



6 февраля 2015 г. ИМЛИ им. А. М. Горького РАН.
Юбилей Анатолия Сергеевича Демина. Дружеские посиделки.
Стоят (слева направо): Т. Б. Андреева, Е. А. Самоделова,
М. Ю. Люстров, Д. С. Менделеева, О. А. Туфанова,
Г. А. Пожидаева, К. А. Барабанова, А. С. Демин, В. М. Кириллин,
С. А. Небольсин, М. В. Первушин, А. Н. Ужанков.
Сидят: В. Н. Рудаков, И. Г. Добродомов, А. В. Каравашкин.

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
THE GORKY INSTITUTE OF WORLD LITERATURE

ANCIENT RUS:
THE FIELD OF THE
BOOKISH WORD

The Historical and Philological
Research



LANGUAGES OF SLAVIC CULTURE
MOSCOW 2015

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ им. А. М. ГОРЬКОГО

ДРЕВНЯЯ РУСЬ:
ПРОСТРАНСТВО
КНИЖНОГО СЛОВА

Историко-филологические
исследования



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ
МОСКВА 2015

УДК 8
ББК 83.3(2Рос=Рус)3-001.3
Д 73

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект № 15-04-16112

Рецензенты:

доктор филологических наук, начальник управления РГНФ

В. П. Гребенюк;

доктор исторических наук, профессор Историко-архивного института РГГУ

Р. А. Симонов

Ответственный редактор В. М. Кириллин

Экспертный совет:

И. Н. Данилевский, И. В. Дергачева, И. Г. Добродомов, М. Ю. Люстров,

М. В. Первушин, О. А. Туфанова

Д 73

Древняя Русь: Пространство книжного слова. Историко-филологические исследования / Отв. ред. В. М. Кириллин. — М. : Языки славянской культуры, 2015. — 520 с., ил. — (Studia Philologica).

ISBN 978-5-94457-228-8

Книга содержит научные статьи, посвященные древнерусской истории, словесности, музыкальной культуре, а также современному восприятию и интерпретации древнерусских реалий. Основу сборника составили труды сотрудников отдела древнеславянских литератур ИМЛИ им. А. М. Горького РАН и их коллег из других учебных и исследовательских учреждений. Все публикации сопровождаются аннотациями и отражающими их содержание ключевыми словами на русском и английском языках.

Книга адресована, прежде всего, подготовленным читателям: ученым-медиевистам, преподавателям, аспирантам, студентам. Но будет интересна и тем, кто безразличен к средневековой Руси.

УДК 8
ББК 83.3(2Рос=Рус)3-001.3

ISBN 978-5-94457-228-8

© Авторы, 2015

© Языки славянской культуры, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Первушин М. В.</i>	Вместо предисловия. Отдел древнеславянских литератур: наши круглые даты	10
<i>Никифорова А. Ю.</i>	Сакральное пространство гимнографии	18
<i>Первушин М. В.</i>	Герой и его авторское представление в агиографической литературе средневековья: на примере житий равноапостольных братьев Кирилла и Мефодия	33
<i>Большакова А. Ю.</i>	Становление литературного архетипа в древнерусской словесности	43
<i>Кириллин В. М.</i>	Образ князя Владимира Святославича в древнерусских гомилиях XI—XII вв.	63
<i>Ужанков А. Н.</i>	Категории «ума» и «разума» в русском средневековом сознании	98
<i>Шайкин А. А.</i>	Дух, душа, сердце, ум в древнерусских текстах XI—XII вв.	108
<i>Ранчин А. М.</i>	Поэтика антитез и повторов в сказании о Борисе и Глебе	132
<i>Крутова М. С.</i>	Поэтика названий русских рукописных книг	143
<i>Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.</i>	Русско-половецкие династические контакты в зеркале генеалогии и ономастики	161
<i>Максимов В. И.</i>	Гипотеза о нумерологической кодировке заголовка «Слова о погибели Русской земли»	184
<i>Пожидаетова Г. А.</i>	Русско-византийские параллели в богослужбной певческой книжности XI—XIV вв.	192
<i>Данилевский И. Н.</i>	Невидимый сентябрьский стиль	222

<i>Конявская Е. Л.</i>	Последний путь митрополита Киприана: летописный нарратив и агиографические тексты	240
<i>Плюханова М. Б.</i>	«Богородичное возрождение»: К постановке проблемы	256
<i>Камчатнов А. М.</i>	О символическом употреблении форм двойственного числа	294
<i>Дергачева И. В.</i>	Поминальные памятники Древней Руси	301
<i>Менделеева Д. С.</i>	Домонгольская Русь в «Казанской истории»	312
<i>Трофимова Н. В.</i>	Знамена в древнерусском воинском повествовании	320
<i>Каравашкин А. В.</i>	Риторика Смуты: «Временник» Ивана Тимофеева	334
<i>Туфанова О. А.</i>	Концепция исторического повествования во «Временнике» Ивана Тимофеева	351
<i>Капица Ф. С.</i>	Рецепция «Житий святых» Петра Скарги в старопечатном Прологе	370
<i>Демин А. С.</i>	О манере повествования в «Повести о Еруслане Лазаревиче»	381
<i>Одесский М. П.</i>	Софонисба и Сципио Африкан. Трагедия Д. К. фон Лоэнштейна в истории старинной русской драмы	395
<i>Люстров М. Ю.</i>	«Твердые камни в Москве» и «Железная Нарва»: Способы изображения вражеской мощи в русских и шведских панегириках эпохи Северной войны	411
<i>Пауткин А. А.</i>	Древнерусские источники XI—XIII вв. в историческом повествовании Ан. Ладинского и Н. Иртелиной	418
<i>Рудаков В. Н.</i>	Зависимость от Орды в русской исторической терминологии	437

<i>Добродомов И. Г.</i>	Этимологические экскурсы в филологических дисциплинах	454
<i>Борев Ю. Б.</i>	Символ в древнерусской литературе	473
<i>Аннушкин В. И.</i>	История русской риторики в свете русской истории	489
<i>Громов М. Н.</i>	Древняя Русь как основание отече- ственной государственности и культуры	498
<i>Рудаков В. Н.</i>	Вместо заключения «Семинар А. С. Демина»: воспоми- нания о невозможном	513
	Условные обозначения	516

Contents

	Instead of foreword	10
<i>Pervushin M. V.</i>	The section of Slavic literature: our anniversaries	
<i>Nikiforova A. Y.</i>	Hymnography's sacred space	18
<i>Pervushin M. V.</i>	The hero and his representation of the author in hagiographic literature of the Middle Ages: based on example of equal-to apostles brothers Saints Cyril and Methodius life	33
<i>Bol'shakova A. U.</i>	Formation of a literary archetype of Old Russian literature	43
<i>Kirillin V. M.</i>	The image of Prince Vladimir Sviatoslavich in Old Russian homilies of the XI—XII century	63
<i>Uzhankov A. N.</i>	Categories «mind» and «reason» in the medieval Russian consciousness	98
<i>Shaykin A. A.</i>	Spirit, soul, heart, mind in Old Russian texts of XI—XII centuries	108
<i>Ranchin A. M.</i>	Poetic style of antitheses and repetitions in «The Tale of Boris and Gleb»	132
<i>Krutova M. S.</i>	Poetic titles of Old Russian manuscripts	143
<i>Litvina A. F., Uspenskiy F. B.</i>	Russian-Polovtsian dynastic relationship as the reflection of genealogy and onomastics	161
<i>Maximov V. I.</i>	The numerological coding hypothesis on the headline of «The Tale of Russian land's bane»	184
<i>Pozhidaeva G. A.</i>	Russian-Byzantine parallel in liturgical vocal book-learning of XI—XIV centuries	192
<i>Danilevsky I. N.</i>	Invisible September style	222
<i>Konyavskaya E. L.</i>	The latter path of the Metropolitan Cyprian: chronicle narrative and hagiographic texts	240
<i>Plyukhanova M. B.</i>	To the issue of the «Marian Renaissance»	256
<i>Kamchyatov A. M.</i>	About symbolic use of the forms of the dual number	294
<i>Dergacheva I. V.</i>	Memorials of Old Rus'	301
<i>Mendeleeva D. S.</i>	Pre-Mongol Rus' in «the Kazan Chronicle»	312

<i>Trofimova N. V.</i>	Signs in Old Russian military narration	320
<i>Karavashkin A. V.</i>	The Time of Troubles» Rhetoric: «Vremennik» by Ivan Timofeyev	334
<i>Tufanova O. A.</i>	The concept of historical narrative in «Vremennik» by Ivan Timofeyev	351
<i>Kapitsa F. S.</i>	The reception of «Hagiographies» by Peter Scarga within the early-printed Prologue	370
<i>Demin A. S.</i>	About The Manner of Narration «The Tale of Eruslane Lazarevic»	381
<i>Odesskiy M. P.</i>	Sophonisba and Scipio Africanus. D. K. von Lohenstein's tragedy in the history of the antique Russian drama	395
<i>Liystrov M. Y.</i>	«Hard Stones in Moscow» and «The Iron Narva»: The Methods of Representing the Hostile Power in Russian and Swedish Panegyrics of the Great Northern War Epoch	411
<i>Pautkin A. A.</i>	Old Russian Sources of XI—XIII centuries in the Historical Narration by An. Ladinsky and N. Irtenina	418
<i>Rudakov V. N.</i>	Dependence on Golden Horde in Russian historical terminology	437
<i>Dobrodomov I. G.</i>	Etymological excursuses into philological disciplines	454
<i>Borev Y. B.</i>	The Symbol of Old Russian Literature	473
<i>Annushkin V. I.</i>	The history of the Russian rhetoric from the point of view of the Russian history	489
<i>Gromov M. N.</i>	The Old Rus' as a foundation for a nationhood and culture	498
<i>Rudakov V. N.</i>	Instead of conclusion. «A. S. Demin's Seminar»: Recollections of the Impossible.	513
	Notation Conventions	516

Вместо предисловия

М. В. Первушин

ОТДЕЛ ДРЕВНЕСЛАВЯНСКИХ ЛИТЕРАТУР: НАШИ КРУГЛЫЕ ДАТЫ

Середина второго десятилетия XXI в. для отдела древнеславянских литератур Института мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук богата на круглые даты: тут и 60-летие отдела как структурной единицы Института (1955), тут и 75-летие (1939) основания предшествовавшей отделу секции древнерусской литературы и литературы XVIII века, тут и 80-летие (1935) бессменного руководителя отдела доктора филологических наук, профессора Анатолия Сергеевича Демина. Расскажем по порядку о каждой из них.

75

Еще в сентябре 1938 года формируется, а затем утверждается Президиумом Академии наук СССР первый Ученый совет Института мировой литературы, а уже через год, в сентябре 1939 г., создается секция древнерусской литературы и литературы XVIII в., просуществовавшая до 1947 г. Инициатором создания и первым ее руководителем был доктор филологических наук, профессор, с 1945 г. академик АН УССР Николай Каллиникович Гудзий (03.05.1887—29.10.1965) — российский, а затем и советский литературовед. Он был автором и составителем первого советского учебника (М., 1938) и хрестоматии (М., 1935) по древнерусской литературе, а также первым деканом филологического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.

Его научная биография началась еще до окончания Киевского университета (1911) в семинаре В. Н. Перетца¹, а первую свою научную статью он напечатал в 1910 г. Н. К. Гудзий работал в высших учебных заведениях Киева, Симферополя, Москвы. В ИМЛИ, помимо руководства секцией древнерусской литературы, он также возглавлял с 1945 по 1952 г. отдел русской литературы. В этот отдел в 1947 г. и волилась секция древнерусской литера-

¹ Семинарий русской филологии академика В. Н. Перетца существовал около 10 лет, начиная с 1907 года.

туры. С 1952 по 1961 г. Н. К. Гудзий заведовал отделом украинской древней литературы в Институте литературы им. Т. Г. Шевченко АН УССР¹.

60

Из-за специфики языка, методов изучения, научного аппарата и исследовательских подходов к древнерусским литературным памятникам ученые-медиевисты не смогли ассимилироваться с литературоведами отдела русской литературы. Уже через два с небольшим года по оставлении Н. К. Гудзием руководства отделом и, соответственно, покровительства древникам, в 1955 г., внутри этого отдела выделяется особая группа по изучению литературы Древней Руси, формирование которой поддержали не только сам Н. К. Гудзий, но и ленинградские ученые из ИРЛИ АН СССР — В. П. Адрианова-Перетц и Д. С. Лихачев.

Возглавила эту группу доктор филологических наук Вера Дмитриевна Кузьмина (07.03.1908—06.12.1968). По первому образованию Вера Дмитриевна — инженер-строитель. Следуя воле отца, инженера-транспортника, желавшего, чтобы дочь унаследовала его специальность, она в 1925 г. поступила в Московский институт инженеров транспорта (МИИТ), строительный факультет которого окончила в 1930 г. Затем она до 1935 г. работала инженером-строителем.

Однако благодаря еще школьным урокам талантливого педагога Людмилы Васильевны Крестовой В. Д. Кузьмина на всю жизнь усвоила любовь к русской литературе и серьезный интерес к ее изучению. Именно поэтому она, работая на стройке, окончила в 1932 г. заочное отделение литературного факультета Московского педагогического института им. А. С. Бубнова. Здесь огромное влияние оказал на Веру Дмитриевну академик М. Н. Сперанский, определивший ее дальнейшие исследовательские интересы и убедивший ее поступить в 1935 г. в аспирантуру Института истории, философии и литературы им. Н. Г. Чернышевского. Здесь, под руководством уже Н. К. Гудзиев, В. Д. Кузьмина начала заниматься историей переводных повестей XVII в. В 1938 г. она защитила кандидатскую диссертацию, посвященную истории повести о Бове-королевиче в русской рукописной

¹ См.: Воспоминания о Николае Каллиниковиче Гудзии: Сборник / Под ред. чл.-корр. АН СССР Д. С. Лихачева и д-ра филол. наук проф. В. И. Кулешова. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1968.

литературе XVII—XVIII вв. и в лубочных изданиях XVIII—XIX вв. Эта диссертация была началом целого цикла ее работ о рыцарском романе на Руси. Благодаря отличному знанию западноевропейских и славянских языков Вера Дмитриевна сумела рассмотреть русскую судьбу ряда общеевропейских сюжетов, известных по французским, немецким, итальянским и славянским вариантам. Итоги ее исследования отражены в монографии «Рыцарский роман на Руси. Бова, Петр Златых Ключей» (1964).

Второй большой темой научно-исследовательской работы В. Д. Кузьминой была история русского театра XVII—XVIII вв. В связи с этим она защитила в 1956 г. докторскую диссертацию «Русский демократический театр XVIII века».

Талант организатора Веры Дмитриевны особенно ярко проявился, когда в 1955 г. она стала руководителем возродившейся после 7-летнего перерыва группы исследователей древнерусской литературы в Институте мировой литературы. Группа получила всего три штатные единицы, однако Вера Дмитриевна сумела объединить на ее основе всех москвичей-исследователей разных областей древнерусской культуры. Первой работой В. Д. Кузьминой в ИМЛИ было участие в коллективном труде «Литература X—XVIII веков». Она была инициатором многотомной серии трудов «Исследования и материалы по древнерусской литературе» и «Ранняя русская драматургия (XVII — первая половина XVIII в.)».

Вера Дмитриевна написала несколько монографий, в числе которых, помимо вышеназванных, «Девгениево деяние (Деяние прежних времен храбрых человек)» (1962) и «Памятники Русской школьной драмы XVIII в. (по Загребским спискам)» (совместно с И. М. Бадаличем, 1968)¹.

После безвременной кончины В. Д. Кузьминой группу древнерусской литературы возглавил в 1969 г. доктор филологических наук, профессор Андрей Николаевич Робинсон (08.08.1917—13.06.1993), он же стал и первым заведующим сектора древнерусской литературы, преобразованного из этой группы в 1986 г.

А. Н. Робинсон в 1937 г. поступил на филологический факультет Института истории, философии и литературы им. Н. Г. Чернышевского. В эвакуации этот институт вошел в состав Московского государственного университета им.

¹ См.: *Адрианова-Перетц В. П.* Памяти Веры Дмитриевны Кузьминой (1908—1968) // *ИЮЛЯ. М., 1969. Т. 28. Вып. 4. С. 338—390.*

М. В. Ломоносова. Андрей Николаевич окончил его в 1942 г. в Ашхабаде и сразу же поступил в аспирантуру при МГУ. Осенью 1942 г. он был мобилизован и ушел на фронт. Служил на 1-м Прибалтийском и 3-м Белорусском фронтах. Награжден орденами и медалями СССР.

Андрей Николаевич был демобилизован в декабре 1945 г. и восстановлен в аспирантуре МГУ им. М. В. Ломоносова. Его учителем еще со студенческой скамьи был академик АН УССР профессор Н. К. Гудзий. В 1948 г. Андрей Николаевич защитил под его руководством кандидатскую диссертацию на тему «Поэтическая повесть об Азове (1642). Исследование и текст». После окончания аспирантуры Андрей Николаевич работал в аппарате Президиума АН СССР, заведывая аспирантурой по Отделению литературы и языка. В 1950 г. академик В. В. Виноградов перевел его в свой Институт языкознания АН СССР.

В течение года (с 10.12.1954 г. по 30.12.1955 г.) Андрей Николаевич работал в Ленинграде в ИРЛИ (Пушкинский дом) АН СССР старшим научным сотрудником в Секторе древнерусской литературы. Участвовал в коллективных трудах: «История культуры Древней Руси». Т. 2 (М.; Л., 1951); ТОДРЛ. Т. 7, 13—15, 18, 22, 31 (М.; Л., 1949—1966); «Русский фольклор: Материалы и исследования. V» (М.; Л., 1960) и др.

В конце 1955 г. Андрей Николаевич стал старшим научным сотрудником ИМЛИ АН СССР. Первым его трудом на новом поприще было участие в коллективном сборнике «Литература X—XVIII веков» (1958). И хотя основные труды Андрея Николаевича были посвящены текстологии литературы XVII века (его кандидатская диссертация по циклу повестей об Азове, его монография «Жизнеописание Аввакума и Епифания: исследование и тексты» (1963) и защищенная в ИМЛИ в 1965 г. на ее основе докторская диссертация), его научные интересы были широки.

После защиты докторской Андрей Николаевич переключился на политологические исследования о древнерусской литературе, написав монографию «Борьба идей в русской литературе XVII века» (1974). Затем ученый заинтересовался параллелями древнерусской литературы Киевского периода с современными ей западноевропейскими литературами, а также эпосом Востока, издав книгу «Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья (XI—XIII вв.): очерки литературно-исторической типологии» (1980). Необходимо отметить и значительный вклад Андрея Николаевича в изучение «Слова о полку Игореве».

Несмотря на то что в 1969—1988 гг. занимал руководящую должность заведующего отделом древнерусской литературы, Андрей Николаевич вел и активную международную деятельность, занимая должность секретаря Международного комитета славистов и заместителя председателя Советского комитета славистов. В 1988 г. А. Н. Робинсон уходит с руководящей должности и до своей преждевременной смерти (1993) остается главным научным сотрудником сектора древнерусской литературы ИМЛИ АН СССР.

80

С 1988 г. и по настоящее время литературоведов-медиевистов ИМЛИ РАН возглавляет доктор филологических наук, профессор Анатолий Сергеевич Демин (род. 27.02.1935).

В 1961 г., после окончания Бакинского университета (1957), Анатолий Сергеевич поступает в аспирантуру Института русской литературы (Пушкинский дом) АН СССР в Ленинграде, предварительно списавшись с Д. С. Лихачевым и получив от него приглашение. Однако руководителем его кандидатской диссертации становится В. И. Малышев, основатель и первый руководитель Древлехранилища Пушкинского дома. За два года А. С. Демин пишет и защищает работу по древнерусской эпистолярной культуре (письмовники), но сотрудником ИРЛИ стать ему было не суждено. После окончания аспирантуры, благодаря протекции Д. С. Лихачева, его принимают на работу в Русский музей. Затем он работал, то одновременно, то попеременно, и в Библиотеке Академии наук, и Государственной публичной библиотеке им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, в отделе редких книг, и даже в Центральной военно-морской библиотеке, при этом не оставляя занятий древнерусской литературой и регулярно посещая заседания Отдела древнерусской литературы в Пушкинском доме. Из ленинградских древников А. С. Демин единственный, кто участвует в организованной В. Д. Кузьминой конференции, посвященной ранней русской драматургии, а затем и коллективном труде на ту же тему. Сразу после скоростной кончины В. Д. Кузьминой в 1969 г., Анатолий Сергеевич, опять же по рекомендации Д. С. Лихачева, переезжает в Москву и становится младшим научным сотрудником ИМЛИ АН СССР. Он активно включается в работу по составлению многотомного коллективного труда «Ранняя русская драматургия (XVII — первая

половина XVIII в.)», начатого еще В. Д. Кузьминой. Уже в ИМЛИ А. С. Демин защищает докторскую диссертацию на тему «Новые художественные представления о мире, природе, человеке в русской литературе второй половины XVII—XVIII в.» (1977).

В 1986 г. А. С. Деминым был организован постоянно действующий общемосковский научно-методологический семинар исследователей Древней Руси, преобразованный в 1991 г. в Общество исследователей Древней Руси (ОИДР), объединяющее около 300 русистов-медиевистов разных специальностей. За время его существования было проведено более 800 научных заседаний, посвященных проблемам литературы, истории, языка, фольклора, искусства, философии, природы Древней Руси. Кроме того периодически устраивались презентации новых книг и вечера памяти покойных ученых.

В 1992 г. сектор древнерусской литературы по мере расширения тематики и проблематики исследований был преобразован в Отдел древнеславянских литератур.

Основные научные направления работы Отдела эволюционировали: вначале преобладало текстологическое направление изучения памятников, которое плавно перешло в обширные источниковедческие исследования. Последние, в свою очередь, расширились в создание трудов по герменевтике, по тематической истории древнерусской литературы, поэтике и истории древнерусского литературного творчества.

Начиная с 1955 г. специалистами по древнерусской литературе ИМЛИ РАН было подготовлено и опубликовано около 100 трудов. Первым исследованием группы по древнерусской литературе, осуществленным в ИМЛИ, стала книга «Старинная русская повесть», вышедшая из печати в 1941 г. Отвечая потребностям своего времени, ученые Отдела выпустили также следующие тематические сборники:

— «Древнерусская литература и ее связи с Новым временем» (1967);

— «Русская литература на рубеже двух эпох (XVII — нач. XVIII в.)» (1971);

— «Новые черты в русской литературе и искусстве (XVII — нач. XVIII в.)» (1976);

— «Куликовская битва в литературе и искусстве» (1980);

— «“Слово о полку Игореве”: Комплексные исследования» (1988);

— «Развитие барокко и зарождение классицизма в XVII — нач. XVIII в.» (1989);

- «Древнерусская литература: изображение общества» (1991);
- «Древнерусская литература: Изображение природы и человека» (1995);
- «Древнерусская литература: В помощь преподавателям, старшеклассникам и абитуриентам» (2000);
- «Мир житий» (2002);
- «Древнерусская героика и символика в современной российской литературе и науке» (2010);
- «Библейские сюжеты в древнерусской литературе» (2014) и др.

Параллельно тематическим сборникам Отдел выпустил или продолжает работать над сериями трудов:

- «Исследования и материалы по древнерусской литературе» (5 кн., 1961—1980);
- «Ранняя русская драматургия (XVII — первая половина XVIII в.)» (в 5 т., 1972—1976);
- «Русская старопечатная литература (XVI — первая четверть XVIII в.)» (в 4 т., 1978—1982);
- «Герменевтика древнерусской литературы» (вышло 17 кн. в 1989—2015 гг.);
- «Древнерусская литература: Восприятие Запада в XI—XIV вв.» (1996);
- «Древнерусская литература: Тема Запада в XIII—XV вв. и повествовательное творчество» (2002);
- Вестник общества исследователей Древней Руси (вышло 3 кн. в 2002—2008 гг.).

Обобщающим исследовательским трудом можно назвать книгу «История древнерусской литературы: Аналитическое пособие». Ее Отдел выпустил совместно с учеными-филологами Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова в 2008 году.

Крупнейшие конференции, проведенные Отделом, были посвящены:

- 800-летию «Слова о полку Игореве» (1985);
- тысячелетию крещения Руси (1988);
- проблемам «Древняя Русь и Запад» (1996);
- «“Древники” в поисках новых научных идей» (1998);
- «Мир житий» (2001);
- 1150-летию российской государственности (2012);
- «О художественности древнерусской литературы» (к 80-летию А. С. Демина (2015)).

Отделом также проводятся регулярные ежегодные научно-практические конференции «Древнерусская литература как литература» на базе Литературного института им. А. М. Горько-

го, Московского государственного открытого педагогического университета им. М. А. Шолохова (2006—2007) и «Древнерусская литература и телевидение» на базе Высшей школы телевидения МГУ им. М. В. Ломоносова (2009—2010).

Сотрудники Отдела преподают в различных вузах столицы (Литературный институт им. А. М. Горького, Московский государственный открытый педагогический университет им. М. А. Шолохова, Московский государственный педагогический университет, Московская православная духовная академия, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Российский государственный гуманитарный университет, Московский архитектурный институт, Государственная академия славянской культуры и др.), а также сотрудничают с некоторыми зарубежными научными центрами (например, Упсальский университет, Университет г. Колдинга в Дании, Институт русистики Варшавского университета и др.).

Сотрудниками Отдела в разное время его существования были: М. А. Айвазян, О. М. Анисимова, В. К. Былинин, О. В. Гладкова, В. П. Гребенюк, О. А. Державина, А. С. Елеонская, В. В. Калугин, Л. Н. Коробейникова, М. А. Коротченко, А. А. Косоруков, Ю. А. Лабынцев, М. Ф. Мурьянов, Е. А. Осокина, Е. Б. Рогачевская, Л. И. Сазонова, А. Н. Ужанков, Л. А. Черная, Л. И. Щеголева.

