podreditev papežu (Levčenko, 1956, 420–421; Senyk, 1993, 317–319; Podskal'ski, 1996, 285–289). V kontekstu ustaljene staroruske prakse dinastičnih porok s hčerami ali sestrami katoliških vladarjev je nastalo tudi dopisovanje med kijevskim knezom Vladimirjem Monomahom (1113–1125) in kijevskim metropolitom Nikeforjem I. (1104–1121). Knez ga je spraševal o vsebini nesoglasij, ki so povzročila razkol med vzhodno in zahodno Cerkvijo. Metropolit je pri tem naštel in pojasnil dvajset »krivd« katoliške strani (Senyk, 1993, 319; Podskal'ski, 1996, 290–292). Iz omenjenih dveh primerov, pri katerih se odraža protikatoliško nastopanje na deklarativni ravni v odnosu med najvišjo posvetno in cerkveno oblastjo, je mogoče sklepati, da so posvetni vrhovi staroruske družbe delovali predvsem pragmatično in jih zato verske razlike niso ovirale pri sklepanju politično koristnih dinastičnih vezi s katoliškimi vladarskimi rodbinami. Na podlagi ugotovitve, da se cerkvena pričakovanja glede verske »čistosti« niso uresničila, je mogoče sklepati še, da pravoslavna Cerkev v Kijevski Rusiji kljub svoji pomembni družbeni vlogi ni imela neomejenega vpliva,

17 O doktrinarnih in drugih razlikah ter razlogih za razkol med katoliško in pravoslavno Cerkvijo: Chadwick, 2003.

odnos staroruske posvetne elite do katolištva pa je bil v prvih desetletjih po cerkvenem razkolu dovolj dvoumen, da je omogočal politično sodelovanje s konfesionalno drugače opredeljenimi političnimi tvorbami.

Tudi Danijelovo *Romanje* do katoliškega sveta zavzema dvoumen odnos. Iguman Danijel kralja Balduina I. prikazuje v izrazito svetli luči – za razliko od bizantinskih romarskih potopisov, t. i. proskinitarijev, ki do katolikov nikoli ne zavzemajo pozitivnega stališča (Garzaniti, 1991, 38; Gardzaniti, 2007, 321). V *Romanju* namreč piše, da ga je Balduin »zelo dobro poznal« in ga imel »zelo rad« (Prohorov, 2007a, 122). Prav tako ga označuje za »krepostnega moža in zelo ponižnega in niti malo prevzetnega« (Prohorov, 2007a, 122). Balduinova naklonjenost in krepost se je po Danijelovem pričevanju najmočneje izrazila takrat, ko je njega in njegove tovariše »radostno pozval, naj gredo z njim« do Tiberijskega morja (Prohorov, 2007a, 92). Tako je igumanova skupina tiste »strašne kraje«, ki so bili pogosto podvrženi vpadam muslimanskih roparjev in vojsk iz Sirije, prepotovala »brez strahu in zločinov« ob zaščiti Balduinove vojske (Prohorov, 2007a, 92). Ko so dosegli Tiberijsko morje, so z Balduinom »stali ob izviru Jordana« in se v njem kopali (Prohorov, 2007a, 100). Varen prehod do Tiberijskega morja je Danijelu in njegovim sopotnikom tudi omogočil, da so obiskali svete kraje, povezane s Kristusovim zemeljskim življenjem – kot denimo Nazaret, goro Tabor in Kano Galilejsko (Prohorov, 2007a, 9). Za razumevanje poti do Tiberijskega morja, tamkajšnjega postanka in vrnitve v Jeruzalem sta ključna naslednja dva odlomka:

In mesto Tiberiada je za pešca štiri dni oddaljeno od Jeruzalema in pot je zelo strašna in zelo težka [...]. In Bog mi je naklonil to pot prehoditi takole. Jeruzalemski knez [kralj] Balduin je šel na vojno proti Damasku po tej poti do Tiberijskega morja, tam je namreč pot do Damaska mimo Tiberijskega morja. Ko sem izvedel, da želi knez po tej poti do Tiberiade, sem šel do tega kneza in se mu poklonil, rekoč: »Tudi jaz bi želel iti s teboj do Tiberijskega morja, da bi šel skozi vse te svete kraje okrog Tiberijskega morja. Zavoljo Boga, vzemi me s seboj, knez!« Takrat mi je knez radostno ukazal, naj grem z njim in me priključil svojemu vojaškemu spremstvu. [...] In tako smo te strašne kraje s cesarskimi [kraljevimi] vojščaki prečkali brez strahu in zločinov. (Prohorov, 2007a, 92).

Tu se stekajo vse poti čez Jordan k Damasku in v Mezopotamijo. In tu, na tem kraju, se je knez Balduin ustavil, da bi obedeloval s svojimi vojščaki. Tu smo tudi mi stali z njim pri samem izviru Jordana, kopali smo se na samem izviru Jordana v Tiberijskem morju. In obhodili smo takrat vse te svete kraje okrog Tiberijskega morja brez strahu in brez bojazni. Kjer je Kristus naš Bog hodil s svojimi nogami, tam je tudi meni slabemu in grešnemu Bog naklonil hoditi in videti vso to galilejsko deželo. (Prohorov, 2007a, 98, 100).

Verjetnost, da bi kralj Balduin s svojo vojsko jezdil do Jordana prav in zgolj zaradi Danijela, je zelo majhna. Srečanje med Danijelom in jeruzalemskim kraljem je zato smiselno povezati z Balduinovim bojnim pohodom proti Tohtehinu (1104–1128), sel-

džuškemu emirju Damaska, ki je potekal leta 1106. Potujoči Danijel je tako Balduina nepričakovano srečal prav na tem pohodu, kralj pa ga je kot cerkvenega hierarha (igumana) in romarja iz daljne dežele vzel pod svojo zaščito, da bi ga na svoji poti do Damaska odložil ob Tiberijskem morju. Pohod na Damask je bil kmalu prekinjen zaradi novice o sočasnem vdoru fatimidskih čet iz Egipta, ki so zavzele mesto Jafa (Runciman, 1990, 72, 88–91; Guminskij, 2014). Katoliški vojščaki so se bili posledično prisiljeni umakniti in Danijel, ki je deset dni preživel v Tiberiji ob Tiberijskem morju, »dokler ni prišel kralj Balduin s tiste vojne proti Damasku« (Prohorov, 2007a, 100), je s kraljem prišel nazaj v Jeruzalem. Razlog za »radostno« srečanje med Danijelom in Balduinom je morda smiselno iskati tudi v smeri razvejanih dinastičnih vezi staroruske vladarske rodbine Rjurikovičev s katoliškimi velikaši: junak prve križarske vojne Hugo (1057–1101) iz rodbine Kapetingov, grof pokrajine Vermandois v današnji severni Franciji, je bil sin francoskega kralja Henrika I. (1031–1060) in Ane Jaroslavne, hčere kijevskega kneza Jaroslava Modrega (1019–1054) (Guminskij, 2014). Balduin bi lahko zato toplo sprejel cerkvenega hierarha iz daljne dežele, ki pa je bila vendarle povezana tudi z njegovim lastnim frankovskim prostorom.

Ob dobri izkušnji s kraljem Balduinom predstavljata zgoraj navedena odlomka izrecno obravnavo katoliške oblasti v Palestini znotraj Danijelovega *Romanja*. Iz njiju je mogoče sklepati, da je potopiščev odnos do križarjev oz. Frankov na splošno dober; iz njiju veje posredno izražanje hvaležnosti križarjem, da so romarjem zagotovili prost prehod v Palestino in obranili tamkajšnje kristjane pred muslimanskim preganjanjem. Sodeč po Danijelovem pričevanju se je do njega samega, njegovega krajevnega vodiča iz Lavre svetega Save in pravoslavnih vernikov iz Stare Rusije, ki so potovali skupaj z njim, kralj Balduin vedel prijazno. Zdi se, da je bila naklonjenost obojestranska, konfesionalne razlike pa očitno niso igrale pomembne vloge. V zelo podobnem duhu je napisan tudi odlomek o Danijelovem obisku Nazareta, kjer si je skupaj s svojimi tovariši ogledal ostanke hiše svetega Jožefa, Marijinega ženina. Ko potopisec pripoveduje o tem dogajanju, nedvoumno hvali gostoljubnost katoliške skupnosti – v tem primeru jo označuje z izrazom »Franki« (csl. фрязи) – in njeno skrb za omenjeni sveti kraj.

In tu [v Nazaretu] je bila Jožefova hiša, kjer je ta sveta votlina. [...] In tu je cerkev, zgrajena nad to sveto votlino, posvečena svetemu oznanjenju. Ta kraj je bil nekoč zapuščen, sedaj pa so ta kraj obnovili Franki in ga dobro uredili. In tu je latinski škof, zelo bogat, in ta vlada nad tem svetim krajem. In počastili so nas z dobro pijačo in jedačo in vsem [ostalim]. In v tem mestu smo prespali eno noč. In ko smo si dobro odpočili in zjutraj vstali, smo šli v to cerkev in se poklonili temu svetemu kraju. (Prohorov, 2007a, 116).

Najočitnejši izraz dobrih ali vsaj strpnih odnosov med katoliško in pravoslavno skupnostjo na ozemlju Palestine v času Danijelovega potovanja predstavlja pričevanje o skupnem obhajanju največjega krščanskega praznika – velike noči – na skupno priznanem najsvetejšem kraju, tj. v baziliki nad božjim grobom, ob prisotnosti jeru-

zalemskega kralja Balduina. V tem sklopu potopisec znova izpostavlja Balduinovo prijaznost, saj mu je dovolil postaviti svetilko na sam božji grob in ga med vigilijo poslal na dobro mesto na enem izmed korov tik nad vrati v božji grob, od koder je lahko pozorno spremljal dogajanje (Prohorov, 2007a, 126, 128).