В настоящее время в Отделе, помимо А. С. Демина, трудятся А. Ю. Большакова, Ю. Б. Борев, Ф. С. Капица, В. М. Кириллин, М. Ю. Люстров, Д. С. Менделеева, М. В. Первушин, О. А. Туфанова.

А. Ю. Никифорова

САКРАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО ГИМНОГРАФИИ

Аннотация: в статье предпринята попытка на основании византийской литургической поэзии проанализировать моделирование сакрального пространства в гимнографических текстах в общем русле создания образа-парадигмы небесного Иерусалима, универсального концепта христианской культуры.

Ключевые слова: гимнография, хронотоп, небесный Иерусалим

Abstract: in this article it is described the attempt to analyze the modeling of the sacred space in the hymnographic texts in the general direction of creation an image-paradigm of the heavenly Jerusalem, the universal concept of Christian culture based on the Byzantine liturgical poetry.

Key-words: hymnography, chronotope, the heavenly Jerusalem

Понимание сакрального пространства гимнографического текста — общий вопрос для исследователей как византийской, так и древнерусской литературы¹. Почему гимнографический текст, повествующий о реальных событиях истории (о жизни Христа, Богоматери, святых, о стихийных бедствиях, освящении храмов и т. д.), лежит вне реальной пространственно-временной системы координат — реальное время и пространство «выключены»². Какое «времяпространство», или «хронотоп», действует в тексте³? На основании гимнографии из рукописных и печатных литургиче-

¹ Бахтин М. М. *Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Он же. Вопросы литературы и эстетики.* М., 1975. С. 234—407; Лихачев Д. С. *Поэтика древнерусской литературы.* М., 1979. С. 335—351 (гл. «Поэтика художественного пространства»); Топоров В. Н. *Пространство и текст // Текст: семантика и структура.* М., 1983. С. 227—284; Лотман Ю. М. *Символические пространства // Семиосфера.* СПб., 2000. С. 297—303.

² Бахтин М. М. *Формы времени и хронотопа в романе.* С. 306.

³ Термин «времяпространство» (от греч. χρόνος — «время» и τόπος — «место, пространство») введен в теорию литературы М. М. Бахтиным, означает «существенную взаимосвязь временных и пространственных отношений, художественно освоенных в литературе... определяет жанр, образы, сюжет произведения». См.: Бахтин М. М. *Формы времени и хронотопа в романе.* С. 234—407, ос. 234.

ских книг (Тропология, Службника, Минеи, Октоиха и Триоди)¹ я покажу, что за пространство моделировал средневековый поэт и воспринимал молящийся.

Гимнография как поэзия функциональная предназначалась для звучания в храме (в отличие от религиозной поэзии в широком смысле)², а он воспринимался как «икона царства Божия»³, «земное небо, в котором живет и обращается небесный Бог»⁴. Уже в IV в. историк Евсевий Кесарийский († 340) связал идею византийского храма с небесным Иерусалимом, сказав о постройке церкви Воскресения: «на месте спасительного страдания воздвигнут новый Иерусалим... может быть, тот самый храм, который пророческое слово называет новым и юным Иерусалимом»⁵. Представление о небесном Иерусалиме восходит к словам из Священного Писания: пророков⁶, послания апостола Павла («Вы приступили к горе Сиону, ко граду Бога живого, к небесному Иерусалиму»⁷), Откровения («И я, Иоанн, увидел святой город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба... и услышал я громкий голос с неба, говорящий: се, скиния Бога с человеками»⁸).

Восприятие храма как нового Иерусалима обусловлено совершаемой в нем Богом, ангелами, людьми и святыми космической литургией⁹, Евхаристией, которая есть реальное переживание вечности. На литургии преждеосвященных Даров поется: «...верую и любовью приступим, да причастницы жизни вечныя

¹ Минея служебная. М., 1996—1997. Т. 1—12; Службник. Киев, 2012; Триодь Постная. М., 1992. Ч. 1—2; Триодь Цветная. М., 1992.

² Я имею в виду целенаправленное формирование гимнографического корпуса в VII—VIII вв. в Палестине, в IX в. в Константинополе. Две вспышки поэтической активности в VII—VIII вв. (Андрей, Герман, Иоанн, Косма) и в IX в. (Иосиф, Феофан, Георгий) были своего рода духовным ответом монашества на глобальные общественные катаклизмы (захват Иерусалима персами и арабское завоевание; иконоборчество).

³ *Зизиулас Иоанн, митр.* Церковь и Евхаристия. М., 2009. С. 203.

⁴ *Герман Константинопольский, св.* Сказание о Церкви и рассмотрение таинств. М., 1995. С. 43.

⁵ Жизнеописание Константина, III, 25. См.: *Евсевий Памфил.* Сочинения. Т. 2. СПб., 1849. С. 194.

⁶ Книги пророков Иезикииля и Исаии: «Восстань, светись, [Иерусалим], ибо пришел свет твой, и слава Господня возшла над тобою» (Ис. 60: 1).

⁷ Евр. 12: 22—24.

⁸ Откр. 21: 2—3.

⁹ *Тафт Р. Ф.* Византийский церковный обряд. СПб., 2000. С. 46.

будем»¹. В Евхаристии преодолевается время², и «Церковь переживает и реализует свою эсхатологическую сущность, перестает быть тем, чем есть, и становится тем, чем она будет»³.

Историки искусства считают, что образ царства Божия, небесного Иерусалима, где «несть болезнь, ни печаль, ни воздыхание, но жизнь бесконечная»⁴, — один из центральных образов-парадигм сакрального пространства в христианской традиции⁵. Формировавшийся при помощи разных выразительных средств («видимых архитектурных форм и изображений», «регулярно меняющихся литургических тканей и драгоценной утвари, световых эффектов и запахов, обрядовых жестов и молитвословий», распевов, богослужебных действий и их символических интерпретаций⁶), он служил «средством коммуникации между творцами сакральных пространств и их зрителями»⁷, т. е. вос-

¹ Цит. по печатной Триоди Постной.

² «Явления и осуществления в нем события прошлого, в его надвременной, вечной реальности и действенности». См.: *Шмеман Александр, прот.* Введение в литургическое богословие. М., 1996. С. 52.

³ *Зизиюлас Иоанн, митр.* Церковь и Евхаристия. М., 2009. С. 186.

⁴ Из заупокойного песнопения «Со святыми упокой». Цит. по печатному Требнику.

⁵ Небесный Иерусалим трактуется как символический образ, место вечной литургии праведников. По мнению А. М. Лидова, «в широком смысле все христианское искусство может быть рассмотрено как образ небесного Иерусалима, ибо каждый храм со всем своим убранством есть зримое воплощение “царства небесного на земле”». См.: *La Gerusalemme celeste / A cura di M. L. Gatti Perer.* Milano, 1983; *Образ Небесного Иерусалима в восточнохристианской иконографии // Иерусалим в русской культуре / Ред.-сост. А. Баталов, А. Лидов.* М., 1991. С. 15—33; *Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре.* М., 2009. С. 361.

⁶ Толкования Максима Исповедника († 660), Германа Константинопольского († до 741), Николая Кавасилы († после 1397), Симеона Фессалонийского († 1429). См.: *Bornert R.* Les commentaires byzantins de la Divine liturgie du VII-e au XV-e siècle. Paris, 1966; *Taft R. F.* Historicism revisited // *Taft R. F.* Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding. Second revised and enlarged edition. Rome, 1997. P. 31—50; *Taftm P. B.* Византийский церковный обряд. СПб., 2000. С. 44—48, 58—61, 81—86.

⁷ *Лидов А. М.* Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования // *Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов.* М., 2006. С. 9; *Пространственные иконы. Текстуальное и перформативное. Материалы международного симпозиума / Ред.-сост. А. М. Лидов.* М., 2009.

созданный священнослужителем / художником / поэтом образ был узнаваем зрителем / молящимся. В подходе гимнографа к моделированию этого образа можно выделить следующие особенности.

1. Индифферентность к реальному времени и пространству

Византийский гимнограф¹, как и иконописец, показывает преображенную реальность², не процесс, а результат жизни святого, поэтому и в иконе, и в тексте отсутствует развитие сюжета. Игнорируя исторические реалии, гимнограф концентрируется на духовном смысле, выделяет из биографии святого то, что повлияло на его спасение и возможность наследования вечной жизни: «Мещуще одеяния вся, входяще без трепета в езеро, друг ко другу глаголаху святии мученицы³: за рай, егоже погубихом, риз тленных днесь не пощадим: змия ради иногда тлетворнаго облачени бывше, совлечемся ныне за всех воскресение...»⁴. Не имеет значения, где территориально и в каком столетии жили и пострадали мученики, но важно то, что, совлекая свои «тленные ризы», они совлекали с себя «ветхого человека», то есть свое греховное естество, и облекались в ризу нетления, то есть в жизнь вечную: «...ветхаго убо человека совлекостеся, со привременною одеждою, в одежду же нетления облекостеся...»⁵

¹ *Пентковский А.* Гимнография византийская // Православная энциклопедия. Т. 11. М., 2006. С. 491—495; *Никифорова А. Ю.* Из истории Минеи в Византии: Гимнографические памятники VIII—XII вв. из соборания монастыря святой Екатерины на Синае. М., 2012. С. 192—194.

² *Успенский Л. А.* Богословие иконы православной Церкви. Издательство Западно-Европейского экзархата, Московский патриархат, 1989. С. 119—161.

³ Сорок севастиийских мучеников — воины, принявшие мученическую смерть за Христа в Севастии (совр. Турция) в 320 г. при Ликинии. Их память отмечается 9/22 марта.

⁴ Из стихир сорока севастиийским мученикам на «Господи, воззвах», печатная Минея.

⁵ Из тропаря первой песни канона севастиийским мученикам, Иоанн Дамаскин, печатная Минея. «Облечение во Христа» (Галат. 3: 27) — один из устойчивых образов в поэзии Иоанна Дамаскина. Его же встречаем в каноне на отдание Богоявления и святым отцам, убиенным на Синае и в Раифе в Тропологии *Sin. gr. МГ 56+5* (IX в., рубрика 17, тропарь четвертой песни канона): «Ветхаго человека совлекостеся, о богоноснии,

Содержание гимнов иконично и достаточно условно: читая литургические тексты, трудно понять, идет ли речь о раннехристианском святом или о подвижнике времен заката Византии. В уникальном для истории византийской гимнографии источнике, греческом Тропологии, созданном в соответствии с традицией храма Воскресения в Иерусалиме (*Sin. gr. МГ 56+5, IX в.*¹), помещена редкая служба на освящение монастыря Хозивской Богородицы (16 января, рубрика 19), и читатель с нетерпением ожидает отыскать в ней какие-то подробности этого исторического события. Для гимнографа же первостепенно не то, кем, когда, где и почему был основан храм, но важен факт, что отныне там, как и в каждом христианском храме, в отличие от ветхозаветного храма Соломона, будет приноситься «жертва бескровная», совершаться Евхаристия: «Древле убо обновляя храм, Соломон безсловесных животных жертвы и всеожжения принес, Господи. Егда же благоволил еси, Спасе, образом убо упраздниться, познаться же истине, бескровныя жертвы роди человечестии приносят славе Твоей...»². Эта же стихира помещена в службе освящения храма Воскресения в Иерусалиме³, что еще раз демонстрирует высокую степень условности литургической поэзии и давления сакрального осмысления события над реально-историческим. Поэтому и для святых, живших в разное время, в разных уголках византийской империи, тоже зачастую использовали одни и те же тексты⁴. Иногда их называли «общими» и подразделяли на группы соответственно чинам святости (апостолам, святителям, преподобным и т. д.)⁵:

в Христа облекостеся, в Него же крестистеся, Его же страсти кровию уподобилися от варваров убиваемии» (греч. Ἀπεδύσασθε τὸν παλαιὸν μὲν ἄνθρωπον, ὃ θεοφόροι, ἐνεδύσασθε Χριστὸν δὲ εἰς αὐτὸν βαπτισθέντες οὐ καὶ τὸ πάθος δι' αἵματος μιμήσθε ὑπὸ βαρβάρων ἀναιρούμενοι).

¹ Никифорова А. Ю. Из истории Минеи в Византии. С. 17–93; Chronz T., Nikiforova A. Beobachtungen zum aeltesten Tropologion-Codex Sinaiticus graecus 56+5 // Σύναξις καθολικῆ. Beitrage xa Gottesdienst und Geschichte der funf altkirchlichen Patriarchate fuer Heinzgerd Brakmann zum 70. Geburtstag (orientalia — patristica — oecumenica 6). Bonn, 2014. P. 147–175 (далее — Chronz T., Nikiforova A. Beobachtungen zum aeltesten Tropologion).

² Из стихир на «Господи, воззвах», Тропологий *Sin. gr. МГ 56+5, IX в.*

³ Стихира на «Хвалите», 13/26 сентября, печатная Минея.

⁴ Никифорова А. Ю. «Общие» тексты святым в византийской гимнографии // Гимнология. Т. 7. М.: МГК им. П. И. Чайковского (в печати).

⁵ Так, в древнейшей редакции Тропология (Папирусно-пергаменная рукопись Н–2123 Института рукописей Тбилиси АН СССР, 2-я пол. IX в.) содержится большое число общих гимнов и действует система

«Якоже свет жизни возсияша святители Твои и мир просветиша православия верою, Христе Боже наш»¹, «Мученики, чело-веколюбче, креста Твоего непобедимую препоясал еси силою, Господи, слава Тебе», «Привременная житейская оставльше наследие приясте славы Божия, святии мученицы»². Иногда указания «общее песнопение» не значилось, но использовалось именно «общее» песнопение. Так, в службе святому Арсению Великому (7 мая) выписана стихира «на раку с мощами» (греч. εἰς τὴν θήκη), песнопение-маркер кодекса, предположительно связанного с монастырем Dayr Arsaniyus, где почивали мощи преподобного, в Турахе, недалеко от Каира³. Ту же самую стихирю полагалось петь на раку с мощами другого святого, прп. Саввы Освященного (эти мощи находились в лавре святого Саввы в Палестине): «Радуйся, постнических воистинну подвигов благовонный сосуде, крест бо на рамо взем, и владыце Христу себе, всеблаженне, возложив ... Тем всесвятую твою окруживше раку, всехвальне Арсение / Савво, божественнаго челоуколюбия просим получитьи твоими молитвами...»⁴

Некоторые из «общих» песнопений прошли свой путь от древнепалестинских времен до наших дней. Песнопение преподобным «Преподобне отче, не дал еси сна очима твоима, ни веждама твоима дремания, дондеже душу и тело от страстей свободил еси, и себе уготовал еси Духа жилище...»⁵ известно уже из

перекрестных отсылок, напр. ап. Иакову и ев. Иоанну (28 декабря) предписано петь «тропарь и канон — апостолов», свт. Василию (1 января) — «всем святителям», отцам (28 января) — «стихиры на Хвалите найдете 1 января», мч. Феодору — «все из последования всем святым» и т. д.

¹ Из общей службы святителям, 1 января, из Древнейшего Иадгари. Цит. по: *Кекелидзе К. С.* Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение. Тифлис, 1907. С. 353.

² Мученику Филофею, стихиры на «Господи, возвах», в седьмой день после Богоявления, рубрика 16, Тропологий, *Sin. gr. MG 56+5*, IX в. Греч. Τὰ πρόσκαιρα τοῦ βίου καταλείποντες ἀνεδείχθητε κληρονομίαν Θεοῦ τῆς δόξης, ἅγιοι μάρτυρες.

³ *Chronz T., Nikiforova A.* Beobachtungen zum aeltesten Tropologion. P. 147—175.

⁴ Тропологий, *Sin. gr. MG 56+5*, IX в., рубрика 55 / стихира на стиховне, вечерня, 5/19 декабря, печатная Миняя.

⁵ Греч. Ὅσιε Πάτερ, οὐκ ἔδωκας ὕπνον σοῖς ὀφθαλμοῖς, οὐδὲ τοῖς βλεφάροις σου νυσταγμόν, ἕως σου τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα, τῶν παθῶν ἠλευθέρωσας, καὶ σεαυτὸν ἠτοίμασας, τοῦ Πνεύματος καταγώγιον... (цит. по печатной греческой Минее).

Лекционария *РНБ. Греч. 44* (IX в.) и Тропология *Sin. gr. МГ 56+5* (IX в., где помещено на память прп. Антония, 17 января, рубрика 20). В современном славянском богослужении встречается в службах мученикам, пострадавшим в годы гонений в XX столетии, например преподобномученику Геннадию (Ребезе).

Безразличие к историческим реалиям привело к распространению «художественного» метода кальки при составлении новых гимнографических текстов: одно песнопение писали по подобию другого, фактически повторяя модель, тем более что в древности гимнографический корпус был весьма скудным. Так, песнопение на память архангела Михаила в Тропологии *Sin. gr. МГ56+5* (IX в.) воспроизводит архаичный воскресный моностроф¹:

Воскресная стихира	На память архангела (6 июня)
Древнепалестинский источник	Τροπολόγιον. <i>Sin. gr. МГ 56+5</i> (IX в.)
	70. 3 Εἰς τὸν στίχον. Ἦχ. πλ. β'. Πρὸς· Τὴν ἀνάστασίν σου, Χριστέ
Τὴν ἀνάστασιν Σοῦ, Χριστέ Σωτήρ,	Σοῦ τὴν βασιλείαν, Χριστέ Σωτήρ,
Ἄγγελοι ὑμνοῦσιν ἐν Οὐρανοῖς	Ἄγγελοι ὑμνοῦσιν ἐν Οὐρανοῖς
καὶ ἡμᾶς τοὺς ἐπὶ γῆς	Καὶ ἡμᾶς τοὺς ἐπὶ γῆς
καταξίωσον ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ σὲ δοξάζειν.	καταξίωσον ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ σὲ δοξάζειν.
	Тропологий, <i>Sin. Gr. МГ 56+5</i> (IX в.)
	70. 3 На стиховне. Гл. пл. 2. На: Воскресение Твое, Христе
Воскресение Твое, Христе Спасе, Ангели поют на небесех И нас на земли сподоби чистым сердцем Тебе славити.	Царствие Твое, Христе Спасе, Ангели поют на небесех И нас на земли сподоби чистым сердцем Тебе славити.

¹ «Церковные песнопения и стихиры Рождества и Крещения, воплощения Христова, явления Его во плоти, повторяют песнопения Пасхи, Христовой смерти и Воскресения. Рождение и Крещение Иисуса Христа тесно связаны с Его смертью и Воскресением». См.: *Фома Хонко, прот.* Зимняя Пасха. М., 2005. С. 7.

А стихира предпразднству Богоявления — стихиру на Антипасху¹:

Τροπολόγιον. Sin. gr. ΜΓ 56+5 (IX в.)	Τροπολόγιον. Sin. gr. ΜΓ 56+5 (IX в.)
41. Κανὼν τῆς Νέας Κυριακῆς	9. Ἡ παραμονὴ τῶν ἀγίων Θεοφανείων
41.1 Εἰς τὸ Κύριε ἐκέκραξα. Ἦχ. α' Τὰς ἐσπερινὰς ἡμῶν εὐχὰς πρόσδεξαι, ἄγιε Κύριε, καὶ παράσχου ἡμῖν ἄφεσιν ἀμαρτιῶν, ὅτι μόνος εἶ ὁ δείξας ἐν κόσμῳ τὴν Ἀνάστασιν.	9.1 Εἰς τὸ Κύριε ἐκέκραξα. Ἦχ. α' <Τὰς ἐσπερι>νὰς ἡμῶν εὐχὰς <πρόσδεξ>αι, ἄγιε Κύριε, καὶ πα<ρά>σχου ἡ>μῖν ἄφεσιν ἀμαρ<τιῶν>, ὅτι μόνος εἶ ὁ δεί<ξας ἐν κόσμῳ> τὴν Ἐπιφάνειαν.
Тропологий, Sin. gr. ΜΓ 56+5 (IX в.)	Тропологий, Sin. gr. ΜΓ 56+5 (IX в.)
41. Последование в Новую Неделю	9. Навечерие святого Богоявления
41.1 На «Господи, воззвах». Гл. 1	9.1 На «Господи, воззвах». Гл. 1
Вечерняя наша молитвы Прими, святой Господи, и подаждь нам оставление грехов, яко един еси Явлей в мире Воскресение.	Вечерняя наша молитвы прими, святой Господи, И подаждь нам оставление грехов, яко един еси явлей в мире Богоявление.

Метод кальки, продуктивный способ создания новых текстов в ранней гимнографии, был воспринят авторами IX в. и применен в русле общего процесса унификации, вызванного к жизни осуществлением в те годы масштабного столичного проекта по созданию корпуса гимнографических книг. В IX в., когда особые службы были написаны для каждого святого, сохранилась традиция петь разным святым одни и те же стихиры, изменяя в них имена. Так, стихиру из цикла на

¹ Более подробно см.: *Никифорова А. Ю.* Подобен в византийской гимнографии. Этапы развития // *Przegląd Wschodnioeuropejski (East European Review)*. No 5/1. Olsztyn 2014. P.185–197.

«Господи, воззвах» — «Яко святитель богоприятен» (греч. Ὡς ἱεράρχης θεόληπτος) переписчик древнейшей известной повседневной Минеи *Sinait. Gr. 607* (IX—X вв.)¹ поместил и в службы священномученику Ипатию Гангрскому (30 марта), преподобному Василию, епископу Парийскому (15 апреля), преподобному Акакию Мелитинскому (17 апреля):

Стихира прп. Акакию	Стихира прп. Василию Парийскому
<p>Яко святитель богоприятен, разумныя сени зриши незаходимая, и премирная видети сподобил- ся еси, одеян в преподобие, правдою обложен и благоле- пием, и красоту мысленных лицем к лицу зриши, блаженне.</p>	<p>Яко святитель богоприятен мысленнаго селения назираеши незаходимая, и премирная зрети сподобился еси, одеян в преподобие, правдою обложен, и благолепия красоту разум- ных лицем к лицу зриши, пребогате².</p>

В *Sin. gr. 607* (IX—X вв.) полностью совпадали группы стихир на «Господи, воззвах» преподобному Титу Чудотворцу (2 апреля) и преподобному Георгию Митилинскому (7 апреля): «Вся возложивши» (греч. Ὅλον ἀνακειμένος), «Благодать Духа» (греч. Χάρις ἢ τοῦ Πνεύματος) и «Радуюся будущих благ» (греч. Χαίρω τῶν μελλόντων ἀγαθῶν). А стихиры на положение Ризы Богородицы во Влахернах (2 июля) и положение Пояса Богородицы в Халкопратии (31 августа) в рукописных и печатных Минеях — почти что идентичны: «Рака, содержащая, Богородице, Пояс Твой / Ризу Твою, Пречистая, кивот освящения рабом Твоим, и священное граждение, и слава, и похвала, и исцелений источник всегда познавается / на всяк день познавается: идеже днесь священно собравшеса, воспеваем многая Твоя величия и чудес пучину»³.

¹ Никифорова А. Ю. «Рождение Минеи» // Вестник ПСТГУ. Филология. Вып. 4 (22). М., 2010. С. 103—123.

² Цит. по печатной Минее.

³ Подробнее см.: Никифорова А. Ю. Из истории Минеи в Византии. С. 122—129.

2. Наделение пространства символическими и религиозно-моральными значениями

Сакральное пространство гимнов разделено на три зоны: подземную, земную и небесную¹. Все эти три зоны вовлечены в события жизни Церкви: «Ныне вся исполнишася света, небо же и земля и преисподняя: да празднует убо вся тварь востание Христово, в немже утверждается»². Каждая из зон имеет свое символическое значение. Преисподняя — это, с одной стороны, место мучений («Плачу и рыдаю, егда в чувство прииму огонь вечный, тьму кромешную, и тартар, лютый червь, скрежет же паки зубный и непрестанный...»³), а с другой — пространство, где усопшие праведники ожидают своего освобождения и воскресения («Снизшел еси в преисподняя земли, и сокрушил еси верей вечныя, содержащая связанная, Христе...»⁴). «Земля» (ей близки семантически «зима», «мгла», «ночь») — место греха, а небо — место света и вечной жизни (// «весна», «свет», «солнце», «утро»): «Воскресения день, просветимся людие, Пасха Господня, Пасха: от смерти бо к жизни, и от земли к небеси, Христос Бог нас приведе, победную поющая»⁵, «Радуйся, умная ластовице, яже от зимы возлетевшая и бури прелестныя, к весне, и на пажитех Христа благоуханных, мученице, упокоенная»⁶. Ось жизни святого — это вертикаль, выстроенная между землей и небом. По словам Ю. М. Лотмана, здесь

категория земной жизни... противостоит жизни небесной. Поэтому земля... входит в оппозицию

¹ Ср.: «Вертикальная ось пространства наиболее четко высвечивает иерархическую структуру объектов — покойники, души предков, демоны, злые божества (включая самого повелителя нижнего мира), хтонические животные — внизу; люди, животные — посередине; птицы, ангелы, высшие божества (включая главного Бога), мифологизированные светила — вверху». См.: *Топоров В. Н.* Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 256.

² Тропарь третьей песни пасхального канона Иоанна Дамаскина, печатная Триодь Цветная.

³ Стихира на «Господи, воззвах», Неделя мясопустная, печатная Триодь Постная.

⁴ Ирмос шестой песни пасхального канона, Иоанн Дамаскин, печатная Триодь Цветная.

⁵ Ирмос первой песни пасхального канона, Иоанн Дамаскин, печатная Триодь Цветная.

⁶ Из стихиры на «Господи, воззвах», служба прпмц. Евдокии, по *Sin. Gr. 607*, IX—X вв.

«земля/небо» и... получает не свойственное современным географическим понятиям религиозно-моральное значение. Эти... представления переносятся на географические понятия вообще: те или иные земли воспринимаются как земли праведные или грешные.