Takrat sem jaz slab, nevreden na tisti [veliki] petek ob prvi uri podnevi šel k onemu knezu Balduinu in se mu poklonil do tal. On pa je videl mene slabega in me poklical k sebi z ljubeznijo in mi rekel: »Kaj želiš, ruski iguman?« Dobro me je namreč poznal in zelo me je imel rad, on je kreposten mož in zelo ponižen in niti malo prevzet. Jaz pa sem mu rekel: »Moj knez, moj gospod! Prosim te: zavoljo Boga in ruskih knezov mi dovoli, da tudi sam postavim svojo svetilko na sveti grob v imenu celotne Ruske zemlje!« Takrat mi je z resnostjo in ljubeznijo dovolil postaviti svetilko na Gospodovem grobu [...]. In oskrbnik in ključar svetega groba sta mi naročila, naj prinesem svojo svetilko z oljem. [...] On [ključar] mi je odprl sveta vrata in mi naročil, naj vstopim s svetilko, in tako je samo mene bosega povedel v sveti Gospodov grob [...] in mi naročil, naj postavim svetilko na Gospodov grob. In s svojima grešnima rokama sem postavil [svetilko] k nogam, kjer so ležale prečiste noge našega Gospoda Jezusa Kristusa. Pri glavi namreč stoji grška svetilka, na prsih pa je bila postavljena svetilka [Lavre] svetega Save in vseh samostanov. [...] In takrat [pri vigiliji v soboto zvečer] so se prižgale te tri svetilke. (Prohorov, 2007a, 122, 124).

Kljub skupnemu obhajanju velikonočne vigilije Danijel jasno uvaja razliko med »Latinci« (csl. латиняѣ) oz. katoliki na eni strani in pravoslavni na drugi, ki jih imenuje z izrazom »pravoverni« (csl. правовѣрнии), s katerim poudarja, da prava krščanska vera ni (povsem) ohranjena v katoliški, temveč le pravoslavni Cerkvi. Razliko med »pravovernimi« in »Latinci« dodatno podkrepljuje z opazko, s katero smeši petje katoliških duhovnikov. Trdi namreč, da so pravoslavni popje in menihi večernice nad božjim grobom »peli«, »Latinci« pa so pri velikem oltarju »vreščali« (csl. верещали). Pri tem sta pomenljiva naslednja odlomka:

In knez [kralj Balduin] je igumanu [Lavre] svetega Save naročil, naj s svojimi menihi in s pravovernimi popi stoji nad grobom. Mene slabega je dal postaviti visoko nad samimi vrati groba proti velikemu oltarju, da sem lahko gledal v grobna vrata. Vseh troje grobnih vrat je bilo namreč zapečatenih in zapečatenih s cesarskim [kraljevim] pečatom. Latinski popje so stali pri velikem oltarju. In ko je prišla osma ura dneva, so začeli pravoverni popje in menihi in vsi duhovni možje peti večernice nad grobom. Tu so bili mnogi puščavniki. Latinci pa so pri velikem oltarju začeli vreščati po svoje. In tako so vsi peli, jaz pa sem tam stal in pozorno gledal h grobnim vratom. (Prohorov, 2007a, 126, 128).

Razlike v verskem nauku in praksi med katoliškimi in pravoslavni kristjani so v potopisu izpostavljene le dvakrat. Prvič so izpostavljene v kontekstu duhovne

interpretacije pomena gore Tabor, kjer je mogoče najti tudi prikrito in v potopiščevem času aktualno polemično ost, usmerjeno proti katolikom, ki se nanaša na njihovo liturgično prakso. Gre za kritiko katoliške rabe nekvašenega kruha pri evharistiji in s tem potrjevanje pravilnosti pravoslavne prakse, ki zapoveduje rabo kvašenega kruha (Gardzaniti, 2007, 293; Prohorov, 2007a, 112, 158). Drugič so izpostavljene v kontekstu čudeža z »nebeškim ognjem« na velikonočno vigilijo v baziliki Kristusovega vstajenja. Danijel v svojem potopisu kljub pozitivnemu prikazovanju Balduina in Frankov daje jasno vedeti, da je pravoslavna vera zanj edina prava. Ob pripovedi o vsakoletnem čudežu samodejnega prižiga ognja med velikonočno vigilijo v baziliki Kristusovega vstajenja sicer res znova izreka pohvalo Balduinu, da mu je dovolil obesiti in prižgati svetilko ob božjem grobu (Prohorov, 2007a, 122). Toda istočasno izpostavlja, da je na lastne oči videl, kako so se pri Kristusovem grobu prižgale grške svetilke in skupaj z njimi svetilka, ki jo je v imenu celotne Stare Rusije postavil on sam, medtem ko so katoliške – oz. frankovske, kakor jih imenuje – ostale ugasnjene (Prohorov, 2007a, 124). To je po Danijelovem prepričanju čudežna potrditev pravovernosti pravoslavne Cerkve in pričevanje o okrnjenosti katoliške. S tem potopisec vzpostavlja napetost med dvema vrstama obrambe krščanskih svetinj – neposredno obrambo Palestine, ki jo opravljajo katoliški križarji, in duhovno obrambo čistosti krščanske vere, ki jo opravlja zgolj pravoslavna Cerkev.