Так в литургических текстах появляются пространственные оппозиции «Иерусалим» и «Сион» (земли праведные) / «Вавилон» и «Египет» (земли грешные). Для гимнографа Вавилон и Египет — это символы зла и греха. Греховность Вавилона обусловлена пленением иудеев и тем, что там находился центр идолослужения и порока¹: «Люди Христовы упасше преподобне, египетския лести отбегше, Вавилона страстного избегли есте, Сиона вышшняго обретши жилище во вся веки»². В Египте евреи около 200 лет страдали от рабства³: «Поразивый Египта, и фараона мучителя погрузивый в мори, люди спасл еси из работы моисейски поющыя песнь победную: яко прославися»⁴. Иерусалим⁵ и Сион, напротив, символизируют царство небесное. О связи образа Иерусалима с вечным небесным царством уже было сказано в начале статьи:

Грядый Господь к вольной страсти, апостолом глаголаше на пути: се восходим во Иерусалим, и предастся Сын Человеческий, якоже есть писано о Нем⁶. Приидите убо и мы, очищенными смысмы, сшествуем Ему: и сраспнемся, и умертвим Его ради житейским сластем, да и оживем с Ним, и услышим вопиюща Его: не ктому в земной Иерусалим за еже страдати: но восхожду ко Отцу Моему, и Отцу вашему: и Богу Моему, и Богу ва-

¹ 4 Цар. 24: 11—16, 25, 1—30; Откр. 17,1—6. См.: *Кравецкий А. Г.* Опыт словаря литургических символов // *Славяноведение*. № 3. М., 1995. С. 104.

² Тропарь восьмой песни канона святителям, печатная Миняя Общая.

³ «Египтяне с жестокостью принуждали сынов Израилевых к работам и делали жизнь их горькою от тяжелой работы над глиною и кирпичами и от всякой работы полевой» (Исх. 1:13,14). Исход из Египта рассматривался как избавление от служения злу и греху.

⁴ Тропарь первой песни канона, четвертая Неделя по Пасхе, печатная Триодь Цветная. См.: *Кравецкий А. Г.* Опыт словаря литургических символов // *Славяноведение*. № 2. М., 1996. С. 102.

⁵ «Имя священного города стало символом обетования, а земной Иерусалим — иконой небесного града, горнего Иерусалима». См.: *Иерусалим в русской культуре* / Сост. А. Л. Баталов, А. М. Лидов. М., 1994. С. 3.

⁶ Лк. 13: 33—35.

шему, и созовышу вас в горний Иерусалим, в Царство Небесное¹.

Образ Сиона получил свое сакральное значение по имени холма в Иерусалиме и бывших на нем эсхатологических событий (в Сионской горнице произошла Тайная вечеря и схождение Святого Духа на апостолов²): «Люди твоя упас, иерарше, египетскую прелесть отразил еси, и Вавилона страстей убежав, Сион горный обрел еси жилище во вся веки»³.

3. Время как чистая одновременность всего

«Ведущим началом в хронотопе», по мнению М. М. Бахтина, «является время»⁴, в византийской гимнографии время сакральное⁵. Его логика — «чистая одновременность всего (или “существование всего в вечности”»)⁶. Способы выражения / создания сакрального времени — это цикличность, разрушающая линейность, и актуализация давно минувших событий.

3.1. Актуализация событий. Гимнограф употребляет наречия «днесь», «ныне», «се» и глаголы в настоящем времени для описания событий, произошедших давно в прошлом, например: «Прииде Спас днесь во град Иерусалим», «Днесь в храм приводится Всенепорочная Дева», «Ныне силы небесныя с нами невидимо служат», «Днесь висит на древе, Иже на водах землю повесивый», «Днесь Владыка твари предстоит Пилату», «Ныне отпускаеши раба Твоего, Владыка», «Константин днесь с материю Еленю крест являют», «Днесь вод освящается естество, и разделяется Иордан» и др.

3.2. Цикличность. Он использует повторы текстов и рефрены, например «Грядый Господь к вольной страсти», «Долготерпеливе, слава Тебе» и др., что создает ощущение цикличности.

¹ Стихира на «Господи, воззвах», вечерня В. понедельника, печатная Триодь Постная.

² Деян. 1: 13; 2: 1—13.

³ Тропарь восьмой песни канона патриарху Иоанну Постнику, Герман, 2/15 сентября, печатная Минея.

⁴ Бахтин М. М. *Формы времени и хронотопа* в романе. С. 235.

⁵ «Время и естество обновляются» в литургических текстах. См.: Минея, положение честного пояса Богородицы, 31 августа, тропарь.

⁶ Бахтин М. М. *Формы времени и хронотопа* в романе. С. 308.

Просветивый мир Твой, милостиве, избавивый явлением Твоим от прегрешений, Господи, слава Тебе.

Бог воплощенный Ты явился еси, веселия вселенную исполнивший: Господи, слава Тебе.

Яко человек предстал еси Предтечи, на объятиих же Отца яко Бог сый, Господи, слава Тебе¹ и т. д.

Вообще цикличность — неотъемлемая часть византийского литургического сознания: в богослужении существует разработанная система повторяющихся воспоминаний о событиях из жизни Христа, Богородицы, святых. «Литургическое поминовение составляет сложный комплекс, который распадается на три различных цикла: седмичный, годичный подвижный и годичный неподвижный»², т. е. кого-то из святых поминают ежегодно (репертуар Минеи и Триоди), кого-то еженедельно (ангелов, Иоанна Предтечу, крест, апостолов, святителя Николая), а кого-то и ежедневно³. Это создает ощущение неизменного присутствия святых в храмовом пространстве. Изображенные на стенах храма⁴ и иконах, они «несут человеку откровение грядущего преображенного мира... приобщают к нему»⁵.

4. Включение молящегося в сакральное времяпространство текста

Стоящий в храме тоже пребывает посреди этих святых: «Принципиальной чертой византийской иеротопии является

¹ Тропологий, *Sin. gr. MG 56+5*, IX в., служба по празднеству Богоявления и мученику Филофею, рубрика 16, стихиры на «Господи, воззвах».

² *Тафт Р. Ф.* Почитание святых в византийской литургической традиции // *Тафт Р. Ф.* Статьи. Т. I. Омск, 2010. С. 367—392. 369—373.

³ Так, на каждой литургии поминаются Христос, Богородица, Иоанн Креститель, пророки Моисей, Аарон, Илия и другие пророки, три отрока, апостолы Петр, Павел и другие апостолы, святители Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Николай Мирликийский и другие святители, архидиакон Стефан, святые великие мученики Димитрий, Георгий, Феодор Тирон и другие мученики, мученицы Фекла, Варвара, Екатерина и другие мученицы, преподобные Антоний, Евфимий, Савва и другие преподобные, чудотворцы, праведные... (см. чин проскомидии в печатном Служебнике).

⁴ *Демус О.* Мозаики византийских храмов. М., 2001. С. 49—54.

⁵ *Успенский Л. А.* Богословие иконы православной Церкви. Издательство Западно-Европейского экзархата, Московский патриархат, 1989. С. 157.

включение “зрителя” в качестве неотъемлемой составляющей пространственного образа, в котором он становится полноправным действующим лицом, наряду с изображениями, светом, запахом, звуком¹. Гимнограф использует прямую речь и диалоги², а также повествования от первого лица, что создает эффект вовлечения присутствующего в храме в действие прошлого, переживаемое ныне. Молящийся в храме — непосредственный участник происходящего: «Вчера спогребохся Тебе, Христе, совостаю днесь воскресшу Тебе; распинахся Тебе вчера, Сам мя спрослави, Спасе, во Царствии Твоем»³. Он не вспоминает о событии, но реально переживает его и соучаствует через молитву в таинстве, которое, «совершаемое как повторение во времени, являет реальность неповторимую и надвременную»⁴: «Вечери Твоя тайныя днесь, Сыне Божий, причастника мя прими, не бо врагом Твоим тайну повем, ни лобзания Ти дам, яко Иуда, но яко разбойник исповедаю Тя. Помяни мя, Господи, во Царствии Твоем»⁵. Значит, событие, произошедшее однажды в Гефсиманском саду, вновь и вновь переживается в каждом храме мира за каждой литургией на протяжении более чем двух тысячелетий.

Молящийся способен перемещаться в сакральном пространстве текста, находящегося «вне обычной системы координат»⁶: где бы он ни находился, он шествует за Христом — с пастырями спешит за звездой, стоит подле Спасителя с Иоанном Крестителем и дивится повернувшимся вспять струям Иордана, с ваями в руках встречает Христа, шествующего на ослиати в Иерусалим, с Иосифом снимает Его Тело и обвивает чистою плащаницею, спешит с мироносицами возвестить радость воскресения миру. Мысленно следуя за Христом и святыми, молящиеся так «перемещаются» в пространстве: «Звездой умною ведомии с верою Христовою Вифлеему приближихомся и Сего в ялех таинственных выну предлежащаго видяще, с верою да взываем: Помяни

¹ Лидов А. М. Иеротопия. С. 23.

² «Глас Господень на водах вопиет, глаголя: Приидите, примите вси духа премудрости, духа разума, духа страха Божия, явльшагося Христа» (из чина великого водоосвящения, 6/19 января, печатная Миня).

³ Тропарь третьей песни, канон Пасхи, Иоанн Дамаскин, печатная Триодь Цветная.

⁴ Шмеман Александр, прот. Введение в литургическое богословие. М., 1996. С. 53.

⁵ Цит. по печатному Служебнику.

⁶ Лидов А. М. Иеротопия. С. 30.

<нас, Господи, во царствии Твоем>»¹. В этой системе координат совмещаются несовместимые, казалось бы, пласты: «На божественной стражи богоглаголивый Аввакум да станет с нами и покажет светоносна ангела, ясно глаголюща: днесь спасение миру, яко воскресе Христос, яко Всесилен»², т. е. гимнограф VII—VIII вв. и мы, люди девятого, пятнадцатого или двадцать первого века, станем на стражу в ожидании Христа вместе с пророком Аввакумом, жившим задолго до пришествия Христова в мир.

5. Заключение

Средневековый гимнограф (как и художник, и мелод) воссоздавал модель небесного Иерусалима, царства небесного, стараясь сделать образ узнаваемым для молящегося, и внести свой вклад в разработку универсальной для христианского искусства концепции храма как «неба на земле». Специфика сакрального времяпространства гимнографии — «чистая одновременность всего», или «сосуществование всего в вечности», где раскрывается «истинный смысл того, что было, что есть и что будет»³. С этим связано индифферентное отношение гимнографа к историческим реалиям, использование одних и тех же текстов в службах разным святым, наделение пространства религиозно-моральным значением (возникновение оппозиций греховного и святого пространства земля / небо, «Египет», «Вавилон» / «Сион», «Иерусалим»), равно как и включение молящегося в это сакральное времяпространство в качестве одного из действующих лиц.

¹ Попразднство Рождества Христова, 30 декабря, блаженны тропари, Герман (по *Sin. gr.* 578, X—XI вв., л. 96). Греч. Ὑπὸ ἀστέρος νοητοῦ καθοδηγούμενοι τῆς πίστεως Χριστοῦ τῷ Βηθλεὲμ πλησιάσωμεν καὶ ἐν τῇ φάτνῃ τοῦτον τῇ μουσικῇ προκειμένον ἀεὶ καθορῶντες πίστει βοήσωμεν μνήσθητι <ἡμῶν, Κύριε, ἐν τῇ βασιλείᾳ σου>.

² Ирмос четвертой песни, канон Пасхи, Иоанн Дамаскин, печатная Троиць Цветная.

³ Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе. С. 308, 307.

М. В. Первушин

ГЕРОЙ И ЕГО АВТОРСКОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ В АГИОГРАФИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ: НА ПРИМЕРЕ ЖИТИЙ РАВНОАПОСТОЛЬНЫХ БРАТЬЕВ КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ

Аннотация: в статье исследуется образ героя на основании как авторского представления о нем, так и сложившейся традиции. В качестве источников исследования привлекаются Жития солунских братьев Кирилла и Мефодия.

Ключевые слова: Кирилл, Мефодий, Житие, героика, образ, полемика, парафраз, автор, тенденции, методы

Abstract: in this article it is researched the image of the hero, based on his authors representation and formed traditions. The life of Saint Cyril and Methodius are used as the source of research.

Keywords: Cyril; Methodius, Life; image; the author; methods; heroic spirit; polemics; paraphrase; tendencies

Не к несведущим мы пишем, но к насытившимся с избытком книжной сладости.

Святитель Иларион Киевский (XI в.)

Подобно тому, как Господь сотворил мужчину и женщину, Он создал героя, а с ним и писателя. Последний не может делать того, что первый, он способен лишь восхищаться героем. Но он так же счастлив, как первый, ибо герой — его собственная, лучшая сущность.

С. Кьеркегор (XIX в.)¹

«Духовные родители русского народа»² — так назвал священник Павел Флоренский святых равноапостольных первоучителей славян братьев Кирилла и Мефодия.

¹ *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., 1993. С. 22.

² *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 772. Если быть до конца точным, то автор говорил только об одном из братьев — Кирилле.

Нам известно (особенно из гимнографии и панегириков), что деятельность солунских братьев была многообразной. Прежде всего, они создали славянам азбуку и литературный язык, а также содействовали появлению и развитию у славян культурной и интеллектуальной жизни. Их труд по просвещению славян христианской верой сегодня воспринимается верующими как образец миссионерского служения. Нет сомнения и в том, что праведная жизнь братьев, их миссионерское самопожертвование стали исходными и основополагающими причинами для установления их церковного почитания¹. По всей видимости, именно на церковном предании основано и то отношение к братьям, которое преобладает в исследованиях и литературно-исторических обобщениях, существующих до настоящего времени, даже несмотря на то, что большинство из них привлекает как основной источник их жития. Однако такой ли образ прославленных миссионеров встречает внимательный читатель, обращаясь к древнейшим из сохранившихся спискам житий равноапостольных братьев?

Житие Константина-Кирилла (полное название «*Житие и жизнь, и подвизи, иже въ святых отца нашего Константина Философа, пръваго наставника и учителя словеньску языку*») сохранилось в 47 списках, большинство из которых русского происхождения. Самыми древними из них являются рукописи XV в. Рукописная традиция текста Жития не богата различиями. Житие Мефодия (полное название «*Память и житие блаженнаго отца нашего и учителя Мефодия, архиепископа Моравьска*») сохранилось лишь в 15 списках, также русского происхождения, и только один из них датируется XII в. (в так называемом «Успенском сборнике»), остальные датируются не ранее конца XV столетия.

Уже более 150 лет жития святых братьев являются предметом широчайших исследований как в качестве литературных памятников, так и в качестве исторических источников. Более того, известно, что для восстановления большей части жизненного пути Константина Философа и архиепископа Мефодия нет других источников. Этот факт признан всеми исследователями. Другие источники — латинские и греческие, — как правило, служат для подтверждения или дополнения уже имеющихся сведений. Одна-

¹ Ср.: Тахиаос А.-Э. Н. Святые братья Кирилл и Мефодий, просветители славян / Пер. с новогреч. иером. Дионисия (Шленова), иером. Леонтия (Козлова), игум. Тихона (Зайцева). С. Кима; под ред. иером. Дионисия (Шленова) и В. Л. Шленова. Сергиев Посад, 2005. С. 211.

ко за полтора века научной критике так и не удалось с относительной уверенностью установить степень достоверности обоих житий. Все чаще слышится речь о необходимости их нового, критического прочтения, свободного от романтических предположений, которые, благодаря авторитету авторов этих предположений, воспринимаются как доказанные истины и часто становятся основой для новых догадок, построенных на песке¹.

О критическом подходе к Житиям солунских братьев говорит и известный греческий профессор-славяновед А.-Э. Н. Тахиаос. В своей книге о славянских просветителях он подчеркивает, что важнейшие исторические источники о жизни Кирилла и Мефодия «по существу своему обладают более религиозным, нежели историческим содержанием». И для того, «чтобы извлечь из них исторически достоверные сведения, нужно использовать их очень внимательно, с применением критического подхода»².

Но почему? На этот вопрос находим ответ у другого исследователя — Владимира Ивановича Ламанского, который, с одной стороны, допускал, что, например, Житие Константина Философа — памятник конца IX в.³, но, с другой стороны, отмечал: «Кто решится утверждать, что в ближайшее время после его написания, например в X—XI вв., да и позже, оно не было исправляемо, дополняемо, <кто решится утверждать> что в основании ныне известных списков лежит точный подлинник IX в., а не исправленный, дополненный, а следовательно, более или менее изменявшийся в течение X—XV вв. памятник»⁴.

¹ См.: *Станчев К.* О переводческой деятельности Константина-Кирилла и Мефодия в свете интерпретации двух сведений их пространственных житий // *Contributi italiani al 14. congresso internazionale degli Slavisti: Ohrid, 10—16 settembre 2008 / a cura di Alberto Alberti ... [et al.]*. Firenze: Firenze University Press, 2008. С. 83—100; ср. у А.-Э. Н. Тахиаоса: «Изда за недостатка содержащихся в источниках <о Кирилле и Мефодии> исторических сведений исследователям часто приходится выдвигать смелые предположения для объяснения имеющихся в них пробелов... Кирилло-мефодиевские источники неоднократно публиковались, но эти издания не всегда были вполне удовлетворительными» (*Тахиаос А.-Э. Н.* Святые братья... С. 230).

² *Тахиаос А.-Э. Н.* Святые братья... С. 231 (стиль перевода сохранен).

³ Б. Н. Флоря указал, что временные рамки написания жития ограничиваются, с одной стороны, 869 г., а с другой — 880 (см.: *Флоря Б. Н.* Сказания о начале славянской письменности. М., 1981. С. 10).

⁴ *Ламанский В. И.* Славянское житие Св. Кирилла как религиозно-эпическое произведение и как исторический источник // ЖМНП, апрель. СПб., 1903. С. 347.

Так какими же предстают известные герои-миссионеры в своих Житиях перед простым читателем?

В Житии Константина Философа XV в. исторический материал тесно переплетен с литературным, что, впрочем, вполне традиционно. Вместе с тем Житие не содержит ни исторической (т. е. фактической) хроники, ни типовых искусственно-панегирических приемов византийских житий. Оно написано крайне односторонне, тенденциозно¹ и вызывает множество вопросов. Все события в Житии подобраны для одной цели — представить деятельность Константина-Кирилла как второго апостола Павла: «Подобится ему, бодрость приемля, а леность отметаа»². Думаю, бесспорен тот факт, что если в Житии отложилось мировоззрение Кирилла, то не в меньшей мере отложился в нем и образ мыслей самого биографа, его видение героя. Например, у внимательного читателя Жития неизбежно возникнет вопрос: кого именно — Философа или агиографа — следует признать действительным автором тех отрывков из сочинений Константина или тех его изречений, на которые ссылается биограф? Впрочем, для Византии, как и для всей восточной литературы, было типичным приемом влагать в уста действующих лиц умозрения авторов произведения³.

Вот основные черты Философа, достойные, по мнению автора, подражания им: ум, мудрость, многосторонняя образованность, способность проникать в истинный и глубокий смысл Священного Писания, всепобеждающая сила слова, просветительские заслуги и т. п.

Но как это выглядит в тексте? Смог ли автор Жития действительно показать в образе Кирилла того, кого запланировал еще на первых страницах своего произведения? Остановимся на некоторых, наиболее парадоксальных, с точки зрения читателя Жития, методах миссии Константина.

¹ См.: *Никольский Н. К.* К вопросу о сочинениях, приписываемых Кириллу Философу // *Известия по русскому языку и словесности АН СССР.* Л., 1928. Т. 1. Кн. 2. С. 417 и далее.

² Житие Константина Философа // *Лавров П. А.* Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. В сер.: *Труды славянской комиссии.* Т. 1. Ленинград, 1930. С. 1. Кроме того, параллель с апостолом Павлом и его деятельностью очень ярко просматривается в похвале и службе святому Кириллу (см.: *Лавров П. А.* Материалы... С. 93—95; *Тахиаос А.-Э. Н.* Святые братья... С. 218).

³ Проблема достоверности уже не раз обсуждалась в литературе. См.: *Ламанский В. И.* Славянское житие...; *Голубинский Е. Е.* По поводу перестроя В. И. Ламанским истории и деятельности Константина Философа, первоучителя славянского // *Известия ОРЯС.* 1907. № 12; и др.

1. Первый диспут Константина Философа был с низложенным патриархом-иконоборцем Иоанном Грамматиком. Несомненно, что автор Жития, описывая прения Константина, касается вопросов, волновавших в его время Византию. Под влиянием иконоборческих смут многих христиан интересовали различия между идолом, образом и подобием, заботило почитание икон и креста¹. Вводя рассуждения Философа по этим вопросам в его прения с патриархом-иконоборцем «Аннием», биограф, безусловно, имел для этого уже готовые формулы², а также, возможно, и ответы самого Константина (как допускают многие исследователи³).

И что же мы читаем? В этом диспуте главный вопрос, на который Константин как будто должен был дать безукоризненный ответ, — это вопрос о второй заповеди закона Божия, данного Моисею. Эта заповедь запрещает творить себе кумира. Вот вопрос, заданный Философу: «Богу рекшу к Моисею: не сътвориши всякого подобия, како вы творящее, кланяетесь?»⁴ (перевод: «Бог говорил Моисею: да не сотворим всякого подобия, каким же образом вы, создавая подобия, поклоняетесь им?»⁵). Однако безупречного ответа миссионера читатель, к сожалению, не находит. Ответ житийного Константина исполнен в лучших традициях *софистики*: «Философ же противу ему отвеща: Аще бы рекл: не сътвориши никакова же подобия, то право приши; но есть рекл не всякого, сиречь достойное»⁶ (перевод: «Если бы Бог сказал: не сотвори никакого подобия, ты был бы прав, но Бог сказал: не сотвори всякого подобия, т. е. недостойного»⁷).

На какой текст⁸ они могли ссылаться в этом споре?

Заповедь, которую цитировал еретик «Анний», дважды прописана в Ветхом Завете: в книгах Исход и Второзаконие. Вот ее начальная фраза по Синодальному переводу: «Не делай себе кумира и никакого изображения» (Исх 20: 4; Втор. 5: 8). В русском

¹ Житие Константина Философа... С. 6, 7.

² Никольский Н. К. К вопросу о... С. 422.

³ См.: Верещагин Е. М. Кирилло-Мефодиевское книжное наследие. М., 2012.

⁴ Житие Константина Философа... С. 7.

⁵ Тахиаос А.-Э. Н. Святые братья... С. 267.

⁶ Житие Константина Философа... С. 7.

⁷ Там же.

⁸ Согласно Е. М. Верещагину, который, пожалуй, единственный, кто затронул вопросы богословствования Кирилла, Философ даже в споре с иудеями держится Септуагинты (о чем речь пойдет ниже). См.: Верещагин Е. М. Кирилло-Мефодиевское книжное наследие. С. 383, 385 и др.

переводe имеет место усиление отрицания «не» за счет отрицательного местоимения «никакой». В Славянской Библии, так же как и в Житии, читаем: «Не сотвори... всякого подобия». В тексте LXX-ти также отрицание усиливается за счет двойного «не»: «οὐ ποιήσεις σεαυτῷ εἰδώλον οὐδέ παντός ομοίωμα...» (букв.: не сделаешь себе идола и не всякое (всё) подобие). Причем слово «всякое» употребляется в значении всей полноты. Это местоимение используется LXX-тью во многих местах Ветхого Завета именно в смысле полноты. Вот, например, история с Ноем: «Выведи с собою *всех* животных, которые с тобою, от *всякой* плоти, из птиц, и скотов, и *всех* гадов... *все* звери, и [*весь* скот, и] *все* гады, и *все* птицы, *все* движущееся по земле, по родам своим, вышли из ковчега» (Быт. 8: 17—19) и т. п.

В Масоретском тексте местоимение כֹּל [kole] также подразумевает собой всю полноту, например: «Бог даровал мне, и есть у меня *всё*» (Быт. 33: 11), «и пришел *весь* народ предложить Давиду хлеба» (2 Цар. 3: 35) или «*всё*, что есть на земле, лишится жизни» (Быт. 6: 17) и т. п. Этот разбор показывает всю нелепость аргументации Константина, данной в Житии, после которой уже не о чем спорить, как и пишет автор Жития: «Противу же сему не может претися старецъ, умлъчя... — и далее, по мнению агиографа, — посрамлься»¹, т. е. был посрамлен.

Еще один диспут Философа, согласно Житию, был с агарянами. Там тоже есть методологические странности в полемике Константина. Например, ответ Константина на вполне оправданный мусульманской верой недоуменный вопрос сарацин о Троице начинается ссылкой на христианские авторитеты, что, согласитесь, странно для спора с приверженцами ислама: «Мы убо добре есми навькли от отьц, и от пророк, и от учитель славити троицу»². Максимум, к чему реально могли бы прислушаться агаряне, так это к пророкам. Однако ссылка Константина на Коран на самом деле «импликации троичности Божества... не содержит»³. И стало быть, она не убедительна для приверженцев ислама, а значит, не достигла своей цели. Хотя, согласно автору Жития, сарацины были «сими же словесы поражени»⁴.

Не останавливаясь на весьма странных и совершенно не убедительных аргументах в пользу государственной дани, кото-

¹ Житие Константина Философа... С. 7.

² Житие Константина Философа... С. 9.

³ *Верещагин Е. М.* Кирилло-Мефодиевское книжное наследие. С. 378. Прим. 12.

⁴ Житие Константина Философа... С. 9.