V Danijelovem pričevanju je z liturgičnega in hkrati družbenopolitičnega zornega kota najbolj opazna prevlada katoliške duhovščine v jeruzalemski baziliki. Pri glavnem oltarju so bili na veliko soboto zvečer zbrani zgolj »latinski« duhovniki. Prav tako je obred pri božjem grobu, med katerim naj bi se zgodil čudež, opravljal »latinski« škof, vse skupaj pa je potekalo pod pokroviteljstvom kralja Balduina. V tovrstnih okoliščinah, ko so tako družbenopolitično življenje v Palestini kakor tudi cerkveno življenje na najsvetejšem kraju ob največjem prazniku obvladovali katoliki, je nadvse močan simbolni pomen dobilo Danijelovo pričevanje o čudežu »nebeškega ognja«, ki se je zgodil s prižigom treh pravoslavnih svetilk na božjem grobu – »grške«, palestinske in staroruske. Prižig »nebeškega ognja« v pravoslavnih svetilkah deluje kot nadnaravno znamenje potrditve pravovernosti in posledično boguvsčnosti pravoslavne Cerkve, ki naj bi imela duhovno – kljub katoliški politični prevladi nad Sveto deželo – pravico do sklicevanja na varuštvo božjega groba.

ŠIRŠE PRIMERJALNE RAZSEŽNOSTI *ROMANJA*

Na podlagi predstavljenih verskih razmer na staroruskih tleh na prehodu iz 11. v 12. stoletje ter primerov v okviru Danijelovega *Romanja* je mogoče ugotoviti, da je bil staroruski odnos do katoliške Cerkve tako na ravni politične stvarnosti kakor tudi pri igumanu Danijelu dvoumen. Zdi se, da so odnosi med katolištvom in pravoslavjem v takratni staroruski družbi potekali v strpnem vzdušju, a obenem ob zavedanju razlik, ki so po prepričanju staroruskih cerkvenih piscev govorile v prid pravoslavju – »pravi« različici krščanske vere. Kljub dodelanemu narativnemu okviru ter izčrpnosti potopiščevih pričevanj izkazuje *Romanje* pomembno pomanjkljivost: pri osvetljevanju

katoliško-pravoslavni odnosov Danijel obravnava zgolj lastno mnenje o katolikih ter odnose med frankovsko oblastjo in staroruskimi pravoslavni romarji, tj. njegovo lastno skupino, pozablja pa na odnose med »Latinci« in krajevnimi vzhodnimi kristjani, med katere niso spadali zgolj pravoslavni (melkitski), temveč tudi monofizitski (jakobitski in armenski) kristjani, ki jih sploh ne omenja; prav tako ne omenja pravoslavni romarjev iz drugih dežel, ki so prihajali v Sveto deželo. Pomanjkljivost obravnavanega potopisa je tako pogojena z Danijelovo osebno izkušnjo. Odsotnost celovitejšje osvetlitve katoliško-pravoslavni odnosov pa je pogojena tudi z literarno (žanrsko) funkcijo romarskih potopisov; ti so bili namreč posvečeni predvsem duhovnim razsežnostim potovanja, predstavljanje družbenopolitični značilnosti obiskanih krajev – kamor je spadalo tudi stanje in razmerje moči med katoliško in pravoslavno skupnostjo – pa je bilo drugotnega pomena.

V kontekstu katoliško-pravoslavni odnosov izkazuje Danijelov potopis določeno značilnost, ki ga približuje pisanju takratni zgodovinskih virov oz. literarnih tekstov – npr. *Kronike* jakobitskega patriarha Mihaela s konca 12. stoletja (Chabot, 1963) –, nastali prav v vzhodnokrščanski (pravoslavni, jakobitski, armenski) kulturni sredini na ozemlju Palestine in ostali dežel vzhodnega Sredozemlja pod »latinsko« oblastjo. Kakor v teh literarnih tekstih se tudi Danijel v *Romanju* ne izogiba omenjanju doktrinarni in liturgični razlik med svojo lastno skupnostjo in vladajočimi katoliki, pri čemer brez zadržkov zagovarja pravovernost svoje strani. Po drugi strani, kakor v večini takratni krajevni vzhodnokrščanski tekstov, pa se ne posveča delovanju »latinske« oblasti, prav tako neposredno ne osvetljuje odnosov med katoliki in vzhodni kristjani (v tem primeru pravoslavni) na ravni družbenopolitičnega življenja (MacEvitt, 2008, 22–23).¹⁸ V nekonfesionalnem ključu celo hvali Balduinovo gostoljubnost in skrb »Latincev« za skupne svete kraje krščanstva. Na podlagi predstavljenega je smiselno zaključiti naslednje: Danijelova osebna izkušnja, dotakratno starorusko soočanje s katoliško Cerkvijo, žanrska zamejenost romarskega potopisa in splošno razpoloženje izobražencev iz vrst palestinskih vzhodni kristjanov do »latinske« oblasti je igumanovo pričevanje izoblikovalo v tekst, v katerem katoliške skupnosti ni mogel prikazovati v negativni luči; vseeno pa je o njej pisal kot o svojem »Drugem«, vzpostavljajoč vrednostno razliko med »nami« (pravoslavni, pravoverni) in »njimi« (»Latinci«, nepravoverni).