рую Константин разрешил платить только Риму¹, но никак не «исмаильтянам», перейдем к еще одной полемике Константина с хазарами. В ней также затрагивались вопросы о Троице. Обращение Кирилла к ветхозаветным текстам, его аллюзии и предикации о Троице «в Законе и Пророках» выполнены в русле святоотеческой традиции² и не так удивительны для богословски подготовленного читателя. Лишь кратко отметим, что ветхозаветная экзегетика Философа состояла в прообразовательном способе изъяснения Священного Писания. Этот способ был заимствован Константином из предшествовавшей византийской письменности и примыкал в большей степени к Антиохийской богословской школе. Поэтому экзегеза Константина, которую приписывает ему биограф, не оригинальна, а представляет заимствования из различных святоотеческих толкований.

Однако и здесь не все так гладко для методов опытного миссионера-полемиста Константина-Кирилла:

1) пользование Септуагинтой, чьи тексты неавторитетны для другой стороны. Согласитесь, что это несколько странно для человека (главного героя), который согласно исследуемому произведению владеет «жидовьстей беседе и книгам», т. е. языком писаний иудеев³.

2) парафраз Священных текстов;

3) комбинированные цитаты.

За такими вот полемическими методами скорее можно разглядеть автора Жития, чем его героя — прославленного миссионера.

В исследуемом произведении биограф Константина преклоняется перед его способностями полемиста-экзегета. В личности Константина он воплощает (согласно своей тенденции) не обычного миссионера-проповедника, а учителя и наставника народов, распространяющего среди них Истину, и вместе с тем искусного словесного борца за нее. В Житии Константин уже не реальная личность, а главный персонаж легенды.

Однако биограф недопонимал, что попытка создания вокруг Константина апостольского ореола несколько не сходится с реальными действиями Философа, описанными здесь же, в этом Житии.

В современной философско-методологической литературе⁴ различают три основных аспекта метода как такового:

¹ Там же. С. 9, 10.

² *Верещагин Е. М.* Кирилло-Мефодиевское книжное наследие. С. 369—426.

³ Житие Константина Философа... С. 11, 12.

⁴ См.: *Петров Ю. А., Захаров А. А.* Практическая методология. М., 1999. С. 7—30.

— объективно-содержательный аспект, который выражает обусловленность (детерминированность) метода предметом познания через посредство теории;

— операциональный аспект, который фиксирует зависимость содержания метода не столько от объекта, сколько от субъекта познания, от его компетентности и способности перевести соответствующую теорию в систему правил, принципов, приемов, которые в своей совокупности и образуют метод, и

— праксеологический аспект, который составляет такие его свойства, как эффективность, надежность, ясность, конструктивность и т. п.

В анализируемых отрывках Жития Константина Философа последние два аспекта миссионерской методики — операциональный и праксеологический — часто не работают у житийного персонажа. Кроме того, образ Константина подмочен такими не свойственными агиографическому герою качествами, как своенравие¹, уныние², нетерпение³, озлобленность и надменность над оппонентами. Возьмем, к примеру, полемику с сарацинами. Житийный Константин вел себя с ними, *будучи приглашен*, мягко говоря, невежливо: принимал их веру⁴, обличал в неуважении к вере христианской⁵, укорял⁶, подсмеивался/иронизировал⁷ и т. п. А чего стоит только одно выражение об основателе ислама: «Махмет ложь и пагубник спасению всех, иже есть добрейшаа бляди своа на злобу и студодеание изблбевал»⁸. В конечном итоге, Философ так раздражил сарацин, что только чудом остался жив, т. к. те «даша ему яд пити»⁹. И это только малая часть тех нелепостей, которые встречаются в тексте памятника.

¹ Дабы Константин не сбежал, его «постригше и на поповство», а он «съкрыся отаи» (Житие Константина Философа... С. 5; ср.: *Тахиаос А.-Э. Н. Святые братья...* С. 264).

² «В уныние и в печаль въпад», «в уныние велико въниде», «горько жаловался» (Житие Константина Философа... С. 3; ср.: *Тахиаос А.-Э. Н. Святые братья...* С. 261, 262).

³ Житие Константина Философа... С. 24; ср.: *Тахиаос А.-Э. Н. Святые братья...* С. 283.

⁴ «Ваше же есть уско и удобно, еже может прескочити всяк мал и велик. Неть бо кроме людскаго обычая, но еже вси могут деяти» (Житие Константина Философа... С. 8).

⁵ «Не глаголите тако хулы без чину» (Там же. С. 9), «недостойт нас зазирати» (Там же. С. 10).

⁶ «Тако и вы деите» (Там же).

⁷ См. его ответ про изображение демонов (Там же. С. 8).

⁸ Там же. С. 23.

⁹ Там же. С. 10.

Такой житийный (а точнее, антижитийный) образ равноапостольного Константина — это, конечно, не апостол Павел с его академической проповедью в Ареопаге, к сравнению с которым и стремился автор. Еще в самом начале своего произведения анонимный книжник замечает: «Житие же его являеть и по малу сказаемо якоже беша (Житие его кратко передает, каков он был)»¹. Таков ли в действительности был прославленный герой-миссионер Константин-Кирилл? Церковное предание утверждает, что Кирилл был совсем не таким, как пишет анонимный автор его Жития. Вместе с тем можно отметить, что «остро тенденциозные источники дают ценные сведения об идеологии *породившей их среды*, они представляют собой подчас и ценные литературные памятники»². Таким памятником является и «Житие Константина-Кирилла», чьи тенденции выражают вполне определенные исторические явления времени его создания. Именно на основании этих авторских «недочетов» можно приблизиться к выводу и о датировке, и об атрибуции исследуемого памятника, но это уже другой вопрос.

Кратко скажем также и о Житии Мефодия (XII в.). Оно, подобно Житию его брата, не содержит ни исторической (т. е. фактической) хроники, ни типовых искусственно-панегирических приемов византийских житий. Однако отличается от Жития Константина по стилю и эмоциональному настрою. Отметим лишь, что автор жизнеописания Мефодия был более опытен в книжном деле. Его текст не вызывает такого количества вопросов, как текст Жития Константина, — он более продуман, гладок в повествовании, красив и метафоричен. Взять хотя бы такие сравнения, как «блюдетесь, егда како, хотящее железну гору косянъмь теменьмь пробити, мозгъ ваш излеете»³ (берегитесь, как бы желая пробить железную гору косяным теменем, не пролить ваш мозг), «льсть двизаше, яко се ветрь листьвие»⁴ (увлекал обман, как ветер листья), «посрамльшесе разидошася яко мьгла съ студьмь»⁵ (посрамленные со стыдом разошлись, как туман).

Образ Мефодия выписан основательно и четко. Вместе с тем здесь нет иконной топосности, автор точно знает, что хочет сказать о Мефодии, и его слова не вызывают вопросов или сомнений

¹ Житие Константина Философа... С. 1.

² *Лурье Я. С.* Избранные статьи и письма. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2011. С. 93.

³ Житие Мефодия... С. 74.

⁴ Там же. С. 76.

⁵ Там же.

в подвигах жизни и веры равноапостольного святителя. Житие Мефодия прославляет своего героя под вполне определенным углом зрения: прежде всего он — пастырь. И если Константин упоминается в Житии Мефодия как проповедник-миссионер, владеющий силой слова, то Мефодий владеет «силой молитвы»¹ и только (!). Его миссионерские методы немногочисленны и просты (проповедь и переводы). Его богословская полемика касалась только канонических вопросов, связанных с границами епархии, из-за которых он и пострадал, отсидев два года в заточении.

Таким образом, для полностью объективного прочтения Житий Кирилла и Мефодия необходимо новое, истинно критическое издание текстов, каковым, к сожалению, мы все еще не располагаем. Надеюсь, что будущее систематическое прочтение двух памятников поможет нам окончательно оторваться от романтического представления Кирилло-Мефодиевского дела и приблизиться пусть к более скромному, но намного более объективному познанию истины о создателях славянской письменной цивилизации.

¹ Там же. С. 71. Ср.: Тахиаос А.-Э. Н. Святые братья... С. 303.

А. Ю. Большакова

СТАНОВЛЕНИЕ ЛИТЕРАТУРНОГО АРХЕТИПА ДРЕВНЕРУССКОЙ СЛОВЕСНОСТИ

Аннотация: в статье, посвященной начальной стадии формирования литературного архетипа в отечественной словесности, внимание уделяется проблеме именования первообразов, возникающих в пространстве древнерусской словесности. Становление литературного архетипа осмысливается в общефилософском и общетеоретическом контексте, связанном с движением национальной истории и формированием мировоззренческих основ древнерусской словесности — особенно в период перехода от язычества к христианству.

Ключевые слова: литературный архетип, древнерусская литература, имя и именование, национальное мировоззрение, философская мысль, переход от язычества к христианству

Abstract: the article is devoted to the issue of prototypes' naming which appears in the sphere of the Old Russian literature. This article also touches upon the initial stage of literary archetypes' formation in the native literature.

The formation of literary archetype is understood in theoretical and philosophical contexts. These concepts are connected with the development of national history and the base formation of Old Russian literature — especially in the period of transition from Paganism to Christianity.

Keywords: Literary archetype, the Old Russian literature, name and naming, national worldview, philosophical conception, transition from Paganism to Christianity

Древнерусская мысль, запечатленная в литературных памятниках, существенно отличается как от своих предшественников, так и от зарубежных современников. Начать с того, что четкой границы между аналитической и поэтической мыслью не наблюдается. Всё сопряжено в едином порыве к познанию огромного, многослойного и завораживающего мира. Божественное и человеческое начала зримо разделены и незримо слиты; тварный, телесный и духовный миры сосуществуют и сопрягаются. В Древней Руси, как никогда позднее, отчетливо проявляются поэтические основы национального менталитета — мышление в образах, этот признак исконно гуманитарной

нации. Точнее, здесь — мышление в первообразах. О том свидетельствуют первые письменные опыты отечественной словесности XI—XII вв. — «Повесть временных лет», «Слово о законе и благодати», «Сказание о Борисе и Глебе», «Слово о полку Игореве», а также бытовавшие в то время переводные философские тексты. Так впервые первообразы/архетипы, через которые и посредством которых происходит формирование национального мировосприятия, обретают свое незаемное Имя.

Как точно заметил А. С. Демин, «для средневекового писателя история какого-нибудь явления — это прежде всего история его названия»¹.

Имя и значение именованя

Древнерусская словесность оставила многочисленные свидетельства той решающей роли, которую играли в национальном мировосприятии той эпохи имена и сам акт именованя, обретавший сакральность, определявший местоположение того или иного явления в огромном многослойном мире, а также — и в первую очередь — нуминозность именуемого.

Если древний летописец или ритор говорит об именовании, это означает прежде всего признание божественного происхождения объекта — через имя различные сущности, божественные явления занимают свое место в общей картине мироздания. Как свидетельствует, к примеру, «Слово и откровение святых апостолов», воспроизводящее и комментирующее евангельские установки, именованя играло решающую роль в процессах перехода от язычества к христианству. Борьба против многобожия выливалась в запрет на именованя языческих богов и установку Бога истинного:

Не создавайте себе богов и всякого имени тех, кто находится в небесной выси, внизу на земле, в воде и под землей! Не поклоняйтесь им! Не говорите, что они — боги! Я — Бог, сотворивший небо и землю, реки и то, что находится в реках и безднах. Я — главный Бог ваш, кроме Меня иного Бога нет².

¹ Демин А. С. Повесть временных лет // История древнерусской литературы. М., 2008. С. 26.

² Слово и откровение святых апостолов // Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли / Отв. ред. М. Н. Громов, В. В. Мильков. Сер.: Памятники религиозно-философской мысли

Развернуто теоретическое обоснование именованя и значения имен, их происхождения и классификации даны в общеславянском памятнике IX—X вв. — «Шестодневе» Иоанна экзарха Болгарского, получившем широкое распространение в древнерусском литературном творчестве и оказавшем большое влияние на духовную жизнь Древней Руси.

О божественном происхождении именованя и их нуминозной неизменности свидетельствует такая общая установка:

Л. 75а ...Каждому подобает сохранять то имя, которое ему было изначально дано или Богом, или людьми. Если же кто-то не имеет его, то те, кто считает, что он его имеет, поступают глупо, говоря так. Так и те, которые называют чужими именами вещи и предметы, ошибаются и согрешают не менее тех, кто // Л. 75б пренебрегает изначально данным именем, особенно когда откроется, назвал его Бог этим именем или не назвал¹.

Получается, имена являются первичными константами мироздания: от них зависят миропорядок и общее построение человеческого бытия.

Далее средневековый славянский философ дает объяснение тому, на какой семантической основе возникают имена, и характеризует их зависимость от свойств предмета. Дается и градация: деление имен на первичные и вторичные, в зависимости от этих свойств. Первичность имени напрямую связана с именованем его сущности, тогда как вторичность — с именованем явления/ свойства, т. е. производного (от этой сущности) признака.

Л. 75б ...Господь, владыка всех знаний... назвал ее (Землю. — А. Б.) сушей вследствие отделения от нее вод. Он показывает теперь, что природное свойство земли есть сухость, а то, что некогда было в ней, — мокрота и // Л. 76а грязь (тина), — она имела не по своему естеству, а случайно, из-за распространения [по ней] вод. Более соответствующим и правильным было бы именовать землю землею, как прежде назвал ее Моисей, [направляемый] Святым Духом. Ведь он сказал: «В начале

Древней Руси. М., 2000. С. 57. (Подг. текста Н. М. Гальковского, пер. М. Н. Громова, В. В. Милькова.)

¹ Слово «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского // Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. С. 472. (Подг. текста и пер. Г. С. Баранковой.)

сотворил Бог небо и землю». И сообщил имя, данное ей Богом. Этим наиболее подходящим и точным именем и подобает называть ее, ибо «земля» — ее правильное и подобающее имя. Называют ее и сушей, поскольку ее прямое свойство — сухость и ей свойственно быть сухой. Так и человек называется человеком в естественном смысле, согласно своей природе. Его называют смешливым по природе, однако Бог не сказал: «Сотворим смеющегося», но вообще пренебрег этим, так как это было бы неправильно и глупо, [но] сказал: «Сотворим человека». Так же поступил и Моисей, ибо он не сказал: «В начале сотворил Бог небо и сушу», [но] сказал правильнее и более подходящим образом: «..небо и землю». Насколько можно понять человеческим разумом, // Л. 76б правильнее и достойнее подобает давать наименование сущности вещного в ее настоящем смысле.

Если же кто-то хочет поискать, то найдет прочее и в других стихиях, [иначе говоря, установит], какое они имеют природное качество, то есть естество и свойство, которыми оно отличается и отделяется от остальных простых [элементов]. Ясно же всем воспринимающим, что при наименовании сущности, отличающей ее [от других], она получает свое имя не от свойственного ей качества. Ибо огонь теплоту, вода холод, а воздух влагу имеют как свои качества, но ни огонь напрямую не называется теплотою, а называется огнем, ни вода не холодом называется, а водою, ни воздух не влагой называется, а воздухом, но им даны те имена, которые наиболее подходящи и правильны. Имена же, обозначающие качества, вторичны [по отношению к названиям сущностей].

Так и земля, имеющая качество сухости, сначала // Л. 77а называется землей, а потом по порядку и сушей. Тем именам, которые обозначают качества, подобает быть вторыми именами после первых, чтобы они свидетельствовали об их сущности своим названием. [...] // Л. 78а Поэтому и человек изначально назван человеком, как это и подобает в действительности, и только потом — и разумным, и смешливым. И конь сначала называется конем, затем — [имеющим способность] ржать. И огонь сначала называется огнем, и только потом — горячим и сухим, вода водою, и потом — мокрой

и холодной, и воздух воздухом, а потом — теплым и влажным. И по такому [образу] именуется земля, земля — в действительности по первому имени, и только потом сухая и холодная¹.

Дальнейшее именование Человека — после обретения им своего изначального имени, отличающего его от других живых существ («человек изначально назван человеком»), — в пространстве древнерусской словесности обретает свои отличительные черты. Так, именование того или иного правителя Русской или иной земли означает его выделение из общей массы, центральное местоположение на иерархической лестнице. С другой стороны, процессы именования сопутствуют историческому освоению человеком Мира. Получают дальнейшие, уже более конкретные (в отличие от общих имен) названия элементы топоса — города, реки, горы, моря; шире — земли, принадлежащие тем или иным племенам и народам. Через именование устанавливается связь человека (правителя конкретной земли) или племени с их топосом. Причем связь эта может быть обоюдонаправленной: через имя Кия получает название славный город Киев, давший именование золотому периоду русского Средневековья X—XII вв. И напротив, через географические названия получают свои имена народы и правители.

Мировоззренческие основы Древней Руси: от язычества к христианству

Особенность древнерусской литературы состоит в том, что она появилась как реакция на переходный — для национального мировоззрения — период: от язычества к христианству, принятому на Руси в конце X в. Изменения были огромными. А. С. Демин в главе «Крещение Руси и древнерусская литература XI—XII вв.» особо отмечает рост национального самосознания в тот период: «Крещение дало толчок широкому развитию идеи о месте Руси в мире и в мировой истории». Становление нового мировоззрения вошло в резкий контраст с языческой традицией. Хотя «во времена язычества уже были выработаны понятия для обозначения таких крупных категорий, как “Русь”, “Русская

¹ Слово «Шестоднева»... С. 472—473.

земля” и т. п.»¹, «язычеству с его склонностью к космогонии, а не к “обществоведению”, был несвойствен такой широкий взгляд на Русь и древнерусское общество как целое»².

Именно с этого переломного момента начинается летоисчисление русской литературы — пока еще в своих начальных текстовых образцах, где литературные архетипы обретают первичные именованя. Можно предположить, что в данный период сливаются два процесса: письменные тексты запечатлевают уже имеющиеся в национальном менталитете первообразы, начальные установки мировосприятия. Вместе с тем эти же тексты отражают новые процессы, связанные с переходом от языческого образа мышления и чувствования к новому, христианскому — собственно, и потребовавшему письменного закрепления национальной рефлексии по поводу сотворения Мира и Человека, возникновения Русской земли и других земель, хода Истории и роли Божественного начала в его христианском понимании.

С историко-литературной точки зрения двум религиозным сознаниям в их переходности соответствуют два типа словесности: народно-поэтическое устное творчество и словесное творчество, запечатленное в письменных, собственно литературных формах.

Становление философской мысли на Руси, значение переводных текстов

Важно понимать, что через христианизацию национального мира Средневековая Русь входила в мировое цивилизационное пространство — прежде всего европейское. Приобщение к христианской цивилизации через принятие новой системы вероисповедания не только произвело переворот в религиозной мысли, но дало основания для постепенного приобщения древнерусского словесного творчества к общеевропейской традиции, а также — для закрепления в национальном менталитете главных архетипов: сопряженных с общеевропейскими и, одновременно, самобытных. Архетипов, задающих координаты национального мировосприятия в письменном слове посредством их именованя.

¹ Они использовались за сто лет до крещения в дипломатической практике.

² Демин А. С. О художественности древнерусской литературы. М., 1998. С. 268, 269.

Говорить о становлении литературных архетипов в связи со становлением отечественного литературного творчества вполне логично и закономерно. Сложности начинаются, когда мы переходим к процессам вычленения этих архетипов в национальной саморефлексии, которая не имеет отчетливых аналитических форм. И вместе с тем мы можем говорить о формировании аналитических основ миропонимания в Древней Руси. Как это происходит? С чем связано? Очевидно, решение таких проблем сопряжено с исследованием средневековых основ отечественной философии.

Действительно, вопрос о становлении русской философии до сих пор остается спорным. Одни исследователи усматривают ее самобытное начало в Древней Руси, другие отодвигают ее формирование к Новому времени, настаивая на подражательности отечественной философской мысли. Думается, решение этого давнего спора возможно с помощью теории архетипов.

Заменим слово «философия» на «мировоззрение», «свод идей» и т. п. — и все станет яснее. Скорее следует говорить не о становлении в Древней Руси средневековой философии в привычно-нормативном понимании, а о формировании национального мировоззрения, без которого невозможно ни движение национальной истории, ни становление нации, ни создание той или иной исторической общности, ни выделение исторических личностей (правителей, князей, воинов и религиозных деятелей) как движущих сил этой истории.

Древнерусская словесность — живая, исторически подвижная, насыщенная переживаниями нации — отразила первичные, глубинные потрясения нашего народа от соприкосновения с открывающимся перед ним Миром. Здесь еще нет столь выверенных лекал, как в общеевропейской философской мысли. Нет четких аналитических канонов. Всё подвижно, всё передает живые процессы миропостижения, которые происходили — стихийно — в общей жизни нации и, одновременно, обретали свое отражение и развитие в древнерусской словесности.

Именно там — в исторических глубинах Древней Руси — таятся истоки самобытности национального мышления и чувствования: тот базис, на основе которого в Новое время и произошло мощное развитие русской культуры. Отбросить этот начальный период национального становления и ограничиться лишь последующими формами — значит не понять ничего. Ведь речь здесь должна идти о формировании архетипического ядра — констант национальной культуры — в древнерусском мировосприятии. И лишь после этого происходит дальнейшее

развитие архетипа, обладающего исторической изменчивостью и актуализирующего — в зависимости от исторического контекста — те или иные грани своего содержания.

Говоря о самобытности, я, конечно, не предполагаю первобытности. Отнюдь — уже начальный период древнерусской словесности предполагал постижение и адаптацию предшествующих философских образцов и традиций, идей и образов. Это прежде всего относится к проникновению античной философии, которая, впрочем, была труднодоступна и приходила на Русь через переводы на славянские языки, обрастая интерпретациями, изменениями и дополнениями, порой всецело преобразившими оригинальную концепцию. Тем не менее проникновение и адаптация античных идей состоялась — к примеру, получило развитие учение о четырех природных стихиях (огонь, вода, земля и воздух.). В этом — начало формирования натурфилософских архетипов, которые затем получают яркое воплощение в русской литературе.

Важную роль начинает играть постижение и переработка библейских текстов — особенно о сотворении Мира и Человека, о значении Божественного начала. Развиваясь в русле формирования соответствующих архетипов, переработанные библейские тексты обретали новое звучание в стихии древнерусского языка.

Формирование архетипов в контексте национальной истории и проблема периодизации

Казалось бы, отвлеченные и даже формальные проблемы деления культурно-литературных процессов, происходивших в Древней Руси, на исторические периоды мало касаются обозначенной нами темы. Ведь становление культурного / литературного архетипа идет независимо от исторических перемен и даже в противовес — своей константностью — им. Многие архетипологи придерживаются такой константной точки зрения, отказывая архетипу как таковому в свойстве изменчивости. Об этом я уже не раз говорила в своих статьях и книгах по теории архетипа. Между тем не лишним будет еще раз вернуться к данному вопросу — поскольку решение его необходимо для исследования того, как возникает и формируется система архетипов в отечественном литературно-философском мышлении.

Во введении «Несколько слов о периодизации древнерусской литературы» А. Демин, упоминая традиционную (и правомерно критикуемую) периодизацию согласно историческим явлени-

ям и процессам, но беря за основу лихачевскую версию деления древнерусской словесности (XI — начало XIII в.: собственно древнерусская литература Киевской Руси; XIII—XVI вв.: Средневековье; XVII — первая треть XVIII в.: переходный период к Новому времени), предлагает продуктивное деление на периоды согласно типам литературного творчества: архаического, традиционного и новаторского¹. Учитывая все существующие варианты периодизации, я, в соответствии с целями настоящего исследования, не считаю себя вправе отходить и от традиционного деления (на основе исторического процесса), и от последующей, собственно литературной периодизации (которая, впрочем, также опирается на исторический фактор, однако без затемняющей исследование дробности). Ведь формирование литературного архетипа происходит где-то «между» внешними историческими событиями и внутренними культурно-историческими процессами: архетип есть феномен национального бессознательного в его разнородной специфике. Взгляд из этой точки, однако, дает свое видение вопроса о периодизации, сообщающее ему еще большую дискуссионность.

Обратимся же к тезису о том, что архетип как таковой представляет собой единство инвариантности и вариативности: его константное, неизменяемое ядро словно оболочивает зыбкая, изменчивая оболочка семантических смыслов, которые актуализируются под воздействием исторических перемен. Можно назвать это системой архетипических доминант, что так или иначе связано с проблемой классификации, которая имеет и общие очертания (можно перечислить имеющиеся архетипы, без различения их значительности в тот или иной временной период), и сугубо конкретные. Время от времени, в зависимости от конкретно-исторических условий, тот или иной архетип внезапно выделяется среди остальных, занимая главенствующее место в иерархической системе.

Но есть и еще один немаловажный аспект, и обусловлен он принципом первичности. Ведь прохождение довербальных архетипов национального бессознательного через стадию именованного, завершающуюся закреплением того или иного первообраза в письменном Слове, также имеет свои исторические границы и связано с конкретным периодом в жизни Древней Руси. Что это за период, определить несложно — да и в этом плане особых

¹ Демин А. С. О древнерусском литературном творчестве: Опыт типологии с XI по середину XVIII в. от Илариона до Ломоносова. М., 2003. С. 11, 12.

разноречий у исследователей нет. Безусловно, это первый период существования государства после принятия христианства — XI—XII вв.: т. е. период до монголо-татарского нашествия, расколовшего цветущий мир нации. Это Киевская Русь, золотой век раннего Средневековья.

В соответствии с законом эстетизации явления на пороге его распада древнерусский автор своеобразного гимна своему Отечеству той поры — «Слова о погибели Русской земли» — создает (перво)образ родной земли в ее расцвете, изобилии и могуществе: (перво)образ, который теперь уже стал хрестоматийным:

О светло светлая и красно украшенная земля Русская!
Многими красотами ты нас дивишь: дивишь озерами многими, реками и источниками местнотимыми, горами крутыми, холмами высокими, дубравами частыми, полями чудными, зверьми различными и птицами бесчисленными, городами великими, селами чудными, садами монастырскими, храмами церковными и князьями грозными, боярами честными, вельможами многими! Всего ты исполнена, земля Русская, о православная вера христианская!¹

Грядущие затем, в XIII—XIV вв., войны и расколы надолго сместят наметившуюся было архетипическую парадигму, группированную вокруг идеи Бога и созданного им прекрасного Мира, которым правят могучие пресветлые Князья. Одновременно созданные в период раздробленности произведения древнерусской литературы продолжили и всемерно усилили намеченную в «Слове о полку Игореве» линию сопротивления. Первообразы Мира (гармонии и согласия на прекрасной земле Русской) и Раскола² (войны, сопротивления вражескому нашествию) взаимодействуют и противоборствуют, отражая общенациональное стремление к восстановлению порушенного и попранного.