Strpnost do katolikov, ki jo iguman izraža v *Romanju*, je mogoče primerjati z nekoliko drugačnim, a vendarle podobnim odnosom do pravoslavni in ostali vzhodni kristjanov, ki ga na drugi strani izpričujejo »latinski« teksti (potopisi, kronike, kraljeva

18 V tem pogledu je med drugim zanimiva *Kronika* armenskega opata Mateja iz Edese (dan. Urfa na jugovzhodu Turčije), nastala sredi 12. stoletja, ki sicer v zgodovinopisju (poenostavljeno) velja za nasprotnika tako Bizantinskega cesarstva kakor tudi frankovski politični tvorbi. Čeprav avtor v kroniki prepoznava konfesionalno »drugost« katoliške Cerkve in celo omenja posamezne dogodke, ki jih zaznamujejo primeri napadov križarskih vojsk in katoliških kolonistov iz zahodne Evrope na armensko skupnost v Antiohijskem kraljestvu, pri tem ne izpodbija legitimnosti frankovske oblasti kot take. Idejnega temelja njegove kronike namreč ne predstavlja določeno politično stališče, temveč osvetljevanje (duhovnega) boja med dobrim in zlom v luči »božje previdnosti«, ki naj bi se razkrivala skozi zgodovino. O *Kroniki* Mateja iz Edese: MacEvitt, 2007.

pisma, kraljeve in cerkvene listine), nastali v 12. stoletju na ozemlju Jeruzalemskega kraljestva. Frankovski viri krajevne vzhodne kristjane nikoli izrecno ne označujejo za heretike (MacEvitt, 2008, 100–102). Še več, nosilci ali predstavniki tamkajšnje katoliške politične in cerkvene elite se na tekstualni ravni izogibajo tudi kakršnemukoli kategoriziranju in pojasnjevanju teološkega ozadja vzhodnokrščanskih skupnosti. »Latinsko« dojemanje omenjenih skupnosti tako zaznamujeta nenatančnost in molk. V tem kontekstu Franki izpostavljajo zgolj jezikovne razlike, ki so s terminološkega stališča večplastne, nedosledne in dvoumne (MacEvitt, 2008, 22). Krajevne vzhodne kristjane namreč – glede na njihov govorni ali liturgični jezik – navadno poenostavljeno imenujejo Grke (lat. *Graeci*), Sirce (lat. *Suriani*) in Armence (lat. *Armeni*). Grki tako pomenijo kristjane, ki govorijo ali izvajajo liturgijo v grščini, Sirci v arabščini ali sirščini, Armenci pa v armenščini. Omenjeno delitev po jezikovnem ključu med drugim uporablja duhovnik Janez iz Würzburga, avtor enega najbolj znamenitih latinskih srednjeveških romarskih potopisov (*Descriptio terrae sanctae*), ki je nastal okrog leta 1165. Navedeni izrazi so v konfesionalno-teološkem pogledu pomanjkljivi. Največ nejasnosti prinaša oznaka Sirec – ta pomeni arabsko ali sirsko govorečega kristjana, ki pa je lahko pripadal pravoslavni (melkitski), jakobitski ali maronitski (uniatski) Cerkvi.¹⁹ Podobno so bili Grki lahko tudi arabsko ali sirsko govoreči melkiti, ki so zahajali v cerkve z grškim liturgičnim jezikom (Huygens, 1994, 111, 136, 138; Pahlitzsch, 2001, 181–188; Gardzaniti, 2007, 322–323). Tovrstna poenostavljena terminologija nadalje v dve skupini ločuje prebivalstvo, ki je konfesionalno pripadalo isti Cerkvi – melkiti, ki so lahko govorili v grškem, arabskem ali sirskem jeziku,²⁰ so bili združeni pod isto cerkveno organizacijo in si neredko delili iste cerkve, čeprav jih je frankovsko dojemanje delilo na Grke in Sirce. Predstavljena terminološka nenatančnost še ne omogoča sklepa, da palestinska frankovska elita v stvarnem življenju ni vedela za teološke razlike in ostala razmerja med različnimi krščanskimi skupnostmi, temveč pričuje o tem, da tovrstnih razlik na tekstualni ravni ni želela poudarjati ter se je tako v duhu strpnega sobivanja in obenem vzdrževanja lastne oblasti oz. družbenega miru zavestno izogibala neposrednemu govorjenju o pravovernih in heretikih (MacEvitt, 2008, 101–102, 105).