Куликовская битва 1380 г., а затем стояние на Угре 1480 г. положили конец двухвековому игу и ознаменовали начало нового

¹ Древнерусская литература. М., 2003. С. 158. (Подг. текста Л. Д. Стреховой, пер. И. П. Еремина.)

² Данный термин употребляется в толковании, выражающем как общее умонастроение, так и социоисторическую ситуацию, связанную с внутренней раздробленностью Руси и ее противоборством с внешним врагом. Таким образом, феномен религиозного раскола, возникший в связи с никонианскими реформами, входит в общий архетип Раскола на правах одного из его исторических ликов — но не более.

этапа XV—XVI вв., получившего именование Московского. Все более укрупняются образы Князей — славных воинов и правителей, победивших казавшегося неуязвимым врага. В это же время появляются тексты, посвященные возникновению Москвы как сердца обновленного государства. Доминантное значение начинает обретать архетип Вечного города, ведь родословная новой столицы восходит к античной традиции: летописцы называют славный город Москву — Третьим Римом.

Дальнейшая периодизация привлекает особое внимание исследователей из-за своей дискуссионности. Это начало новых перемен, нового раскола былой целостности, что связано с переходом в XVI—XVII вв. от Средневековья к Новому времени. Сложившиеся к тому времени архетипы национального бессознательного, которые нашли яркое воплощение в литературном творчестве и философской мысли русского Средневековья, подвергаются сильному воздействию — особенно в связи с проникновением западноевропейских идей и их воздействием на национальное самосознание. Вопрос об их влиянии и самой степени этого влияния не прояснен и даже немало затемнен расхожими версиями о приоритете заимствования, утрате самобытности в культуре той поры и т. п.

Исследователи средневековой русской философии так определяют данную стадию переходности:

Древнерусская культура, существовавшая как некое единство, стала размываться уже во второй половине XVII в., но отдельные ее компоненты в разных слоях народа продолжали существовать не только в XVII в., но и в XIX в., а в наиболее крепко держащихся за старые традиции старообрядческих кругах некоторые элементы древнерусской культуры сохраняются и поныне.

Таким образом, во второй половине XVII в., по мнению современных философов, происходит «постепенная смена древнерусской культуры культурой новоевропейского типа в качестве доминирующей системы, но с сохранением элементов старой культуры в тех или иных сферах жизни»¹.

В такого рода установках, однако, много путаницы. И исходит она из недоучета роли архетипов в становлении древнерусской культуры и мировосприятия. Еще К. Г. Юнг предупреждал о последствиях недоучета роли архетипов, которые могут

¹ Громов М. Н. Структура и типология русской средневековой философии. М., 1997. С. 15.

храниться в коллективной памяти того или иного народа на протяжении многих веков. Если рассматривать архетип как концепт культуры, то, используя терминологию академика Ю. С. Степанова, у него есть пассивный слой — основное константное ядро, добавим мы. Но важно понимать, что архетипы как таковые невозможно выбросить из нашей жизни, культуры и истории. Это — константы национального бытия. И именно на них накладываются все заимствованные наслоения, которые или прививаются к неизменному ядру, дополняя и обогащая его значения, либо отторгаются в процессе движения общенациональной жизни.

Если же считать, что в XVII—XIX вв. отечественная культура пошла по пути заимствования, придется отбросить все достижения русского Слова, составившие золотой фонд нашей литературной классики, — а это даже звучит нелепо. По сути, это означает намерение отбросить архетипы национального бессознательного, получившие именование в пространстве древнерусской словесности, — т. е. сбить основы и скрепы национального самосознания. Возможно ли это в реальности? Ответ очевиден.

Суть заключается в том, что архетипы — в нашем случае культурные / литературные, изначально проявившиеся и сложившиеся в системе древнерусской словесности, — составляют базовую основу культуры / литературы (шире — общенациональной ментальности в целом). И уже на их основе формируются все последующие наслоения, заимствования и т. п. В данном конкретном случае — новоевропейские. Стоит это четко осознать — и всё встает на свои места.

Впрочем, ограничиться лишь формулировкой такого тезиса явно недостаточно. Вопрос упирается — к сожалению, как всегда! — в непроясненность самого термина / понятия «архетип» в частности и представлений о теории архетипа в целом. Потому в данный вопрос — в его соотносительности с древнерусской литературой / культурой и ее нынешними толкованиями — следует вникнуть более детально.

Древнерусская литература и теория архетипа: полемический аспект

Рассмотрение древнерусского литературного творчества с точки зрения теории архетипа, пережившей бурное развитие в отечественной науке на рубеже XX—XXI вв., — перспектива ближайшего (и даже отдаленного) будущего. Тем не менее уже сей-

час появляются первые ростки: оставлять без внимания их суть и соотнесенность с теорией архетипа и собственно концепцией архетипа — неприемлемо. В целом поддерживая сам факт обращения к концепту «архетип» для исследования древнерусского наследия, мы обязаны вникнуть в суть конкретного использования данного термина/понятия: выявить степень точности понимания его тем или иным исследователем, а также то, в какой мере он владеет знаниями в сфере теории архетипа и умеет применять эти знания (дополняя собственными концепциями) для должного понимания древнерусского наследия.

Один из возможных (негативных) примеров здесь — статья О. Осиповой «Двоеверная традиция как проявление архетипа (на материалах церковных обличений)», опубликованная в коллективном труде «Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли» (М., 2000). Остановимся на ней подробнее, поскольку пример этот достаточно типичен и невнимание к избранному в нем — во многом ошибочному — подходу чревато дальнейшими заблуждениями.

Начну с самого начала статьи, автор которой делает довольно-таки пространную преамбулу, где пытается подвести основания к своему обращению к теории архетипов для доказательства существования и распространенности феномена двоеверия (язычества-христианства) на Руси. Не буду касаться религиозной стороны вопроса, споры вокруг которого не умолкают по сей день, но сосредоточусь лишь на той части изложенной в статье концепции, которая имеет непосредственное отношение к нашей теме.

С самого начала автор заявляет о тождестве понятий «архетип» и «архаика»: его заботит «вопрос о причинах живучести, неискоренимости архаичных дохристианских понятий, идей, норм и идеалов в народном сознании»¹. Как видим, однако, слова «архетип» в этой фразе, логически завершающей первый абзац работы (да и во всем этом абзаце, формулирующем задачу исследовать феномен язычества как сохранившийся в более поздние времена), здесь еще нет. И это закономерно, поскольку задача вполне точно сформулирована — в границах авторского знания и теоретической осведомленности — и без термина «архетип», здесь явно избыточного.

Однако в соотнесенности с заглавием, где этот термин присутствует, уже вырисовываются контуры вероятной подмены

¹ Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. С. 49.

понятий, точнее, ограничения архетипического круга пресловутой «архаикой», «пережитками прошлого» и т. п. Расхожее заблуждение, сводящее «архетип» к чему-то омертвевшему и отжившему, сохранившемуся лишь в пережитках, суевериях и прочих атавизмах! Подтверждение тому находим в примечаниях к статье (п. 28), где перечень «архетипических идей» языческой архаики, сводящий ее к суевериям псевдомедицинского плана (лечению с помощью колдунов, знахарей, «бабушек»), подрывает саму идею двоеверия, за которую, кажется, ратует автор, и сводит ее к нелепым пережиткам безграмотных слоев населения. Все это, как ни странно, называется в статье «реликтами архетипических славянских идей»¹, что явно свидетельствует о дискредитации и термина, и самой идеи архетипа.

К тому же — что такое «архаика»? Скажем, для участника религиозного раскола в период никонианских реформ и для последователей реформаторов архаикой стало православие в его первичных формах, сохраненных старообрядцами, для которых они были и есть единственно подлинный образ вероисповедания — а никак не архаика. Для современного человека, однако, сама эпоха раскола кажется древней архаикой. Так что всё весьма относительно. Однако это не меняет того, что в ментальности каждого из нас изначально присутствуют нуминозные архетипы как таковые.

Следующий (за первым) абзац статьи Осиповой уже открыто заявляет о необходимости обращения к теории архетипов и самому термину / понятию «архетип» для решения вопроса о двоеверии:

Историческая устойчивость и значительная инвариантность славянских языческих идей, их непрерывная трансляция в сознание русского народа могут быть объяснены их архетипическим характером. Теория архетипов может позволить лучше понять онтологическое обоснование основополагающих идей славянского архаического мировоззрения и суть их культурной трансформации, а следовательно, более четко рассмотреть проявления двоеверного мировоззрения русского народа и, экстраполируя выделенные пережиточные языческие представления на раннюю историю славян, определить изначальные архаические воззрения².

¹ Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. С. 63.

² Там же. С. 49.

Текст абзаца приведен здесь целиком: как из-за его значения для понимания замысла статьи, так и из-за наблюдающегося в нем нагромождения ложных тезисов. Начать с того, что «непрерывная трансляция» (по типу радиопередачи или теле вещания? — откуда же она «непрерывно» идет, однако, с какого секретного канала?) славянских языческих идей в сознание русского народа означает принципиальную внеположность этих идей, что в корне противоречит теории архетипов. Ведь последние не только имманентны национальному мировосприятию, но — составляют его базовые основания. Если (умозрительно, конечно) отнять эти основания, то национальное мироздание разрушится. Как можно такие основания «транслировать», остается лишь гадать. К тому же их внедрение непосредственно в «сознание русского народа» означает не органичное усвоение, как того требует тезис об укорененности языческих идей в славянском / русском менталитете, но — адаптацию уже в отрефлектированных, заимствованных формах. К чему же они тогда прививаются, ежели базовые архетипы отсутствуют и формируются лишь путем «трансляции» идей извне? К пустому месту? Остается опять же лишь гадать, как такое возможно. Более того: всякое внешнее воздействие, согласно теории архетипов, лишь модифицирует вариативную оболочку архетипа, меняющуюся в зависимости от исторических перемен, но никак не инвариантное / константное его ядро.

Смущает и то, что слово «архетип» полностью пропадает в таком дискурсе, модифицируясь в определение «идеи»¹. Но ведь «идея» как таковая есть базовый элемент сознания, а не бессознательного. Тогда как архетип есть первообраз, из которого (конечно, при усилении) возможно извлечь искомую идею, но лишь путем дальнейшей «экстраполяции», говоря языком автора статьи. Получается, он все время говорит именно о чем-то производном от собственно архетипа, а не о нем самом?

Откуда же такая путаница в теоретической концепции статьи? Как свидетельствует следующий абзац ее, где автор пытается дать беглый обзор теории архетипа, — из-за полной неосведомленности в данном вопросе. Открывается сия теоретическая сводка весомым заявлением: «Остановимся кратко на некоторых, наиболее важных моментах в развитии исследовательского подхода в славяноведении, опирающегося на понятие “архетип”»².

¹ Причем явно в современном, а не античном понимании — см. об этом далее.

² Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. С. 49.

Ждем, какие же концепции архетипа в славяноведении представит нам исследовательница. Знаем, что есть интересные шаги в этом направлении у В. Топорова, на которого она иногда ссылается в связи с характеристиками славянских богов и их имен. Есть... Однако из всего обширного «славяноведения» автор статьи считает нужным дать лишь имена, от славяноведения весьма далекие (Платон, К. Г. Юнг, Леви-Брюль и Дюркгейм), — и то на уровне беглого упоминания. Не приводится ни одной цитаты, ни одного определения, которые бы выходили за рамки психоанализа в сферу культуры. Даже «эйдосы» Платона не упомянуты — упомянуты лишь (явно вслед за знаменитой цитатой из Юнга, где тот кратко очерчивает истоки своей психоаналитической теории) «идеи», причем поняты весьма современно¹. Конечно, зачем разбираться в архетипе, когда можно сразу заменить модный, но малопонятный термин знакомым, взяв на вооружение привычные «идеи» и предложив их на правах «альтернативной концепции»?² Впрочем, действительно «альтернативной», поскольку о коллективном бессознательном уже речь вести не приходится — ведь, согласно автору статьи, «архетипические идеи» в весьма готовом виде «транслированы» и «экстраполированы» в податливое русское сознание.

Примечательно следующее (за заявлением об «альтернативности») авторское утверждение о поддержке «положения и некоторой (? — А. Б.) первичности и изначальности архетипов»³. Здесь можно, естественно, лишь пожать плечами и в очередной раз упрекнуть автора в безграмотности. Ведь невозможно говорить о доле или части первичности по отношению к архетипу, главное свойство которого как раз и есть первичность, — ведь это первообраз! Тем не менее недоуменного жеста недостаточно, поскольку из столь ничтожной, кажется, неточности рождается общая невнятица. Неточность не есть лишь письменный факт — она свидетельствует о непонимании автором содержания используемого термина. Именно отсюда исходит подмена архетипа коллективного бессознательного — готовой «идеей». Но есть и еще один важный аспект проблемы.

Возвращаясь к заглавию статьи, где единственно фигурирует термин «архетип» (а не «архетипические идеи»), зададимся вопросом: о каких именно архетипах все-таки — несмотря на всю невнятицу и путаницу величин — по идее должна идти речь в та-

¹ То есть как продукт рефлексии на сознательном уровне.

² Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. С. 50.

³ Там же.

кой статье? И здесь важно иметь в виду стадияльное разделение архетипов на биопсихологические, возникающие в биосфере на ранних стадиях исторического развития, и — ноосферические, формирующиеся через именование, художественный образ и находящие воплощение уже в пространстве культуры, письменного словесного творчества.¹ Если предположить, что искомые автором статьи архетипы, в силу их архаичности, относятся к первой стадии, то на основании какого материала он пытается их реконструировать? Ответ таков: «Основанием для реконструкции архетипических идей славянского архаического мировоззрения могут служить факты истории древних славян»². Тем не менее факты из воздуха не берутся: для «реконструкции архетипических идей славянского архаического мировоззрения» неминуемо обращение исследователя к текстам, где эти факты были зафиксированы и закреплены, — т. е. к памятникам древнерусской словесности, которые так или иначе отмечены печатью субъективности, поскольку отразили личность создателя / создателей текста и несут в себе элементы художественности.

Очевидно, тогда опора в статье должна быть на архетипы второго разряда — уже ноосферические, собственно культурные, прошедшие стадию именованья? К тому же подзаголовок к статье обещает исследование на материале церковных обличений, т. е. опять же древнерусских текстов, памятников национальной культуры. И два из них приводятся в приложении к статье, однако разбора имеющихся в них архетипов (в первую очередь нуминозных как средоточия тех или иных образцов вероисповедания) не происходит. Поставленная задача не выполнена — нет ни архетипов как таковых, ни должного текстового разбора. А есть малоубедительные «реконструкции» с шаткой опорой.

Получается, перед нами не исследование архетипов, а обычный обзор религиозных корней, исторической смены верований и т. п. И вся статья, несмотря на заявленную ориентацию на теорию архетипов, представляет собой просто изложение теорий язычества. Впрочем, это весьма обычный прием: эксплуатация термина «архетип» и наполнение статьи совсем другим — весьма традиционным — содержанием.

¹ Данная концепция была неоднократно изложена мною и уже вошла в научный оборот. См., к примеру, мою статью по теории архетипа в коллективном труде ИМЛИ РАН: Теоретико-литературные итоги XX века. Ч. 2. М., 2003. С. 284—319.

² Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. С. 50.

Отсюда — и неясность в разделении автором «архетипических идей» на языческие и иные, на национальные и общечеловеческие. «К архетипическим идеям славянского архаического самосознания» (т. е. языческого, с ее точки зрения) исследовательница относит «идеи взаимосвязанности мироздания, всепроникающей Вселенную божественности, взаимообусловленности и относительности всех явлений»¹. Но ведь всё это — мировоззренческие установки, общие для разных типов религиозного и философского сознания. Думается, и сейчас мы воспринимаем мироздание именно в таких координатах. Исключение может составлять идея всепроникающей божественности, отсутствующая у атеистов, но и ее тогда заменяют общие мировоззренческие параметры, предполагающие единые для Вселенной и Космоса законы, и т. д.

Но, может быть, специфика языческого мировоззрения проявляется в статье дальше: в характеристиках частных преломлений этих общих законов и идей? К примеру: в «одухотворении природы». Но не свойственно ли вообще такое видение природы — со времен античности до наших дней — поэтическому художественному видению, породившему шедевры мировой культуры? С другой стороны, и христианское мироощущение не исключает обожествления Света, представляющего как символ Божественного начала. В древнерусской литературе князей именуют «пресветлыми». Слово сочетание «свет светлый» вариативно входит уже в православные именные ареалы, составляя «эпитеты христианского Бога и святых»².

Читаем «список» языческих установок далее: «восприятие людей как сынов и дочерей богов». Исправим множественное число на единственное «Бог» — и получаем формулу, созвучную христианской идее божественного сотворения Человека. «Представления о единстве человеческого рода» уже непосредственно относят нас к христианской идее божественного сотворения первочеловека Адама и его жены, что запечатлено, к примеру, в древнерусском «Сказании о сотворении Богом Адама», сохранившемся в единственном списке XVII в., но, по мнению исследователей, отразившего более ранние (причем широко распространенные) тексты апокрифа и создавшего проекцию

¹ Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. С. 51.

² *Гаспаров Б. М.* Поэтика «Слова о полку Игореве». М., 2000. С. 150; *Андрианова-Перетц В.* «Слово о полку Игореве» и памятники русской литературы XI—XIII веков. Л., 1968. С. 64.

на дальнейшие версии, уже Нового времени. Как пишут авторы «Идейных течений древнерусской мысли», «представления, которые заключает в себе этот апокриф, накладывали заметный отпечаток на духовную жизнь наших предков: от создания древнейших памятников отечественной письменности — до влияния на устные народные сказания, записанные в прошлом веке»¹.

И уж, само собой, сложно считать сугубо языческими «чувство верности долгу», «приоритет коллективного начала над личностным», «следование принципам чести и справедливости»² и подобные качества, во все времена составлявшие основы гражданского самосознания личности.

Наверное, на этом стоит завершить полемический разбор, показывающий, как незнание теории архетипов и неумение применить ее в исследовательской практике отлучает автора от создаваемой им концепции, приводя к результатам и выводам, явно не отвечающим поставленной задаче.

В порядке альтернативного размышления, могу заметить, что постигшая автора неудача немало зависит от недоучета исходного момента, а именно — момента возникновения нуминозных первообразов, еще не имеющих названия, отчетливо довербальных и вызванных некими первичными потрясениями человека от столкновения с необычными, сверхъестественными (с его точки зрения) событиями и явлениями. Это мог быть удар молнии и раскат грома, световые явления, трактующиеся как чудесные, неожиданное выздоровление от болезни и т. п. То есть всё то, что потрясло и оставило неизгладимый отпечаток в человеческой душе еще в глубокой древности. Все остальные верования, включая язычество и христианство, по сути, есть уже культурные наслоения, возникающие в попытке объяснить эти феномены, приблизить их к человеку и его сознанию. В пространстве возникающих культур получают развитие процессы именования ранее безымянных явлений. Так происходит становление культурных/литературных архетипов, запечатленных в памятниках древнерусской мысли, авторы которых уже следуют христианской традиции и системы именования.

В литературе Древней Руси своеобразно соединяются два процесса: письменные тексты запечатлевают уже имеющиеся в

¹ Громов М. Н, Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 737.

² Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. С. 51.

национальном менталитете первообразы, начальные установки мировосприятия. И вместе с тем эти же тексты отражают новые процессы, связанные с переходом от языческого образа мышления и чувствования к новому, христианскому — собственно, и потребовавшему письменного закрепления национальной рефлексии по поводу сотворения Мира и Человека, возникновения Русской земли и других земель, хода Истории и роли Божественного начала в его христианском понимании.

В пространстве древнерусской словесности, включающей в себя как оригинальные, так и переводные произведения, формируется первичная система первообразов — архетипов культурного бессознательного, — которая составит основу национального мировосприятия на долгие века. Следует особо подчеркнуть, что памятники древнерусской письменности, в своих архетипических формах, запечатлели кардинальные изменения в национальном мировоззрении: переход от языческого миропонимания (связанного с первой стадией развития, биосферической) к христианству, с принятием которого на Руси — в контексте приобщения к традициям христианской цивилизации — начинается формирование культурной ноосферы и собственно культурных/литературных архетипов. Возникновение последних происходит через (письменное) именование первообразов в системе древнерусского словесного творчества и их своеобразное претворение в мотивах, сюжетах, жанровых моделях и т. п.

В. М. Кириллин

ОБРАЗ КНЯЗЯ ВЛАДИМИРА СВЯТОСЛАВИЧА В ДРЕВНЕРУССКИХ ГОМИЛИЯХ XI—XII ВВ.¹

Аннотация: в статье на примере посвященных Владимиру Святославичу панегирических разделов «Слова о Законе и Благодати», «Похвалы князю» Иакова Мниха, «Чтения о Борисе и Глебе» и «Повести временных лет» анализируется характер развития представлений о крестителе Руси как идеальном правителе и святом под влиянием церковной и народной традиций.

Ключевые слова: древнерусская литература, образ, уподобление, сравнение, аналогия, контрапозиция, эпитет, именование, повтор, библейская параллель, этикет, художественный, иконологичный

Abstract: The development of ideas about the Baptist of Rus' as the ideal ruler and saint under the influence of church and folk traditions is analyzed by the examples of panegyric parts of «The Sermon on Law and Grace», «The Praise of the Prince» by Jacob Mnich, «Tales about Boris and Gleb», «Primary Chronicle» devoted to Vladimir Sviatoslavich.

Keywords: Old Russian literature, image, assimilation, comparison, analogy, contraposition, epithet, naming, repetition, Biblical allusion, etiquette, artistic, iconological

Художественное, или образное, содержание памятников древней русской литературы не самое любимое, да и не самое разработанное поле среди исследователей-медиевистов. Тем не менее интерес к поэтической специфике последней, впервые проявившийся еще в трудах Ф. И. Буслаева, в общем сохраняется донныне. И одним из наиболее упорных отечественных ученых, немало потрудившихся на указанном поле, является Анатолий Сергеевич Демин. Во многих своих исследованиях начиная с 70-х гг. прошлого столетия он пытался не только выявить собственно образное в древнерусских литературных памятниках как рефлекс неких представлений, ассоциаций, мироощущений, но определить также и смысл конкретных образов как идейно-

¹ В настоящей публикации воспроизводится значительно дополненный текст по сравнению с уже напечатанной статьей того же автора в журнале «Древняя Русь: Вопросы медиевистики». № 2 (56). Июнь. М., 2014. С. 32—48 («Образ Владимира Святославича в ранних древнерусских гомолиях»).

эстетических элементов текста¹. При этом нельзя не отметить философичности отношения А. С. Демина к своему делу, последовательно исходящего из убеждения, что универсального подхода к раскрытию самой природы воплощения поэтического в литературе у представителей филологической науки нет и быть не может и что, соответственно, каждый исследователь руководствуется собственным пониманием поэтики и ее задач и даже при приятии общетеоретических основ вольно или невольно демонстрирует исключительно собственные особенности наблюдателя и интерпретатора.

В известном смысле предлагаемый ниже дискурс, во-первых, являет собой продолжение усилий А. С. Демина по изучению художественности древнерусской литературы; во-вторых, думается, вполне оправдывает философическое убеждение ученого в унисон известному поэзису, что «каждый пишет, как он слышит, каждый слышит, как он дышит, как он дышит, так и пишет...».

Память о святом равноапостольном Владимире, великом князе Киевском и всея Руси, закреплена во многих источниках — в русском летописании, в ряде литературных произведений XI—XVII вв. и фольклорных памятников, в богослужебной книжности, в иконографии, храмоздательстве, традиции именнаяречения. Круг этих источников, причем соотносенный с информацией, содержащейся в латинских, греческих, арабских, армянских хрониках, в целом определен, опубликован и изучен прежде всего с целью реконструкции жизни и деятельности князя. Этому посвящен значительный массив научных трудов².

¹ Статьи ученого объединены в авторских сборниках: *Демин А. С. О художественности древнерусской литературы* / Отв. ред. В. П. Гребенюк. М.: Языки русской культуры, 1998; *Он же. Древнерусская литература: Опыт типологии с XI по середину XVIII в. от Илариона до Ломоносова* / Отв. ред. В. П. Гребенюк. М.: Языки славянской культуры, 2003; *Он же. Поэтика древнерусской литературы (XI—XIII вв.)* / Отв. ред. В. П. Гребенюк. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009.

² См. обширнейшую библиографию к статье: Владимир (Василий) Святославич // *Православная энциклопедия*. Т. VIII: Вероучение — Владимиро-Волынская епархия. М., 2004. С. 705, 706. В дополнение к данному списку здесь уместно указать работы: *Сендерович С. Св. Владимир: к мифопоэзису* // *ТОДРЛ*. Т. 49. СПб., 1996. С. 300—313; *Павленко Г. И. Ипостась Володимира Святого в українських рукописних житіях XVII—XVIII ст.* // *Magisterium*. Вип. 8. Літературознавчі студії / Нац. ун-т «Киево-Могилянська академія». Київ, 2002. С. 63—71; *Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* Выбор имени у русских князей в X—XVI вв.

И надо отметить, попутно немало сделано также в плане выявления личностных свойств Владимира Святославича. Однако, полагаю, о некоторых нюансах еще не говорилось.