Podobni zadržanosti sledi tudi iguman Danijel: jedra njegovega potopisa katoliško-pravoslavni odnosi ne zasedajo; ko pa o njih spregovori, katoliško stran po večini prikazuje pozitivno, čeprav jo hkrati dojema kot svojega »Drugega«. Omenjeno ne pomeni (nujno), da se je Danijel pri osvetljevanju katoliško-pravoslavnih odnosov neposredno zgledoval po katerem od »latinskih« virov, temveč to, da si je med svojim romanjem ustvaril vtis o zapletenosti konfesionalnih razmer ter ponotranjil vzdušje (vsaj zunanjega) strpnega sobivanja in sodelovanja krščanskih skupnosti pri ohranjanju spomina na kraje, povezane z življenjem Jezusa Kristusa, ki ni potrebovalo jasnih terminoloških in teoloških razmejitev.

19 Pregledna študija o spremenljivosti in dvoumnosti oznake Sirec v kontekstu križarskih vojn na območju vzhodnega Sredozemlja: Nasrallah, 1974.

20 O jezikovno-kulturni raznolikosti melkitov ter postopnem umikanju grškega in sirskega jezikovnega elementa vzporedno s krepitvijo arabskega znotraj melkitske skupnosti na prelomu tisočletij: Griffith, 2006.

ZAKLJUČEK

Romanje igumana Danijela, nastalo na začetku 12. stoletja, je mogoče označiti za literarno in vsebinsko večplasten narativni vir kijevskega obdobja vzhodnoslovanske kulture. Romarski potopis vzhodnoslovansko zgodovinsko izkušnjo povezuje s »posvečenim« časom in prostorom, kjer so potekali vsi ključni biblijski dogodki. Z igumanom Danijelom je Kijevska Rusija vzpostavila tako fizično kakor tudi literarno in duhovno vez z domovino Jezusa Kristusa, ki je bila v tistem času pod oblastjo »latinskih« oz. frankovskih križarjev. *Romanje* se kaže kot poveden primer staroruske samorefleksije lastne duhovne istovetnosti tako v odnosu do »rojstnih krajev« krščanstva kakor tudi (tamkajšnje) katoliške Cerkve. Omenjeni potopis pozornemu preučevalcu daje priložnost za celovitejšo razumevanje srečevanja vzhodnoslovanske srednjeveške kulture s svojim »Drugim«, ki je imelo v obravnavanem času in prostoru poudarjeno verski oz. konfesionalni značaj.

Kijevska politična tvorba je na področju cerkvenega in družbenega življenja deklarativno ostajala zvesta pravoslavni veri, pri marsikaterih političnih odločitvah, denimo pri sklepanju dinastičnih porok in vojaških zavezništvi, pa je s katoliškimi deželami pragmatično sodelovala. Na podoben način tudi Danijelovo *Romanje* do katoliškega sveta zavzema dvoumen odnos – to se med drugim odraža v izrazito pozitivni podobi jeruzalemskega kralja Balduina I., omenjanju gostoljubnosti tamkajšnje katoliške skupnosti in pričevanju o skupnem (»latinsko-grškem«) obhajanju velikonočne vigilije v cerkvi nad Kristusovim grobom. Kljub temu Danijel jasno uvaja razliko med »Latinci« oz. katoliki na eni strani ter pravoslavni na drugi, ki jih imenuje z izrazom »pravoverni«, s katerim poudarja, da prava krščanska vera ni (povsem) ohranjena v katoliški, temveč le pravoslavni Cerkvi. S tem potopisec vzpostavlja napetost med dvema vrstama obrambe krščanskih svetinj – neposredno obrambo Palestine, ki jo opravljajo katoliški križarji, in duhovno obrambo čistosti krščanske vere, ki jo opravlja zgolj pravoslavna Cerkve. Pri tem je vredno izpostaviti, da jedra Danijelovega potopisa katoliško-pravoslavni odnosi ne zasedajo; ko pa o njih spregovori, katoliško stran po večini prikazuje pozitivno, čeprav jo hkrati dojema kot svojega »Drugega«. Omenjeno ne pomeni (nujno), da se je Danijel pri osvetljevanju katoliško-pravoslavnih odnosov neposredno zgledoval po katerem od krajevnih »latinskih« ali vzhodnokrščanskih virov tistega časa, ki prav tako odražajo dvoumen ter hkrati terminološko in teološko nedosleden odnos do ostalih krščanskih skupnosti. Pomeni pa, da si je med svojim romanjem ustvaril vtis o zapletenosti konfesionalnih razmer ter ponotranjil vzdušje (vsaj zunanjega) strpnega sobivanja in sodelovanja krščanskih skupnosti pri ohranjanju spomina na kraje, povezane z življenjem Jezusa Kristusa, ki ni potrebovalo jasnih terminoloških in teoloških razmejitev.

»LATIN–GREEK« (CATHOLIC–EAST ORTHODOX) RELATIONS IN
THE KINGDOM OF JERUSALEM: THE CASE OF THE
TRAVEL DIARY OF HEGUMEN DANIEL FROM RUS‘

Simon MALMENVALL

University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska cesta 4, 1001 Ljubljana, Slovenia

e-mail: simon.malmenvall@teof.uni-lj.si

SUMMARY

*The basis of this article is an East Slavic travel diary on Palestine titled *Life and Pilgrimage of Daniel, Hegumen of the Land of Rus‘* written in the first decade of the 12th century during the reign of Balduin I (1100–1118), king of Jerusalem. Daniel's Pilgrimage is placed within the context of the early period of the Crusades, i.e. the early Frankish (»Latin«) rule over Palestine, while at the same time it represents the earliest known travel diary in the East Slavic medieval literature. The text discussed, among other things, brings the testimony about the »Latin-Greek« (Catholic-East Orthodox) relations in the Kingdom of Jerusalem as perceived by the traveller – himself originating from an East Orthodox environment – during his pilgrimage across the holy places of Christendom. Due to the characteristics of the literary form (genre), hegumen Daniel's text is not focused on presenting social realities of the Catholic-East Orthodox relations in Palestine – it deals primarily with the spiritual dimensions of the pilgrimage. However, in this context, two moments stand out: a positive attitude towards king Balduin and a praise of the »Latin« preservation of the holy places. According to the historical analysis and literary historical contextualization of the Pilgrimage, Catholic-East Orthodox relations in the Kingdom of Jerusalem at the beginning of the 12th century can be characterized as ambiguous: on the one hand, a clear distinction between »us« and »them«, »East Orthodox« and »Latin« is obvious, but on the other, a tolerant coexistence and cooperation in preserving the memory of the places connected with the life of Jesus Christ is noticeable. In this regard, Daniel's Pilgrimage is generally similar to the texts (sources) written in the cultural environment of the local Palestinian East Christians in the 12th century: the relationship with the »Latins« is generally not perceived by socio-political aspects or rivalry, and is marked by tolerance, while at the same time by clear confessional distinction between »us« (»orthodox«, »real« Christians), on one hand, and »them« (»not (fully) orthodox« Christians), on the other.*

Keywords: Catholic-East Orthodox relations, Crusades, Kingdom of Jerusalem, hegumen Daniel, literature of Rus‘, medieval pilgrimages

VIRI IN LITERATURA

- Chabot, J. B. (ur.) (1963):** Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166–1199). Bruxelles, Culture et Civilisation.
- Garzaniti, M. (ur.) (1991):** Itinerario in Terra santa. Roma, Città Nuova Editrice.
- Huygens, R. B. C. (ur.) (1994):** Peregrinationes tres: Saewulf, John of Würzburg, Theodericus. Turnhout, Brepols.
- Prohorov, G. M. (ur.) (2007a):** »Hoženie« igumena Daniila v Svjatuju Zemlju v načale XII v. Sankt Peterburg, Izdatel'stvo Olega Abyško.
- Seemann, K. D. (ur.) (1970):** Igumen Daniil. Choženie. Abt Daniil. Wallfahrtsbericht. München, Fink.
- Brjun, S. P. (2015):** Romei i franki v Antiohii, Sirii i Kilikii XI–XIII vv. K istorii soprikosnovenija latinskih i vizantijskih hristian na rubežah Vostoka. Moskva, Maska.
- Chadwick, H. (2003):** East and West: The Making of a Rift in the Church. Oxford, Oxford University Press.
- Dick, I. (2004):** Melkites: Greek Orthodox and Greek Catholics of the Patriarchates of Antioch, Alexandria and Jerusalem. Boston, Sophia Press.
- Frend, W. H. C. (1972):** Rise of Monophysite Movement. Cambridge, Cambridge University Press.
- Gardzaniti, M. (2007):** U istokov palomničeskoj literatury Drevnej Rusi: »Hoženie« igumena Daniila v Svjatuju zemlju. V: Prohorov, G. M. (ur.): »Hoženie« igumena Daniila v Svjatuju Zemlju v načale XII v. Sankt Peterburg, Izdatel'stvo Olega Abyško, 270–338.
- Griffith, S. (2006):** The Church of Jerusalem and the »Melkites«: The Making of an »Arab Orthodox« Christian Identity in the World of Islam (750–1050). V: Limor, O. & G. G. Stroumsa (ur.): Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdoms. Turnhout, Brepols, 175–204.
- Guminskij, V. M. (2014):** »Hoženie« igumena Daniila i razvitie palomničeskoj literatury (vremja i prostranstvo). Pravoslavnyj obrazovatel'nyj portal »Slovo«, 16. aprila. [Http://www.portal-slovo.ru/history/47998.php](http://www.portal-slovo.ru/history/47998.php) (pridobljeno 15. februarja 2018).
- Levčenko, M. V. (1956):** Očerki po istorii rusko-vizantijskih otnošenij. Moskva, Akademija nauk SSSR.
- MacEvitt, C. H. (2007):** The *Chronicle* of Matthew of Edessa: Apocalypse, the First Crusade and the Armenian Diaspora. *Dumbarton Oaks Papers*, 61, 157–181.
- MacEvitt, C. H. (2008):** The Crusades and the Christian World of the East: Rough Tolerance. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Maleto, E. I. (ur.) (2005):** Antologija hoždenij russkih putešestvennikov XII–XV vv. Moskva, Nauka.