Собственно древнерусские источники содержат разный объем сведений о святом князе и, ввиду вышеозначенной темы, имеют разную ценность. Наиболее ранними и важными, несомненно, являются «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона¹ и «Память и похвала Владимиру»

Династическая история сквозь призму антропоники. М.: Индрик, 2006. С. 16, 23, 501 и др.; *Смирнов П. А.* Эволюция образа Владимира Святославича (На материале летописных сводов) / Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2007; *Он же.* Образ Владимира Святославича как крестителя Руси в восприятии его современников по данным «Повести временных лет» // Литература Древней Руси: Коллект. монография. К 100-летию со дня рожд. проф. Николая Ивановича Прокофьева. М.: МПГУ; Прометей, 2011. С. 7–22; *Плотникова О. А.* Сакральный образ князя Владимира в системе средневекового «литературного этикета» // Информационный гуманитарный портал «Знание. Понимание. Умение». 2008. № 6 — История. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2008/6/Plotnikova/> (дата обращения: 11. 12. 2013); *Ранчин А. М.* Установление почитания Владимира Святого (По поводу концепции А. Поппе) // *Ранчин А. М.* Древнерусская словесность и ее интерпретации: маргиналии к теме. Saarbrücken: LAP Lambert Academic Publishing, 2011. С. 120–147; *Чекова Илиана.* Князь Владимир — равноапостольный светец на Киевская Русь // *Чекова Лиана.* Първите староруски князе светци (образи, символика, типология). София, 2013. С. 73–125.

¹ «О Законѣ, Моисѣомъ данѣмъ, и о Благодѣти и Истинѣ, Исусомъ Христомъ вывшини и како Законъ отиде, Благодѣть же и Истина всю землю исполни, и вѣра въ вся языки простресея и до нашего языка Рускаго, и похвала кагану нашему Владимиру, от негоже крещени выхомъ, и молитва къ Богу от всеа земля нашеа». — Прибавления к творениям святых отцов. Ч. 2. 1844. С. 223–252; Славяно-русские сочинения в пергаменном сборнике И. Н. Царского // ЧОИДР. 1848. Кн. 7. № 11. С. 21–41; *Соболевский А.* В память исполнившегося 900-летия со времени крещения Руси // ЧИОНЛ. 1888. Кн. 2. Отд. 2. С. 45–58; *Срезневский В.* Мусин-Пушкинский сборник 1414 г. в копии начала XIX в. СПб., 1893. С. 32–68; Памятники древнерусской церковно-учительной литературы / Изд. журнала «Странник» под ред. А. И. Пономарева. Вып. 1. СПб.: Тип. С. Добродеева, 1894. С. 59–85; *Покровский Ф. И.* Отрывок Слова митр. Илариона «О законе и благодати» в списке XII–XIII вв. // ИОРЯС. 1906. Т. 11. Кн. 3. С. 412–417; Синодальный список сочинений Илариона — русского писателя XI в. // *Slavia. Praha*, 1963. Roč. 31. Seš. 2. S. 141–175 (изд. подг. Н. Н. Розов); *Молдован А. М.* «Слово о законе и благодати» Илариона. Киев, 1984; Идейно-философское на-

Иакова Мниха¹. В этих двух творениях — соответственно 40-х гг. и последней трети, но не позднее конца 80-х гг. XI в. — имеются большие разделы, специально посвященные восхвалению Владимира. Кроме них, в XI столетии были созданы «Чтение о Борисе и Глебе» Нестора Летописца² и пространная биография князя, читавшаяся уже в «Начальном летописном своде» и известная по разным летописным сводам и, соот-

следие Илариона Киевского. Ч. 1. М., 1986. С. 13—41, 45—64 (подг. текста и перев. Т. А. Сумниковой), 101—171 (факсимиле рукописи); Фотокопия творів митрополита Іларіона із кодексу С591 // *Лабунька М.* Митрополит Іларіон і його писання / Праці Греко-католицької Богословської Академії. Т. 80. Рим, 1990. С. 53—124; *Иларион.* Слово о законе и благодати / Сост., вступит. ст., пер. В. Я. Дерягина; реконстр. древнерус. текста Л. П. Жуковской; коммент. В. Я. Дерягина, А. К. Светозарского. М., 1994; БЛДР. Т. 1. СПб., 1997. С. 26—61 (подг. текста А. М. Молдована; пер. А. И. Юрченко); *Акентьев К. К.* «Слово о Законе и Благодати» Илариона Киевского. Древнейшая версия по списку ГИМ Син. 591 // Истоки и последствия: Византийское наследие на Руси. Сб. статей к 70-летию чл.-корр. РАН И. П. Медведева / Под ред. К. К. Акентьева. СПб.: Византинороссика, 2005. С. 122—152; *Ужанков А. Н.* «Слово о Законе и Благодати» и другие творения митрополита Илариона Киевского. М.: Академика, 2014. С. 146—279 (текст памятника).

¹ «Память и похвала князю русскому Володимирѹ: како крестися Володимирѹ, и дѣти своя крестити, и всю землю рускую от конца до конца, и како крестися баба Володимерова Ольга преже Володимера. Списано Иаковомъ мнѹхомъ». — *Макарий (Булгаков).* Три памятника русской духовной литературы XI в. // Христианское чтение. 1849. Ч. 2. С. 302—336; *Он же.* История Русской Церкви. Кн. 2. М., 1995. С. 525—530; *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. 1. 1-я пол. М., 1901. С. 238—245; *Соболевский А.* В память исполнившегося 900-летия. С. 17—24; *Срезневский В. И.* Мусин-Пушкинский сборник 1414 г. С. 17—31; *Срезневский В. И.* «Память и похвала» князю Владимиру и его Житие по списку 1494 г. // ЗИАН. Ист.-филол. отд. 1897. Т. 1. № 6. С. 1—8; *Будославский С. Л.* Кли-тературной истории «Памяти и похвалы» князю Владимиру // ИОРЯС. 1925. Т. 29. С. 141—153; *Зимин А. А.* «Память и похвала» Иакова Мниха и Житие кн. Владимира по древнейшему списку // КСИС. 1963. Вып. 37. С. 66—72; Крещение Руси в трудах русских и советских историков. М., 1988. С. 286—290; БЛДР. 1997. Т. 1. С. 316—327 (подгот. текста, пер. и коммент. Н. И. Милютенко); Древнерусские княжеские жития / Подгот. текстов, пер. и коммент. В. В. Кускова. М., 2001. С. 23—29, 30—36; *Милютенко Н. И.* Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси: Древнейшие письменные источники. СПб., 2008. С. 417—434.

² «Чтение о житии и о погублении блаженюю страсготерпца Бориса и Глѣба» // Жития святых мучеников Бориса и Глѣба и службы им / Пригот. к печати Д. И. Абрамович. Пг., 1916. С. 1—26.

ветственно, редакциям «Повести временных лет» (статьи за 977—1015 гг.)¹. Здесь также наличествуют искомые похвальные пассажи: в «Чтении» — в предисловии²; в летописи — под 996 г. (условно говоря, прижизненная похвала)³ и под 1015 г. (посмертная)⁴. Тематически аналогичные фрагменты обнаруживаются и в других произведениях — в «Житии» Владимира и в «Службе» ему. И тот и другой тексты, появившись, по-видимому, в XII столетии, затем перерабатывались и видоизменялись неоднократно вплоть до XVII в. Действительно, известны несколько Проложных редакций «Жития», а также редакции Обычная, Распространенные и Особая⁵, вместе с тем различают и три версии «Службы» в честь благоверного князя⁶. Между прочим, к началу XV в. определился подбор текстов, размещенных совокупно в виде литературного цикла в «Минях четиих» в разделе за 15 июля по ст. ст., — это «Память и похвала», «Слово о Законе и Благодати» в 3-й ре-

¹ Повесть временных лет. Ч. I: Текст и перевод / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1950. С. 53—90.

² Жития святых мучеников Бориса и Глѣба и службы им. С. 4, 5.

³ Повесть временных лет. Ч. I. С. 85, 86.

⁴ Там же. С. 89, 90.

⁵ *Соболевский А.* В память исполнившегося 900-летия... С. 7—13, 24—45; *Серебрянский Н.* Древнерусские княжеские жития: (Обзор редакций и тексты). М.: ОИДР, 1915. С. 3—13 (1-я пагин.); 14—25 (2-я пагин.); *Милютенко Н. И.* Святой равноапостольный князь Владимир. С. 149—201, 414, 415, 435—477.

⁶ *Славитский М.* Канонизация св. князя Владимира и службы ему по спискам XIII—XVII вв. с приложением двух неизданных служб по рукописям XIII и XVI вв. // Странник. 1888. Май — август. С. 197—238; *Спасский Ф. Г.* Русское литургическое творчество. М.: Издат. Совет РПЦ, 2008. С. 83—85 (1-е изд., Париж, 1951); *Сергина Н. С.* Песнопения русским святым: По материалам рукописной певческой книги XI—XIX вв. «Стихирарь месячный». СПб., 1994. С. 67—73; *Милютенко Н. И.* Святой равноапостольный князь Владимир. С. 206—212, 478—489; *Джиджора Е. В.* Воспевание святых Владимира и Ольги в киеворусской гимнографии // *Джиджора Е. В.* Исследования по средневековой литературе XI—XV вв.: Сб. науч. работ. Одесса: Астропринт, 2012. С. 139—146.

дакции и «Житие» Владимира в распространенном виде¹ (впоследствии данная подборка была включена в «Великие Минеи четьи»²). На рубеже XV—XVI столетий возник новый панегирик Владимиру Святославичу — «Похвала»³, а чуть позднее еще и «Поучение»⁴. Но оба произведения широкой популярности у русских читателей не получили. В середине XVI в. уже для «Степенной книги» был составлен очередной — компилятивный — вариант «Жития» равноапостольного князя⁵. Наконец, в XVI—XVIII столетиях благодаря украинским книжникам — киево-печерскому архимандриту Иосифу (Тризне), митрополиту Ростовскому Димитрию (Туптало) и безымянным — распространяются еще несколько вариантов агиобиографии Владимира Святославича⁶. Правда, только тексты

¹ Сборник 1414 года // Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках И. Срезневского. Вып. I—XL. СПб., 1867. С. 82—88; *Срезневский Вс.* Мусин-Пушкинский сборник 1414 г. С. 1—14; *Милютенко Н. И.* Святой равноапостольный князь Владимир. С. 153—159.

² *Иосиф (Левицкий), архим.* Подробное оглавление Великих четьих Миней всероссийского митрополита Макария, хранящихся в Московской Патриаршей библиотеке (ныне Синодальной). Ч. 2. М., 1892. Стб. 313—314; Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А. В. Горского и К. И. Невоструева) / Сост. Т. Н. Протасьева. Ч. 1: № 577—819. М., 1970. С. 185.

³ «О крещении Русския земля и от жития вкратце и похвала иже в святых равнаго апостолом и благовернаго великого князя Владимира, нареченнаго в святемъ крещении Василия, крестившаго всю Русскую землю». — *Соболевский А.* В память исполнившегося 900-летия... С. 14, 58—65; *Усачев А. С.* Из истории русской средневековой агиографии: два произведения о равноапостольном князе Владимире Святославиче: (исследование и тексты) // Вестник церковной истории. 2006. № 2. С. 6, 17, 31—39.

⁴ «Поучение на память иже в святых равнаго апостолом благовернаго великого князя Владимира, в святемъ крещении нареченнаго Василия, крестившаго всю Русскую землю. Житие и похвала вкратце». — *Усачев А. С.* Из истории русской средневековой агиографии... С. 18, 39—44.

⁵ «Повѣсть извѣстна в малѣ явленна о велицѣи Русѣи земли и о началѣ царствующихъ в неѣ. И житие и похвала блаженнаго и достохвалнаго и равноапостольнаго царя и великаго князя, святаго и праведнаго Владимира, нареченнаго въ святомъ крещении Василия, всея Руския земли самодръжца...». — Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам: Тексты и комментарии: В 3 т. Т. 1: Житие св. княгини Ольги. Степени I—X. М., 2007. С. 218—339.

⁶ *Перетц В. Н.* Древнерусские княжеские жития в украинских переводах XVII в. // *Перетц В. Н.* Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI—XVII веков. М.; Л., 1962. С. 28—

Иосифа и святителя Димитрия содержат похвальные пассажи в честь благоверного киевского князя¹.

Таков в целом весь корпус текстов, содержащий наряду с фактографическими сведениями еще и панегирические оценки Владимира², несомненно конгениальные представлениям о нем разных поколений книжников. И думается, есть научный смысл в постановке вопроса об истории этих представлений. Менялись ли они, и если менялись, то в чем именно? Можно ли говорить о факте идейно-художественного развития в древнерусской литературе образа просветителя Русской земли? Как ни странно, несмотря на давний и интенсивный интерес исследователей к перечисленным выше литературным памятникам, именно под таким углом зрения имеющийся материал еще никто не интерпретировал. Конечно, нарратив, то есть конкретика и характер, объем и детальность повествований, особенно самых ранних, как отмечено выше, тщательно изучен в текстологическом, источниковедческом, историко-филологическом, отчасти также в философском и богословском отношениях. Предметом внимания настоящего труда будет собственно рефлексия, то есть не рассказ, а размышления, рассуждения разных древнерусских авторов о личности и деяниях Владимира Святославича, ибо, по-видимому, как раз рефлексивные фрагменты текстов, даже и заимствованные, более идентично и более отчетливо отображают авторские отношение и установки, притом что сами авторы в своем творчестве должны были опираться не только на традицию, этикет, типологию; будучи живыми людьми, они, разумеется, улавливали еще и флюиды общественных умонастроений своего времени, аккумулировали, фильтровали их и на этом основании, в частности, вырабатывали собственные взгляды.

Естественно, начало формированию означенных взглядов положено было древнейшими посвященными великому киевскому князю произведениями — сочинениями Илариона и

65 (разд. Житие князя Владимира в украинских обработках XVII в.); Жиленко І. В. Пізні українські житія святого князя Володимира: Тексти і коментарі. Київ: Фенікс, 2013. С. 21—134.

¹ Там же. С. 48, 129.

² Следовало бы к означенному корпусу текстов приобщить также и «Слово о том, како крестися Владимир, возмя Корсунь», бытовавшее с начала XV в. в составе Феодосиевской редакции «Киево-Печерского патерика», но вопреки названию это не орация, а исключительно повествовательное произведение, совсем лишенное фрагментов похвального свойства. — Никольский Н. К. Материалы для истории русской духовной письменности // СОРЯС. Т. 82. № 4. СПб., 1907. С. 1—21.

Иакова Мниха. На них и следует в первую очередь сосредоточить внимание.

Но прежде всего, не углубляясь здесь ни в средневековую, ни в современную теорию художественного образа¹, необходимо тем не менее отметить, что всякий образ вообще есть представление человека о чем-либо, возникающее в его сознании как результат сенсорно-ментального восприятия любых проявлений реального и умозрительного мира. В литературе образ (в данном случае речь идет не о любом словесном образе, а только об образе персонажа) формируется разными способами. Это — описание действий и внешности, воспроизведение речей, в том числе и внутренних монологов, введение в повествование разных деталей и подробностей, сравнений, уподоблений, противоположений, агентивных и атрибутивных именовании, эпитетов, обстоятельственных оборотов, пояснительно-оценочных суждений. За исключением лишь портретной характеристики, используемой в древнерусском нарративе весьма фрагментарно, отрывочно, избирательно, а главное в угоду обобщенной схеме и традиционному шаблону², все эти способы вполне присущи текстам означенных сочинений и как таковые, очевидно, должны были оказывать воздействие на воображение читателей применительно к Владимиру Святославичу. И здесь важно отметить, что указанные способы, или приемы литературной изобразительности, формировали и область реальных, и область идеальных представлений о князе, то есть в той или иной мере направлены были на решение двуединой задачи конструирования и его портрета — образа конкретного, исторического, телесного, если угодно, человека, героя сего мира, и его, несомненно, более востребованной средневековым христианским сознанием иконы — образа его духовной природы, лика, в котором отсвечивается

¹ *Бычков В. В.* Теория образа в византийской культуре VIII—IX веков // Старобългарска литература. Кн. 19. София, 1986. С. 60—74; *Левшун Л. В.* История восточнославянского книжного слова XI—XVII вв. Минск, 2001. С. 48—57 (разд. Византийская теория образа); Введение в литературоведение. Литературное произведение: основные понятия и термины: Учебн. пос. / Под ред. Л. В. Чернец. М., 1999. С. 131—138; Литературная энциклопедия терминов и понятий / Глав. ред. и сост. А. Н. Николюкин. М., 2001. Стб. 669—674; Основы литературоведения / Под общ. ред. В. П. Мещерякова. М., 2003. С. 17—22; *Федотов О. И.* Основы теории литературы. Ч. 1: Литературное творчество и литературное произведение. М., 2003. С. 91—126.

² *Демин А. С.* Внешность человека в древнейших славянских житиях // *Демин А. С.* О художественности древнерусской литературы. С. 89—99.

инобытийная действительность мира занебесного, ипостаси, сопряженной с Первообразом божественной святости.

«Слово о Законе и Благодати» с момента первой публикации отдельных его фрагментов¹ и до сей поры неизменно интересно ученым. Памятник, как показано выше, неоднократно переиздавался и вместе с тем оценивался с точки зрения разных наук — исторической, литературоведческой, лингвистической, фило-софской, богословской². Его на бесспорном основании считают

¹ *Оленин А. Н.* Письмо к графу Алексею Ивановичу Мусину-Пушкину о камне Тмутараканском, найденном на острове Тамани в 1792 году. СПб., 1806.

² В дополнение к весьма объемной библиографии, сопровождающей статью об Иларионе в Православной энциклопедии (Т. XXII: Икона — Иннокентий. М., 2009. С. 126), отмечу здесь не указанные в ней труды: *Федотов Г. П.* Русская религиозность. Ч. I: Христианство Киевской Руси. X—XIII вв. М., 2001. С. 88—91 (перев. с англ. по изд. 1946 г.); *Сазонова Л. И.* Принцип ритмической организации в произведениях торжественного красноречия старшей поры («Слово о Законе и Благодати» Илариона, «Похвала св. Симеону и св. Савве» Доментиана // ТОДРЛ. Т. 28: Исследования по истории русской литературы XI—XVII вв. Л., 1974. С. 30—46; *Лихачев Д. С.* Слово о Законе и Благодати Илариона // Великое наследие: Классические произведения литературы Древней Руси. М., 1975. С. 10—22; *Мещерский Н. А.* К изучению языка «Слова о законе и благодати» // ТОДРЛ. Т. 30: Историческое повествование Древней Руси. Л., 1976. С. 231—237; *Робинсон А. Н.* Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья (XI—XIII вв.): Очерки литературно-исторической типологии. М., 1980. С. 79—82; *Jakobson R.* Гимн в Слове Илариона о законе и благодати // Selected Writings. Vol. 6, part 2: Early Slavic Paths and Crossroads. Berlin; New York; Amsterdam: Walter de Gruyter, 1985. P. 402—414; *Мильков В. В.* Иларион и древнерусская мысль // Идеино-философское наследие Илариона Киевского. Ч. II. М., 1986. С. 6—38; *Кормин Н., Любимова Т., Пилюгина Н.* Характер философского мышления Илариона в «Слове о законе и благодати» // Идеино-философское наследие Илариона Киевского. Ч. II. С. 39—55; *Поляков А. И.* Метод символической экзегезы в историософской теологии Илариона // Идеино-философское наследие Илариона Киевского. Ч. II. С. 56—81; *Абрамов А. И.* «Слово о законе и благодати» киевского митрополита Илариона как русская историософская реакция на христианско-идеологическую экспансию Византии // Идеино-философское наследие Илариона Киевского. Ч. II. С. 82—95; *Макаров А. И.* Нравственные воззрения Илариона Киевского // Идеино-философское наследие Илариона Киевского. Ч. II. С. 96—111; *Кожин В.* Творчество Илариона и историческая реальность его эпохи // Альманах библиофила. Вып. 26: Тысячелетие русской письменной культуры (988—1988). М., 1989. С. 24—44; *Горский В.* Образ истории в «Слове о законе и благодати» // Альманах библиофила. Вып. 26. С. 65—75; *Розов Н.* Иларион и первые русские летописи // Альманах би-

незаурядным литературным творением, шедевром риторики и поэзии. Соответственно, авторы многих старых и новых руководств по истории древней русской литературы¹, истории рус-

блиофила. Вып. 26. С. 89—94; Колесов В. Умное слово в «Слове» Илариона Киевского // Альманах библиофила. Вып. 26. С. 95—113; Мильков В. «Слово о законе и благодати» Илариона и теория «казней божиих» // Альманах библиофила. Вып. 26. С. 114—121; Иванов М. С. К проблеме богословского наследия Древней Руси // Иванов М. С. Богословский сборник. Т. 1: Статьи разных лет. М., 2011. С. 67—75 (статья 1989 г.); Лабунька М. Митрополит Иларион і його писання. С. 7—23; Пиккио Р. Об изоколических структурах в литературе православных славян // Пиккио Р. *Slavia Orthodoxa: Литература и язык*. М., 2003. С. 548—556 (перев. с итал. по изд. 1991 г.); Сендерович С. Слово о законе и благодати как экзегетический текст. Иларион Киевский и павликианская теология // ТОДРЛ. Т. 51. СПб., 1999. С. 43—57; Овчинников Г. К. «Слово о законе и благодати» святителя Илариона как «собрание» его сочинений // Богословский сборник. М., 2001. Вып. 8. С. 227—240; Он же. Загадка «Слова о Законе и Благодати» Илариона Киевского // Вестник Моск. гос. индустр. ун-та. Сер. Гуманит. науки. М., 2003. № 1. С. 154—169; Погосбекян Д. Р. Политико-правовая тематика в «Слове о Законе и Благодати» Киевского митрополита Илариона // Вестник Университета Российской академии образования. № 3. М., 2001. С. 68—80; Он же. Проблемы права и нравственности в первом политическом трактате «Слово о Законе и Благодати» // Государство и право. М., 2002. № 6. С. 98—103; Демин А. С. Семантика перечислений и манера повествования в «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона // Свободный взгляд на литературу. Проблемы современной филологии: Сб. статей к 60-летию научной деятельности акад. Н. И. Балашова. М., 2002. С. 141—145; Александров А. В. Символическая структура проповеди в Слове о Законе и Благодати // Серебряный век: Диалог культур. Сб. науч. ст. по матер. Междунар. науч. конф. пам. проф. С. П. Ильева. Одесса, 2003. С. 71—79; Милютенко Н. И. Святой равноапостольный князь Владимир... С. 33—51; Кириллин В. М. «Слово о Законе и Благодати»: идейно-художественная специфика орации // Кириллин В. М. Очерки о литературе Древней Руси. Материалы для истории русской патрологии и агиографии. Сергиев Посад, 2012. С. 217—227; Ужанков А. Н. «Слово о Законе и Благодати» и другие творения митрополита Илариона Киевского. М.: Академика, 2014. С. 8—144 (статья).

¹ Шевырев С. История русской словесности: Лекции. Ч. 2. М., 1860. С. 20—33; Миллер О. Опыт исторического обозрения русской словесности. Ч. 1, вып. 1: (От древнейших времен до татарщины). СПб., 1865. С. 245; Порфирьев И. Я. История русской словесности. Ч. 1. Древний период: Устная народная и книжная словесность до Петра В. 3-е изд. Казань, 1879. С. 344—349; Галахов А. История русской словесности, древней и новой. Т. 1, отд. 1: Древнерусская словесность. 2-е изд. СПб., 1880. С. 283, 284; Караулов Г.

ской мысли¹, истории русского литературного языка², истории

Очерки истории русской литературы. В 2 т. Т. I: Литература древнего периода и нового до Пушкина. 3-е изд. М., 1888. С. 128, 129; *Полевой П. А.* История русской словесности с древнейших времен до наших дней: В 3 т. Т. I. 2-е изд. СПб., 1903. С. 57, 58; *Владимиров П. В.* Древняя русская литература Киевского периода XI—XIII веков. Киев, 1900. С. 137—140; *Протопопов Н.* Очерки по истории древнерусской письменности: От начала письменности до XVIII века. 2-е изд. М., 1902. С. 29—33; История русской литературы / Под ред. Е. В. Аничкова, А. К. Бородина, Д. Н. Овсяннико-Куликовского. Т. II. М., 1908. С. 82—88; *Петухов Е. В.* Русская литература: Исторический обзор главнейших литературных явлений древнего и нового периода. Древний период. Юрьев, 1911. С. 30—32; *Сперанский М.* История древней русской литературы: Пособ. к лекц. в Университете на Высш. жен. курсах в Москве. 2-е изд. М., 1914. С. 295—298; *Возняк М. С.* Історія української літератури. В двох кн. Кн. перша. Вид. 2. Львів, 1992. С. 138—143 (по изд. 1920); *Истрин В. М.* Очерк истории древнерусской литературы домосковского периода (XI—XIII вв.). М., 2002 (1-е изд. Пг., 1922). С. 163—172; *Грушевський М.* Історія української літератури. Т. II. Київ; Львів, 1923 (разд. Оригінальне письменство XI—XII вв., параграф «О Законі і благодаті» // Электронный ресурс. Изборник. Режим доступа: <http://izbornyk.org.ua/hrushukr/hrush202.htm>, свободный. Загл. с экрана (дата обращения: 25.04.2014)); *Орлов А. С.* Древняя русская литература: XI—XVI вв. М.; Л., 1937. С. 69—72; *Гудзий Н. К.* История древней русской литературы. 3-е изд. М., 1945. С. 87—95; *Еремин И. П.* Учительная литература [XI — начала XIII века] // История русской литературы: В 10 т. Т. I: Литература XI — начала XIII века. М.; Л., 1941. С. 354—356; *Он же.* Лекции и статьи по истории древней русской литературы. 2-е изд. Л., 1987. С. 80—84 (1-е изд. 1968); *Čiževskij D.* History of Russian Literature: From the eleventh century to the end of the Baroque. «S-Gravenhage: Mouton & Co, 1960. P. 36—39; *Водовозов Н.* История древней русской литературы. М., 1972. С. 31—36; *Кусков В. В.* История древнерусской литературы. 4-е изд. М., 1982. С. 68—70; История русской литературы / Под ред. Д. С. Лихачева. М., 1980. С. 90—92; *Левшун Л. В.* История восточнославянского книжного слова... С. 110—116; *Пиккио Р.* Древнерусская литература / Перев. с итал. М. Ю. Кругловой и др. М., 2002. С. 58—63; Древнерусская литература: XI—XVII вв. / Под ред. В. И. Коровина. М., 2003. С. 59—65.

¹ *Замалеев А. Ф.* Философская мысль в средневековой Руси (XI—XVI вв.). Л., 1987. С. 109—116; *Громов М. Н., Козлов Н. С.* Русская философская мысль X—XVII веков. М., 1990. С. 70—72; История русской философии: Учеб. для вузов / Редкол.: М. А. Маслин и др. М., 2001. С. 21—23; *Громов М. Н.* Образы философов в Древней Руси. М.: ИФ РАН, 2010. С. 49—51.

² *Якубинский Л. П.* История древнерусского языка. М., 1953. С. 95—99; *Бродская В. Б., Цаленчук С. О.* История русского литературного языка. Ч. I (X—XVIII вв.). Львов, 1957. С. 39—42; *Ларин Б. А.* Лекции по истории

политических учений¹ неизменно уделяют ему внимание. Со всей определенностью выявлены его культурно-историческая аутентичность, степень информативной достоверности, идейная значимость, художественная и языковая специфика.

Это касается и конкретно похвалы Владимиру Святославичу, занимающей в сочинении Илариона значительное место (композиционно похвала является третьим разделом речи²: от слов «**Хвалить же похвалными гласы Римская страна...**» до слов «**...от всякоа рати и плѣнениа, от глада и всякоа скорби и сътуждениа**»³). Учеными разных поколений и разных специализаций вполне детально проанализированы исторический, идеологический, историософский, религиозный, композиционно-стилистический аспекты и всей орации в целом, и славословия князю в частности, так что остается только вторить, но лишь в рамках необходимого, уже сказанному в научной литературе.

Начав с утверждения, что всякая страна имеет своего учителя веры христианской и чтит его, оратор призывает себя и слушателей (или читателей) воздать хвалы Владимиру. И далее, чередуя прямое обращение к князю с изложением от третьего лица, искусно использует поэтику аналогизмов и контрапозиций, различных именовании и эпитетов, фонетических, морфемных, лексико-фразеологических, синтаксических, семантических, троповых повторов и вариаций. Владимир совершил «великое» и «дивное»: будучи государем, «великим каганом» Русской зем-

русского литературного языка (X — середина XVII в.). М., 1975. С. 138—152; *Ковалевская Е. Г.* История русского литературного языка. М., 1978. С. 82—84; *Мещерский Н. А.* История русского литературного языка. Л., 1981. С. 45—52; *Мещерский Е. В.* История русского литературного языка. М., 2002. С. 28—32.

¹ История политических и правовых учений: Учеб. для вузов / Под общ. ред. В. С. Нерсесянца. 4-е изд. М., 2004. С. 209—212; История политических и правовых учений: Учеб. для вузов / Под ред. О. Э. Лейста. М., 2006. С. 96—104.

² Относительно композиционной структуры «Слова» в научной литературе бытуют разные мнения. Я придерживаюсь той точки зрения, что «Слово» имеет четырехчастное деление: первая — догматическая — часть посвящена сравнительному сопоставлению ветхозаветной и новозаветной религий, а также христологии; второй раздел гомилии — исторический — представляет собой размышление о значении принятия Русью христианства; затем следует панегирический раздел — похвала Владимиру; и завершается вся речь «молитвой к Богу». — *Кириллин В. М.* «Слово о Законе и Благодати»... С. 219—225.

³ Здесь и в дальнейшем текст Илариона цитируется по изданию, осуществленному К. К. Акемтьевым (см. выше).

ли, он стал для нее «учителем и наставником». Он подобен своим «славным» и «благородным» предкам, князьям Игорю и Святославу, но и отличен от них: тех чтут за «мужество и храбрость», «повѣды и крѣпость», они правили в стране, известной повсюду, а этому, помимо «крѣпости», «силы» и «мужества», присущ также «съмысл», то есть разум¹, и он был не только у себя «единодержцем», ему покорились и соседние народы.

Как видно, сопоставление осложнено у Илариона противопоставлением, подспудно (ибо здесь нет специального акцента) отмечающим превосходство Владимира Святославича над своими отцом и дедом. Так, очевидно, продолжается тема второй части произведения, в которой Иларион говорит о значении принятия Русью христианства и о превосходстве христианской Руси над Русью языческой.

Констатировав справедливое, твердое и разумное правление этого князя: «землю свою пасущу правдою, мужествомъ же и съмыслом», ритор переходит к проблеме его духовного преобразования. Указанные добродетели государственного деятеля стали, по Илариону, причиной Божественного наития: «приде на нь посѣщение Вышняго, призрѣ на нь всемилоуство око благаго Бога»; и князь проникся осознанием лживости язычества и стремлением к единому Творцу: «въсна разумъ в сердци его, яко разумети съету идольскыи льсти и възыскати единого Бога, сътворшааго всю тварь видимую и невидимую». По примеру благоверной Греции он «въждеа сердцем, възгоре дүхом, яко быти ему христиану и земли его». В купели святого крещения он очистился от «праха неверия» — «белообразуся», стал «сыном нетлѣнна», «сыном воскрѣшенна». Новое имя князя — Василий (в переводе с греч. яз. *царь*) указывает не только на его именитость, но и на его приобщенность к небесному граду Иерусалиму: «имя примѣ вѣчно, именито на роды и роды, Василий, имже написае въ книги животныа въ вышнимъ градѣ и нетлѣннимъ Иерусалимѣ»². Присущая ему «къ Богу любовь» разрывает грани-

¹ Словарь русского языка XI—XVII вв. Вып. 25 (Скорынья — Снулый). М., 2000. С. 226—228.

² Несомненно, Иларион ясно понимал также и прямую и ассоциативную связь этого имени с понятиями земного и небесного царства, ибо во всем его сочинении не раз встречаются соответствующие выражения и библейские цитаты. Например: «сътвори Богъ гоститву и пирь великъ тельцемъ ѹпитѣнным от вѣка, възлюбленнымъ Сыномъ своимъ Исусом Христомъ, съзвавъ на едино веселие небесныа и земныа, съвокупивъ въ едино ангелы и человекы»; «*Вси языци въсплещѣте рүками и въскликнѣте Богу гласомъ радости, яко Господь вышний страшень,*

цы его личного религиозного эгоизма. Сопрягая «**благоевѣрне**» и «**власть**», князь побуждает и весь свой народ принять христианство.

Вслед за патетическим описанием единодушного и единовременного воцерковления «**всей земли нашей**» Иларион прямо обращается с чередой риторических вопросов к объекту своего славения, называя его «**учителем**». В своих апострофах оратор, во-первых, выражает обеспокоенность тем, как воистину подобающе воздать хвалу князю, и, соответственно, вновь — и повторяясь — характеризует достоинства последнего: Василий-Владимир — «**честный и славный в земельных владыках**» и «**премудрственный**», его отличают «**доброта**» (духовная красота), «**крѣпость и сила**», он «**христолюбец**», «**друг правды**» (любит справедливость), он «**съмыслу мѣсто**» (средоточие разума), «**милостыни гнѣздо**» (источник милосердия), благодаря ему народ познал Господа и избавился от «**льсти идольская**» (оставил язычество). Во-вторых, риторика по-прежнему волнует загадка пережитого князем духовного изменения — обращения к вере и Христовой любви. При этом Иларион опять упоминает «**разумъ**» князя, который, будучи «**выше разума земельных мудрецъ**», позволил ему познать Бога и стать «**учеником**» Христа, стать «**блаженным**», на котором исполнились слова Христа к апостолу Фоме: «**Блаженни не видѣвше и вѣровавше**» (Ин. 20: 29). Феноменальность свершившейся перемены оттеняется противопоставлением, несомненно, полемического свойства, которое продолжает тему первой части орации Илариона, посвященной анализу взаимоотношения Ветхого и Нового Заветов, иудаизма и христианства: князь не видел Христа, не видел Его апостолов, не видел тех, кто именем Иисусовым творит чудеса, но последовал за Ним, открыл свое «**сердце**» для веры, преисполнился «**страхом Божиим**», а другие люди видели Христа и Писание знали, но осудили Его на распятие.

Вопрошаниям оратора вторят его восклицательные обращения к Владимиру Святославичу, развивающие парадигму сопоставления князя с языческими государями. Здесь панегирист вновь отмечает, что «**блаженный**» князь «**только от благаго**

царь великъ по всей земли» (Пс. 46: 2—3); «*...пойте цареви нашему; пойте, яко царь всей земли Богъ, пойте разумно. Вѣцарися Богъ надъ языки*» (Пс. 46: 8—9); «*яко есть Богъ единъ творецъ невидимымъ и видимымъ, небеснымъ и землянымъ*»; «*славимъ тя Господа нашего Исуса Христа съ Отцемъ, съ Пресвятымъ Духомъ, Троицу нераздѣлану, единогобожествену, царствующу на небесѣхъ и на земли ангеломъ и человекомъ*».

съмысла и остроумна разумѣвъ» единого Бога Творца и Спасителя и, «си помысливъ, въниде въ святую купѣль».

Далее панегирист, помянув «щедроты и милостыня» князя, именует его честным («честъниче»), то есть тем, кому воздается честь, кого почитают¹, и «присным Христовым рабом». За это, и особенно за обращение ко Христу всей Русской земли, Владимир «похваленъ» от Господа «на небесѣх». Он «подобникъ» Константина Великого, равен ему по уму («равноумне»), такой же христоробец, так же чтит священнослужителей, так же «по всей земли своей» утвердил «вѣру». Сравнение с Константином осложняется у Илариона ветхозаветной параллелью: восхваляя Владимирову сына Ярослава-Георгия, ритор утверждает, что последний закончил начатое его отцом — возвел на месте старого деревянного каменный Софийский собор, как некогда Соломон закончил начатое Давидом строительство Иерусалимского храма: «Добръ же зѣло и вѣренъ послухъ сынъ твой Георгий... иже недокончаная твоя наконьча, акы Голомонъ Давидова, иже домъ Божий великий святыи его Прѣмудрости създа...» Данная аналогия прямо ставила Владимира-Василия, а заодно и Ярослава-Георгия, в единый ряд святых царей: Давид — Соломон — Константин — Василий — Георгий, тогда как Киев с Софийским собором, согласно этой аналогии, оказывался в ряду святых городов: Иерусалим — Константинополь — Киев.

Завершается похвала Владимиру в «Слове о Законе и Благодати» молитвенным славлением, в котором Иларион в прямом хайретическом обращении к князю как к пребывающему в сонме святых перифрастически характеризует его личность, скомпонованно повторяя все свои уже данные атрибуции: Владимир — «во владыках апостол», то есть апостол среди государей, «учитель» и «наставник благовѣрню», он «правдою... облѣченъ, крѣпостию прѣпоясанъ, истинною обутъ, съмысломъ вѣнчанъ и милостынею яко гривною и ѳтварью златою красѹяся»; он «честнаа глава, нагынмъ одѣние», «алчыннимъ кѣрмитель», «жаждюшнимъ ѳтробѣ ѳхлаждение», «въдовицамъ помощник», «страннымъ поконце», «бескровнымъ покровъ», «обидимымъ заступникъ», «ѳбогимъ обогащение».

Таким образом, главным для Илариона в его восхвалении яв-

¹ Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 3: Р — Я и Дополнения. СПб., 1912. Стб. 1573—1575.

ляется то, что Владимир Святославич — идеальный правитель, государь-апостол, креститель, просветитель Русской земли и небесный попечитель о ее людях. Панегирист, следовательно, оценивает личность князя, во-первых, идеологически — в церковно-историческом и историософском планах, во-вторых, духовно — в патронажном аспекте.

Другая посвященная благоверному князю Владимиру гомилия — «Память и похвала» Иакова Мниха — тоже длительное время привлекает научную мысль, хотя и не так интенсивно, как сочинение Илариона. В большей степени она интересовала историков¹. Филологи невысоко оценили литературные достоинства речи Иакова ввиду ее некоторой структурно-стилистической сумбурности. Вот почему, надо полагать, в обзорах древней русской литературы и в руководствах по смежным научным дисциплинам это произведение обычно если и упоминается, то лишь мимоходом и без должного анализа². Тем не менее и к нему еще до сих пор исследователи сохраняют научный интерес. Споры идут в основном относительно времени его появления, пер-

¹ В дополнение к библиографии, сопровождающей статью об Иакове Мнихе в Православной энциклопедии (Т. XX: Зверин в честь Покрова Пресвятой Богородицы монастырь — Иверия. М., 2009. С. 544, 545), необходимо указать здесь следующие работы: *Макарий (Булгаков)*. История Русской Церкви. Кн. 2. С. 199, 200; *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. 1, 1-я пол. С. 744, 745; *Милютенко Н. И.* Святой равноапостольный князь Владимир... С. 51—92, 151—161; *Карпов А. Ю.* Иаков Мних // Электронный ресурс. Образовательный портал «Слово». 30.10.2011. Режим доступа <http://www.portal-slovo.ru/history/44827.php>, свободный. Загл. с экрана (дата обращения: 25.04.2014).

² *Шевырев С.* История русской словесности... С. 56; *Миллер О.* Опыт исторического обозрения русской словесности... С. 257; *Порфирьев И. Я.* История русской словесности... С. 357; *Владимиров П. В.* Древняя русская литература Киевского периода... С. 187, 188; *Петухов Е. В.* Русская литература: Исторический обзор главнейших литературных явлений... С. 47; *Сперанский М.* История древней русской литературы... С. 312; *Возняк М. С.* Історія української літератури... С. 164—166; *Грушевський М.* Історія української літератури. Т. II... (разд. Оригінальне письмо XI—XII вв., параграф «Морально-дидактична література доби. Анонімні твори. Феодосій печерський, Яков, Мономах») // Электронный ресурс. Изборник. Режим доступа: <http://izbornyk.org.ua/hrushukr/hrush202.htm>, свободный. Загл. с экрана (дата обращения: 25.04.2014); *Орлов А. С.* Древняя русская литература... С. 106; *Адрианова-Перетц В. П., Еремин И. П.* Жития [в русской литературе XI — начала XIII века] // История русской литературы: В 10 т. Т. I. С. 332, 333.

воначального состава и фактографической ценности. Самое последнее мнение сводится к тому, что означенный текст все-таки был создан в XI в. и изначально представлял собой единство похвалы Владимиру и его краткого жизнеописания (без позднейшей похвальной вставки, посвященной благоверной княгине Ольге)¹. Надо отметить, что и содержательным особенностям сочинения в общем дана довольно внятная характеристика².

«Память и похвала» — в ее собственно гомилетической части (от начала «**Пауълъ святыи апостоуль, церковный учитель...**» до слов «...**того ради примуть вѣнецъ красоты от рѹки Господни**»³) — во многом, но только не текстуально, схожа с хвалебством Илариона. Во-первых, Иаков использовал те же литературные приемы: так же, но сдержаннее, сочетая апострофические периоды с нарративными и панегирическими, так же прибегая к разнообразным повторам, сравнениям, противопоставлениям, тропам и т. д. Во-вторых, у него прослеживается та же логика построения текста: объяснение мотивов собственного труда, рассказ о крещении Владимира и подчиненного ему народа, характеристика добродетелей князя. Наконец, в тексте Иакова обнаруживаются подобный же корпус эпитетов и некоторые — правда, весьма незначительные — фразовые совпадения, вернее типовые словосочетания (в «Слове о Законе и Благодати»: «**разумѣти сѹетѹ идольскыи льсти**», «**мракъ идольскый**», «**льсти идольскыа избухомъ**», «**завлѹждениа идольскыа льсти**»; тогда как в «Памяти и похвале»: «**отверже всю безбожнѹю лєсть**», «**отвержєся всея диаволи льсти**», «**приидє от тмы диаволя**», «**человеки изъ лєсти диаволя къ Богу приведе**», «**уклоннєся от слѹжбы диаволя**»). Пожалуй, интенсивнее новый панегирист привлекает себе в помощь Библию, щедро ее цитируя и при этом не повторяя своего предшественника. Больше сообщает он о других, помимо крещения, деяниях князя — о борьбе с язычеством, о победах над соседними народами, о противостоянии печенегам, о походе на Корсунь, но, однако, меньше внимания уделяет княжеской храмоздательной деятельности. В свой текст Иаков, в отличие от Илариона, вводит также молитвы крестителя Руси. Нужно отметить и его иную по сте-

¹ Милютенко Н. И. Святой равноапостольный князь Владимир... С. 51—80.

² Хрущов И. П. О древнерусских исторических повестях и сказаниях: XI—XII столетие. Киев, 1878. С. 68—73; Бугославский С. Л. К литературной истории «Памяти и похвалы»... С. 138—141; Милютенко Н. И. Святой равноапостольный князь Владимир... С. 80—92.

³ Здесь и далее текст Иакова цитируется по последнему научному изданию, осуществленному Н. И. Милютенко (см. выше).

пени напряженности в плане дифирамбной и патриотической патетики интонацию, что сопряжено, видимо, — в содержательном плане — с отсутствием у него суждений о мистическом значении Владимира для Русской земли, а в формальном — с совсем другим ритмическим строем его речи. Наконец, Иаковом иначе расставлены и некоторые смысловые акценты.

Сказанное предопределяет сопоставление текстов, совершенно необходимое ввиду поставленной выше научной проблемы выяснения того, что же особенное, специфичное сравнительно с Иларионом, усматривал Иаков в личности крестителя Русской земли.

Прежде всего, Иаков последовательно именует Владимира Святославича не только «блаженным», как его предшественник, но и «благочестивым», однажды даже и «божественным». Илариону эпитет «благочестивый» тоже знаком. Но он употребляет его не по отношению к князю, а применительно к другим предметам речи, подразумевая при этом нравственное состояние, высокое качество веры, благочестие, праведность¹: «благочестивии земли Греческѣ», «како веси и гради благочестивии вси въ молитвахъ предстоять», «Радуйся, благочестивый граде! Господь с тобою!», «благочестивую сноху» Ирину. Вместе с тем Иларион неоднократно отмечает благоверие Владимира, опять-таки имея в виду лишь его духовную настроенность: «единоя славы и чести обещаника сътворилъ тя Господь на небесѣхъ благочестива твоего ради, еже имѣ въ животѣ своемъ», «благочестивие его съ властнью съпряжено», «добръ послухъ благочестивую твою, о блаженниче». Иаков же, по-видимому, ориентируется уже на специальное значение церковного термина, связанного с представлением о типе святости²: «о благочестивемъ князѣ Володимери всея Руския земля», «вжда благочестивый князь Володимеръ святого крещения», «добръ поживе благочестивый князь Володимеръ». Вкупе с признанием факта святости это было обусловлено, следует думать, также стремлением Иакова развить отмеченную выше идею Илариона о преемственной причастности Владимира к череде угодников Божиих, в том числе и святых правителей.

В самом деле, Иаков не удовлетворяется уподоблением киевского князя только царю Давиду и императору Константину

¹ Словарь русского языка XI—XVII вв. Вып. 1 (А—Б). М., 1975. С. 192.

² Живов В. М. Святость: Краткий словарь агиографических терминов. М., 1994. С. 20—23; Никулина Е. Н. Агиология: Курс лекций. М., 2009. С. 241—243.

Великому, как это было у его предшественника, он вообще более настойчиво проводит исторические аналогии. Приняв крещение, Владимир «възвеселися о Бозѣ Давыдъскы... и аки святыи пророкъ дивныи Аввакумъ “о Господѣ веселяся и радуся”», князь «подобно Константину Великому дѣло сътвори», князь «подобися... царю Иезекію (Езекии), и треблаженому Иосѣю (Иосии), и великому Коньстѣянину», князь также «вълюбви Аврамово житие и подража странюлюбви его, Иакову истину, Монахѣву кротость, Давыдово безловие, Константина, царя великого, перваго царя христианского, того подражая правовѣрие, боле же всего бѣше милостыню творя».

Новые библейские соотнесения (дополняющие тождество: римский император — киевский князь) демонстрируют, прежде всего, отличное знание панегиристом ветхозаветного предания и богослужебного обихода.

О родоначальнике евреев Аврааме известно, например, как о постоянном собеседнике Божиим; особенно любимой в церковном предании стала история встречи праотца с Господом, явившимся ему в виде трех странников в дубраве Мамре (Быт. 18: 21)¹. Отсюда устойчивые характеристики Авраама в христианской гимнографии: «странюлюбие»² (тропарь 7 песни канона бесплотным силам Иоанна Монаха и др.), «боголюбивый» (стихира анатолиева 6 гласа в Неделю святых праотец перед Рождеством Христовым и др.). Но Авраам, кроме того, создал прецедент как благотворитель, выделив селимскому царю и священнику Мельхиседеку при встрече с ним десятую часть своего имущества (Быт. 14: 18—19). Внук Авраама Иаков отличался неколебимой верой и кротостью, что также отражено гимнографией в атрибуциях: «беззловие» (тропарь 8 песни канона преп. Даниилу Столпнику), «үгодникъ вѣрнѣйшии всѣхъ Бога» (тропарь 6 песни канона Праотцам), «простота» (тропарь 7 песни канона преп. Феоктисту Секелийскому), «нехитростное» (стихира 4 гласа преп. Никите Халкидонскому). Но Иаков, уместно напомнить, имел еще 12 сыновей и потому воспринимался как символ народа Божия и всей Церкви³. Прямой потомок Иакова Моисей, вождь

¹ Иллюстрированная полная популярная Библейская энциклопедия: Труд и изд. архим. Никифора. М., 1891. С. 18—20 (далее: Библейская энциклопедия).

² Извлечения сделаны по изданию: Минія. Кіев, 1893 (12 томов по месяцам).

³ Библейская энциклопедия. С. 311, 312.

еврейского народа и законодатель¹, в «Книге Чисел» прямо назван «кротчайшим из всех людей» (Чис. 12: 3). Соответственно, анонимный автор канона Моисею именуется его «**служительъ бж҃ий якоже кротокъ слыша ся и дѣтельъ**» (тропарь 8 песни²); да и в стихословиях другим святым устойчиво упоминается его «незлобие» (тропарь 7 песни канона Спиридону Тримифийскому). Но вместе с тем Моисей известен и как непримиримый борец с идолопоклонством ради почитания единого Бога (Исх. 32). Другой потомок Иакова, Давид, известен, в частности, тем, что запретил убивать своего неотступного и безжалостного гонителя Саула (1 Цар. 24: 3—8); став царем, он привел Израиль в цветущее состояние и задумал соорудить в Иерусалиме храм для поклонения Господу (2 Цар. 7: 1—7), а в созданных, по преданию, псалмах сумел с особой глубиной выразить чувства покаяния перед Творцом и радости от примирения с Ним³. Вот почему в церковных гимнах часто отмечается кротость Давида (тропарь 8 песни Канона преп. Даниилу Столпнику, тропарь 7 песни Канона преп. Феоктисту, седален 8 гласа из Службы в Неделю святых праотец) и обычен мотив его веселья: «**днесь Давидъ радѹется**» (стихира на стиховне 8 гласа из Службы Предпразднства Рождества Пресвятой Богородицы), «**веселиа днесь Давидъ исполняется**» (кондак 3 гласа из Службы в Неделю по Рождестве Иисуса Христа). Об Аввакуме Священное Писание сообщает мало⁴, но зато под его именем бытовала одна из пророческих книг, часто вместе с толкованиями Феодорита Киррского⁵. А вот в богослужебном обиходе личность Аввакума оказалась весьма востребованной, ибо ему как провидцу пришествия Господня посвящены разные ирмосы к четвертым песням разных канонов⁶. При этом тема веселия пророка так или иначе проявляется в ряде его стихословных упоминаний. Особенно показателен посвященный самому Аввакуму канон Феофана Начертанного: «**Твоего на земли явленія, Христе Боже, проповѣдая пророкъ пришествіе, съ веселиемъ вопіяше: Слава силѣ твоей, Господи**» (ирмос 4 пес-

¹ Там же. С. 480—483.

² Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь. В церковнославянском переводе по русским рукописям 1095—1097 г. / Труд орд. акад. И. В. Ягича. СПб., 1886. С. 42.

³ Библейская энциклопедия. С. 179—182.

⁴ Там же. С. 10.

⁵ Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 24, 25.

⁶ Ирмологий. Почаевская Лавра, 1875. С. 8, 9, 10 (глас 1); 39 (глас 2); 61, 62 (глас 3); 79, 81, 82 (глас 4); 108, 109 (глас 5); 123, 125 (глас 6); 140, 141 (глас 7); 156, 157, 158, 159 (глас 8).

ни); «Велегласно, мудре, о Бозѣ Спасѣ възрадуюся, возопилъ еси, и възвеселюся, Аввакуме всеблаженне» (тропарь 5 песни). Напротив, цари Езекия и Иосия, в отличие от Авраама, Иакова, Моисея, Давида и Аввакума, едва упоминаются в славянском богослужении просто по именам и без каких-либо атрибуций: соответственно, в стихире 5 гласа в Неделю святых отец перед Рождеством Христовым и в двух тропарях 8 песни Канона протцам в Неделю святых праотец в преддверии того же праздника. Однако довольно подробно, но разбросанно сообщается о них в Четвертой книге Царств, во Второй книге Паралипоменон и в Книге пророка Исаяи. В данном случае важно, что оба царя отличались умом и благочестием, занимались широкой градостроительной деятельностью и, главное, каждый из них в свое время, лично отказавшись от язычества, решительно уничтожил распространенные среди евреев традиции идолослужения и восстановил почитание единого Бога (4 Цар. 18: 1—6; 4 Цар. 22: 8 — 23: 1—24; 2 Пар. 34: 3—33)¹.