- Malmenvall, S. (2015):** Kijevska Rusija in Pripoved o minulih letih. V: Podlesnik, B. (ur.): Pripoved o minulih letih. Ljubljana, Znanstvena založba Filozofske fakultete, 175–239.
- Malmenvall, S. (2016):** Razvoj cerkvene organizacije v Kijevski Rusiji do sredine 12. stoletja. Bogoslovni vestnik, 76, 3/4, 547–558.
- Malmenvall, S. (2017a):** Beseda o postavi in milosti metropolita Hilarijona kot primer osmišljanja preteklosti v Kijevski Rusiji. Zgodovinski časopis, 71, 1/2, 8–29.
- Malmenvall, S. (2017b):** Narativni teksti o Borisu in Glebu med posredovanjem političnega zgleada in tolmačenjem zgodovine. Slavistična revija, 70, 2, 312–322.
- Meyendorff, J. (1983):** Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. New York, Fordham University Press.
- Mouawad, R. J. (2009):** Les Maronites. Chrétiens du Liban. Turnhout, Brepols.
- Nasrallah, J. (1974):** Syriens et Suriens. V: Ortis de Urbina, I. (ur.): Symposium Syriacum 1972. Roma, Pontificium institutum orientalium studiorum, 487–503.
- Nazarenko, A. V. (2001):** Drevnjaja Rus' na meždunarodnyh putjah: Meždisciplinarnye očerki kul'turnyh, torgovyh, političeskikh svjazej IX–XII vekov. Moskva, Jazyki ruskoj kul'tury.
- Nazarenko, A. V. (2009):** U istokov ruskogo palomničestva (istoričeskie, bogoslovskie, disciplinarnye i pravovye aspekty). V: Nazarenko, A. V. (ur.): Drevnjeja Rus' i slavjane. Moskva, Russkij fond sodejstvija obrazovaniju i nauke, 284–297.
- Ostrowski, D. (2011):** Pagan Past and Christian Identity in the Primary Chronicle. V: Garipzanov, I. H. (ur.): Historical Narratives and Christian Identity on a European Periphery: Early History Writing in Northern, East-Central, and Eastern Europe (c.1070–1200). Turnhout, Brepols, 229–253.
- Pahlitzsch, J. (2001):** Graeci und Suriani im Palästina der Kreuzfahrerzeit. Berlin, Duncker und Humblot.
- Parinello, R. M. (2014):** Concilio di Calcedonia (451). V: Bucci, O. & P. Piatti (ur.): Storia dei concili ecumenici: attori, canoni eredità. Roma, Città nuova editrice, 113–133.
- Pelešenko, J. & M. Sulyma (ur.) (2014):** Istorija ukrajins'koji literatury: Davnja literatura (X–perša polovyna XVI st.). Kyjiv, Naukova dumka.
- Podskal'ski, G. (1996):** Hristianstvo i bogoslovskaja literatura v Kievskoj Rusi (988–1237 gg.). Sankt Peterburg, Vizantinorossika.
- Prohorov, G. M. (2007b):** Igumen Daniil i ego »Hoženie« v Svjatuju zemlju. V: Prohorov, G. M. (ur.): »Hoženie« igumena Daniila v Svjatuju Zemlju v načale XII v. Sankt Peterburg, Izdatel'stvo Olega Abyško, 5–13.
- Riley-Smith, J. (2005):** The Crusades: A History. London, Continuum.
- Runciman, S. (1990):** A History of the Crusades: The Kingdom of Jerusalem and the Frankish East 1100–1187. Harmondsworth, Penguin Books.
- Ryčka, V. (2013):** »I prosvjeti ju kreščen'em svjatym«: Hrystyjanizacija Kyjivs'koji Rusi. Kyjiv, Institut istoriji Ukrajiny.
- Seemann, K. D. (1976):** Die altrussische Wallfahrtsliteratur. Theorie und Geschichte eines literarischen Genres. München, Fink.

- Senyk, S. (1993):** A History of the Church in Ukraine: To the End of the Thirteenth Century. Roma, Pontificio Istituto orientale.
- Siecienski, E. A. (2013):** The Filioque: History of a Doctrinal Controversy. New York, Oxford University Press.
- Ščapov, J. N. (2003):** Pis'mennye pamjatniki istorii Drevnej Rusi. Moskva, Russko-Baltijskij informacionnyj centr »BLIC«.