Нетрудно догадаться, что приведенные Иаковом Мнихом параллели вполне отражают сходство жизни названных библейско-исторических персонажей с жизнью — в некоторых чертах и подробностях — Владимира Святославича. Но таким образом они определяют не только ретроспективно-историософскую глубину оценки великого Киевского князя как правителя; ими прямо и перифрастически, иносказательно — в соответствии с известными библейскими фактами — обозначается также радостный характер приятия князем веры, его борьба с язычеством и его личностные свойства: гостеприимство, правдолюбие, смиренность, незлобивость, благочестие, милосердие, щедрость.

Иначе сравнительно с Иларионом Иаков рассказывает о побудительных мотивах крещения Владимира Святославича. По Илариону, князя вдохновил пример Греции:

**Паче же слышано емѹ вѣ всегда о благовѣрнии земли
Гречьскѣ, христіолоубиви же и сильнѣ вѣрою, како единого
Бога вѣ Троици чтѹтъ и кланяются, како вѣ них дѣются
силы и чюдеса и знамена, како церкви людий исполнены,
како веси и гради благовѣрнии вси вѣ молитвахъ предсто-
ять, вси Богови прѣстоять. И си слышавъ....**

он крестится. Иначе говоря, князь поступил как политик. Владимир же Иакова руководствуется примером частных авторитетов, то есть принимает не политическое решение, а личное,

¹ Библейская энциклопедия. С. 218, 219, 367.

духовное:

Взиска спасения и прия о бавѣ своей Олзѣ, како шедши къ Царюграду, и прияла вѣше святое крещение, и пожи добрѣ предѣ Богомъ, всими добрыми дѣлы украсивши-ся, и почи с миромъ о Христѣ Исусѣ и въ вѣрѣ вѣлзѣ. То все слышавъ князь Володимеръ о бавѣ своей Олзѣ, нареченѣй въ святомъ крещении Елене, тоя и житие подража, такоже и святыя царици Елены, матере великаго царя Коньстантина житию ревнүя въ всемъ.

Повествование Иакова о крещении Владимира Святославича, в отличие от версии Илариона, наполнено также деталями, характеризующими внутреннее состояние князя, на что, между прочим, еще никто из исследователей не указывал. Так, предшественник Иакова, следуя своей политической концепции, весьма настоятельно говорит о рациональном побуждении Владимира к принятию христианства, последовательно употребляя по отношению к нему, как показано выше, лексемы: «смысл» (5 раз), «разум» (2 раза), «разумети» (1), «остроумне» (1), «разумев» (1), «помысливъ» (1), «равноумне» (1). Вместе с тем Иларион заметно сдержаннее отзывается о мистической подоплеке княжеского решения креститься. Только однажды он указывает на такую: «...приде на нь (Владимира. — В. К.) посѣщение Вышняго, призрѣ на нь всемилостивое око благаго Бога, и въсна разумъ въ сердци его, яко разумѣти сѣтү идольскыи лъсти и възыскати единого Бога...» В данном случае ситуация выглядит так, будто Господь лишь ниспослал князю озарение как Своему избраннику, а дальше князь действовал исключительно сам: узнав о благочестии греков, «въжда сердце, възгорѣ духомъ, яко быти емү христиану», «притече къ Христу, токмо от благаго съмысла и остроумна разумѣвъ, яко есть Богъ единъ... си помысливъ, вѣниде въ святүю купѣль». Несомненно, подобная интерпретация факта обращения Владимира ко Христу по собственному сознательному выбору отражает общую идею Илариона о церковно-государственной самостоятельности и независимости Руси.

Иаков же совсем по-другому освещает происшедшее. Под его пером событие обретает прямую связь с Божественной волей, а Владимир Святославич выступает прежде всего как исполнитель и проводник последней:

Просвѣти благодать Божия сердце князю... и вжада святого крещения;

...и Богъ сътвори хотѣние его;
И разгоряшеся Святымъ Духомъ сердце его, хотя свя-
того крещения. Видя же Богъ хотѣние сердца его... и
призрѣ съ небесеѣ милостью своею и щедротами;
Богъ праведенъ... просвѣти сердце князю Рускыя земля
Володимеру прияти святое крещение;
...даръ Божий осѣни его, благодать Святого Духа освѣти
сердце его, и навывче по заповѣди Божии ходити;
...и бысть князь Володимеръ аки уста Божиа;
...послуживъ Богу всимъ сердцемъ и всею душею;
...благодать Божиа просвѣщаше сердце его и рука Го-
сподня помогаше ему.

Больше того, действуя по вдохновению от Господа и подобно княгине Ольге и императрице Елене отдавшись воле Божией, Владимир руководствуется не размышлением, а сильным чувством и желанием. Соответственно, Иаков, описывая ситуацию преображения князя, совсем не использует слов, семантически связанных с интеллектуальной деятельностью и с понятиями *ум*, *мыслить*, но, напротив, предпочитает слова, сопряженные с областью чувства и эмоции, — «вжада», «хотение», «хотя», «сердце», «душа». Их употребление, причем репетитивное, просто вынуждает читателя воспринимать крещение князя как рефлекс духовного порыва. Получается, что именно глубокое внутреннее переживание подвигло его к решению принять Христа. Кстати, столь нарочито употребляя слово «сердце», Иаков, несомненно, имел в виду как минимум отвлеченный смысл этого слова, сопряженный с представлением о духовно-умственной жизни человека¹, соответственно, например, библейской традиции:

И положи Даниилъ на сердца своемъ (Дан. 1, 8);
И усоветова сердце мое во мне (Неем. 5: 7);
*Не скорь буди усты твоими, и сердце твое да не ускоря-
етъ износити слово предъ лицемъ Божиимъ* (Еккл. 5: 1);
Блаженны чистые сердцемъ, ибо они Бога узрятъ (Мф. 5: 8);
Речетъ злый рабъ той въ сердца своемъ (Мф. 24: 48);
*Мариамъ соблюдаше вся глаголы сия, слагающи въ сердца
своемъ* (Лк. 2: 19) и т. п.

¹ Словарь русского языка XI—XVII вв. Вып. 24 (Се — Скорый). М., 2000. С. 78, 79.

Однако как максимум Иаков вполне мог исходить из давно известного учения Церкви о том, что сердце есть центр бого-тварной природы человека, вся его духовно-материальная суть, соответственно, например, взглядам преподобного Макария Египетского:

Ибо те, которые суть сыны света и служения Новому Завету в Духе Святом, ничему не научаются у людей, как научаемые Богом. *Сама благодать пишет на сердцах их законы Духа. Посему не в Писаниях только, начертанных чернилами, должны они находить для себя удостоверение, но и на скрижалях сердца благодать Божия пишет законы Духа и небесные тайны; потому что сердце владычественно и царственно в целом телесном сочленении.* И когда благодать овладеет пажитями сердца, тогда царствует она над всеми членами и помыслами, ибо там ум и все помыслы и чаяние души. Почему благодать и проникает во все члены тела¹.

Уместно заметить, что Иларион тоже несколько раз апеллирует к сердцу Владимира: «вѣсна разумъ въ сердци его, яко разумѣти сѣту идольскыи льсти», «въждела сердцемъ, възгорѣ дѣхомъ, яко быти емѹ христианѹ», «Како ти сердце разверзеся?», «Не видѣ апостола... сердце твое на сѣмѣрѣнии княща». Но все-таки сердечное движение у Илариона представляется больше как результат настоятельно подчеркнутой работы княжеского самосознания, работы, связанной с усмирением собственной природы («сердца»). Иаков же однозначно трактует преобразование Владимира мистически — как эмоциональный ответ на Божественный призыв. Именно этим можно объяснить используемые им в рассказе о крещении Руси, опять-таки репетитивно, лексемы чувств:

**И възрадовася, и възвеселися о Божѣ Давыдѣскы князь
Володимеръ;
О, колника радость и веселие бысть на земни! Ангели възве-**

¹ *Макарий Египетский, преп.* Духовные беседы. Св.-Троицкая Сергиева лавра, 1994. С. 52 (Беседа 15). См. также: *Юркевич П. Д.* Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению Слова Божия // Труды Киевской духовной академии. 1860. Кн. 1, отд. 2. С. 63—70; *Вышеславцев Б.* Значение сердца в религии // Путь. № 1. 1925. Париж, 1925. С. 79—98.

*селншася и архангели, и святыхъ дүси възыграшася,
Толико бес числа дүшъ по всей земли Рүской приведены
къ Богү святымъ крещениемъ, похвалы всякыя дѣло до-
стойно створи и радости дүховныя полно;
И вси людие Рүскыя земля познаша Бога тобою, боже-
ственный княже Володимере. Възрадовашася ангель-
стии чини, агници честнии, нынѣ радуются вѣрныи, и
воспѣша, и възсхвалиша!;
Възвеселися, и възрадовася о Бозѣ и о святѣмъ креще-
нии, и хваляшеся, и славяше Бога о всемъ томъ князь
Володимеръ. И сице в радости смиреннемъ сердца гла-
голаше...*

Иаков воссоздает атмосферу всеобщего духовного веселия и ликования по случаю крещения Руси в результате Божественного откровения, и образ князя включен у него в симфонию космической радости: ее переживают и ангельские чины, и святые угодники, и русское общество, и сам Владимир.

Подобная лирико-мистическая интерпретация прошлого совершенно чужда Илариону. Разумеется, тема радости у него тоже звучит, но не изъявительно и не восклицательно — в контексте описания непосредственной ситуации крещения и похвалы князю, а в побудительно-повелительном модусе — как авторское обращение к крестителю:

*И си вся видѣвъ, възрадүйся и възвеселися и похвали
благаго Бога, всѣмъ симъ строителя! Видѣ же, аще и
не тѣломъ, нѣ дүхомъ показывает ти Господь вся си, о
нихъже радүйся и веселися, яко твое вѣрное възсѣание не
исүшено высть зноемъ невѣрна...*

Что же касается собственно рассказа о крещении, то перцепция, эмоция и интенция Илариона иные. Он восхищается деянием Владимира, но совсем ничего не говорит о воодушевлении неба и земли, строго связав княжеский образ с этикетом феодальных отношений и порядка вещей: князь крестился сам и, по его повелению, единодушно и «въ едино время» крестились все остальные его подданные. Получается, Илариона в истории крещения Руси больше интересовала идеальная гармония общественного устройства, восторжествовавшая благодаря идеальному правителю. У него Владимир Святославич выглядит человеком, сознательно определившим свой выбор и действующим сообразуясь с разумом, под стать идеальному учителю веры и

государю, идеальному относительно средневековых церковных представлений о миропорядке общественному авторитету.

Иаков же, напротив, весьма и весьма настойчиво рисует Владимира богоизбранником, человеком, по-библейски живо ощутившим волю Господа, радостно откликнувшимся на ее предопределение порывом своей души и последовавшим за Христом. Больше того, у Иакова князь еще и смелый предстоятель перед Богом в своей земной жизни. Об этом свидетельствуют воспроизведенные оратором собственные молитвы Владимира — благодарственно-исповедная по крещении, просительная перед походом на Корсунь и просительно-исповедная предсмертная. Особенно показательна как самохарактеристика первая княжеская молитва:

Господи Владыко благый, помянуль мя еси и привель мя еси на свѣтъ, и познахъ Тя, всея твари Творца. Слава Ти, Боже всѣхъ, Отче Господа Бога нашего Исуса Христа! Слава Ти съ Сыномъ и Святымъ Духомъ, сице мя помиловавъ. Въ тмѣ вяху, диаволу служа и бѣсомъ, но Ты мя святымъ крещениемъ просвѣти. Аки звѣрь вяхъ, многа зла творяхъ въ поганьствѣ и живяхъ акы скотина, но Ты мя украти и наказа своєю благодатью. Слава Ти, Боже в Троицы славимый, Отче, и Сыне, и Святый Духе! Троице Святая, помилуй мя, настави мя на путь Твой и научи мя творити волю Твою, яко Ты еси Богъ мой!

Эти тропари о богооткровенном преображении грешника и стихи его благодарственного славения наглядно отражают внутренний портрет истово отдавшейся Господу личности.

Здесь уместно обратиться к картине крещения Руси, нарисованной преподобным Нестором Летописцем в «Чтении» о Борисе и Глебе:

Тако же и сему Владимиру явление Божие быти ему крестьяну створи же. Наречено бысть имя ему Василий. Таче потомъ всѣмъ заповѣда вельможамъ своимъ и всѣмъ людемъ, да ся крестятъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Слышите чудо, исполнь благодати: како вчера заповѣдая всѣмъ треву принести идоломъ, а днесь повелѣваетъ хреститися во имя Отца и Сына и Святаго Духа; вчера не вѣдаше, кто есть Исусъ Христосъ, днесь проповѣдатель Его явися; вчера елинь Владимиръ нарицааяся, днесь крестьянъ Василий наричається. Се второй Костянтинъ в Руси явися. Нъ и се чуднѣи: заповѣди бо ишедши, яко же преже рохомъ,

всѣмъ хръститися — и всѣмъ грядущимъ крещению, ни понѣ единому супротивящюся; но акы издавна научены, тако течаху радующеся къ крещению. Радовашеся князь Володимеръ, видя ихъ теплюю вѣру; иже имяху къ Господу нашему Исусу Христу¹.

Как видно, Нестора, подобно Илариону, волнует феномен собственно преображения Владимира, при этом он так же сторонится религиозной мистики и так же констатирует единодушные последовавших за князем людей. Однако совершенно в тон Иакову свидетельствует о всеобщей народной радости по случаю крещения. Между прочим, он находит и собственные краски для образа крестителя Руси. Так, он пополняет состав исторических аналогий к личности и деяниям крестителя Руси образом святого Евстафия Плакиды, с историей крещения которого сопоставляет историю крещения киевского князя:

Бысть бо, рече, князь въ тын годы, володый всею землею Рускою, именовъ Владимиръ. Бѣ же мужъ правдивъ и милостивъ к нищимъ и к сиротамъ и ко вдовичамъ, елинъ же вѣрою. Сему Богу спону нѣкакю створи быти ему хръстьянцу, яко же древле Плакидѣ. Бѣ бо Плакида мужъ праведенъ и милостивъ, елинъ же вѣрою, яко же в житии его пишеться. Нѣ егда видѣ, явльшомуся ему, Господа нашего Исуса Христа, тѣгда поклонися ему, глаголя: «Господи, кто еси и что велиши раву твоему?» Господь же к нему: «Исусъ Христосъ, Его же ты, не вѣдый, чтеши. Нѣ иды и крѣстися». Он же тѣ авие помъ жену свою и дѣтища своя и крѣстися во имя Отца и Сына и Святаго Духа, и наречено имя ему бысть Евстафѣй. Тако же и сему Владимиру явление Божие быти ему хръстьянцу створи же. Наречено бысть имя ему Василии. Таче потомъ всѣмъ заповѣда вельможамъ своимъ и всѣмъ людемъ, да ся крѣстятъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа².

Идейно ключевой в этом сравнении, на мой взгляд, является фраза «Исусъ Христосъ, Его же ты, не вѣдый, чтеши», утверждающая факт неосознанного христианства язычника Евстафия и, соответственно, позволяющая судить о цели всего сопоставления, а именно о предумышленной трактовке и Владимира Святославича как стихийного христианина, личность которого еще

¹ Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. С. 4.

² Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им.

в язычестве отличали вполне христианские добродетели, если иметь в виду пятую и восьмую заповеди блаженства (Мф. 5: 7, 10): «**БѢ ЖЕ М҃ЖЪ ПРАВДИВЪ И МИЛОСТИВЪ К НИЩИМЪ И К СИРОТАМЪ И КО ВДОВИЧАМЪ, ЕЛИНЪ ЖЕ ВЪРЮЮ**».

Подводя итоги проведенному сравнению, с полным основанием можно утверждать, что Владимир Илариона лично более этикетен и схематичен; Владимир же Иакова наделен чертами более живой, во всяком случае более религиозно отзывчивой, натуры.

Грань различия ощущается даже в том, как оба гомилета сообщают о возведении в Киеве Десятиной церкви во имя Приснодевы Марии. У Илариона это известие подано в форме обращения к Владимиру и как подтверждение преданности последнего вере христианской: «**Добръ послухъ благовѣрню твоєму, о блаженниче, святаа церкви Святыа Богородица Мариа, юже създа на правовѣрнѣи основѣ, идеже и мѹжъственное твоє тѣло нынѣ лежит, жида трувы архангельскы**». Факт существования храма есть, по Илариону, свидетельство и памятник действительно происшедшей в князе духовной перемены. И все. Рассказ же Иакова, будучи по форме описанием, подразумевает другое, а именно действительную заботу Владимира о ближних своих в христианском смысле этого выражения: «**И церковь созда каменѹ во имя пресвятыа Богородица, прибѣжице и спасение дѹшамъ вѣрнымъ, и десятину ей дасть, тѣмъ попы наведѣти и сироты, вдовица и нищя**». То есть Иаков являет князя радеющим о подданных добролюбом: для них он создал храм, именно для их духовного и материального блага.

Еще более ярким индексом расхождения двух панегиристов в интерпретации образа Владимира Святославича представляется предопределенная литературным канонами характеристика княжеской щедрости и милосердия:

СоЗиБ	ПиП
-------	-----

<p>Къ сему же кто исповѣсть многыя твоя нощныя милостыня и дневныя щедроты, яже къ ѹбогимъ творяше, къ сирымъ, къ болящимъ, къ дѣлжнимъ, къ вдовамъ и къ всѣмъ требующимъ милости? Слышалъ бо бѣ глаголъ, глаголаный Даниломъ къ Науходонорѹ: <i>Съвѣтъ мон да будетъ ти годѣ, царю Науходоносоре, грѣхы твоя мшюстинями оцѣсти и неправды твоя щедротами нищихъ</i> (Дан. 4: 24). Еже слышавъ ты, о честныице, не до слышанна стави глаголаное, нъ дѣломъ съконча, просящимъ подаваа, нагыя одѣвая, жадныя и алчныя насыщая,</p>	<p>И три трапезы поставляше: первую митрополиту съ епископы, и съ черноризцѣ, и съ попы; вторю нищимъ и ѹбогимъ; третью собѣ, и бояромъ своимъ, и всѣмъ мужемъ своимъ... Боле же всего бяше милостыню творя князь Володимерь. Иже немощныя и старыя не можаху донти княжа двора и потребу взяти, то въ дома имъ посылаше, немошнымъ и старымъ, всяку потребу блаженный князь Володимерь даяше. И не могу сказати многыя его милостыня, не токмо въ дому своемъ милостыню творяше, но и по всему граду, не въ Киевѣ единомъ, но и по всей земле Руской.</p>
<p>болящимъ всяко ѹтѣшение посылаа, должныя искупая, работнымъ свободу дая. Твоя бо щедроты и милостыня и нынѣ въ человекѣхъ поминаемы сѹтъ, паче же пред Богомъ и ангеломъ его. Ея же ради доброприлюбныя Богомъ милостыня, много дрѣзновение имѣеши къ нему, яко присныи Христовъ рабъ.</p>	<p>И въ градѣхъ, и въ селѣхъ, вездѣ милостыню творяше, нагыя одѣвая, алчныя кормя и жадныя напаяя; странныя покая милостью; церковники чтя, и любя, и милуя, подавая имъ требованье, нищая, и сироты, и вдовица, и слѣпыя, и хромыя, и трудолатыя, вся милуя, и одѣвая, и накормя, и напаяя. Такоже пребывающу князю Володимеру въ добрыхъ дѣлахъ, благодать Божия просвѣщаше сердце его и рука Господня помогаше ему.</p>

Трудно логически выразить то, чем приведенные тексты различны применительно к построению образа Владимира Святославича как благотворителя миру. Но очевидно, что Иларион здесь жестче следует отвлеченному этикету, стремясь к иконной идеализации своего героя, тогда как Иаков — конкретнее и эмоционально теплее. Соответственно, Иларион рисует князя не только творившим милостыню при жизни, в согласии с заветом

пророка Даниила (при этом антитеза «Навуходоносор — Владимир» явственно указывает на превосходство русского властителя, ибо он делами милосердия вполне искупил свою дохристианскую греховность перед Богом в противоположность древнему разрушителю Иерусалима и творцу истуканов, который хоть и признал в конце жизни величие Единого Творца, и от тяжкого недуга безумия исцелился, но ничего не сделал в свое оправдание); Иларион, кроме того, говорит о Владимире как о личности, ниспосылающей людям свою помощь по смерти: с небес, от Бога. А вот из-под пера Иакова выступает более ярко представимый лик именно жившего на земле доброго князя, более ясный характер заботившегося о своем народе здесь, в этой жизни, правителя. И в данном отношении, между прочим, текст Иакова конгениален летописной похвале князю, содержащейся в статье за 996 г.: счастливо выжив в битве с печенегами, Владимир

...постави церковь (Преображения Господня. — В. К.) и творяше праздникъ, варя 300 переварь меду. И зваше бояры своя, и посадники, и старѣйшины по всемъ градомъ, и люди многы, и раздаваше 300 гривенъ ѹбогымъ. И празнова князь Володимеръ тѹ дний 8, и възвращашеться Кыеву на Ѹспение святыя Богородица, и тѹ паки творяше праздникъ свѣтель, съзываше бесчисленное множество народа. Видяше же люди крестьяны сѹща, радовашесе дѹшею и тѣломъ. И тако по вся лѣта творяше.

Согласуется по наглядности и житейской конкретике повествование Иакова и с фольклорной традицией:

Собирал им (Добрыне и Дунаю. — В. К.) Владимир все почестен пир

Для многих князей, для многих бѣаров,
 Да для сильных могучих богатырей,
 Для всех полениц да преудалых,
 Для всех купцов-гостей торговых,
 Для всех крестьянушек прожиточных,
 Да про многих казаков со тиха Дону,
 Да про всех-то калик да перехожиих,
 Перехожиих калик да переброжиих.
 Еще все на пиру тут напивалися,

Еще все на честном пиру наедалися,
Еще все на пиру были пьяны-веселы¹.

В целом же Иаков, как можно заключить, развивая присущие Илариону церковно-исторический и историософский аспекты изображения и оценки Владимира Святославича, обогащает личностный портрет последнего оттенками, указывающими на его мистическую связь с Богом, на его духовное переживание по поводу собственного приобщения ко Христу и на его пылкое следование заповеди о милосердии и о благодеянии. При этом, прямо признавая и доказывая святость князя, Иаков почему-то совсем не касается его патронажной роли в качестве небесного молитвенника о Русской земле — темы, весьма важной для Илариона.

Любопытно, что текст «Повести временных лет» раздвоился относительно оценки крестителя Руси и в указанных выше похвальных разделах тяготеет то к одному, то к другому панегиристу XI в.

Так, в уже цитировавшейся статье за 996 г. похвала князю, выраженная, между прочим, не прямо, а под видом описательной характеристики его деяний в качестве христианина, отражает народные представления об идеальном властителе и в этом отношении ближе к позиции Иакова Мниха, иногда даже и текстуально тождественна последней (ниже соответствующие чтения выделены подчеркиванием). Согласно взглядам летописца, если логически выводить их из его описания, князь —

1) земной молитвенник перед Богом и ходатай о своем народе и Русской Церкви:

Володимиръ же... вшедь в ню [Десятинную церковь. — В. К.] и помолися Богу, глаголя: «Господи Боже!... Посѣти винограда своего [то есть Русскую землю. — В. К.]. И свѣрши... люди снѧ новыя... познати Тебе, истиннаго Бога. И призри на церковь сию, юже создахъ недостойный рабъ твой... И аще помолитъся кто въ церкви сей, то услыши молитву его и отпусти вся грѣхы его...»;

¹ «Бой Добрыни с Дунаем» // Библиотека русского фольклора: Былины / Под ред. Ф. М. Селиванова. М., 1988. С. 74, 75. Понятно, что это — очень поздняя фиксация народного предания и собирательного представления. Но все же корни подобного предания и представления уходят в самую глубь веков. То есть вряд ли можно сомневаться в том, что и в древности Владимир Красное Солнышко рисовался народному воображению примерно так.

2) радатель о духовенстве и установитель церковно-государственных отношений:

И... рекъ сице: «Се даю церкви сей святѣй Богородицѣ от имѣнннн своего и от моух град десятѣю часть». И положи, написавъ, клятвѣу въ церкви сей, рекъ: «Аще сего посѣдитъ кто, да бѣдетъ проклятъ»;

3) любитель книжного просвещения, подражатель ветхозаветным пророкам Давиду и Соломону и последователь Евангелия в делах милосердия и нищелюбия:

Бѣ бо любя книжная словеса, слыша бо единою евангелне что-мо: «Блаженни милостивни, яко тѣи помиловани бѣдѣтъ», и паки: «Продайте имѣнннн ваша и дайте нищимъ», и паки... и Давида глаголюща: «Благъ мужъ милѣя и дая», Соломона слыша глаголюща: «Дая нищимъ, Богѣу в заемъ даетъ». Си слышавъ, повелѣ...;

4) щедрый податель милости, в деяниях которого воплотилась народная мечта о сытом изобилии, справедливом распределении благ и неизбывном празднике: в дополнение к вышеприведенному примеру —

Си слышавъ, повелѣ нищю всякѣу и ѣбогѣу приходити на дворѣ на княжѣ и взимати всякѣу потребу: питье и яденье, и от скотѣнничѣ кѣнами. Устрои же се: рекъ, яко «Немощнни, болнни не могутъ донти двора моего», повеле устройти кола и, вскладываше хлѣбы, мяса, рыбы и овошь различный и медѣ въ бочкахъ, а въ другыхъ квасы, возити по градомъ, выпрашающе: «Кде болнни, нищии, не могу ходити?» И тѣмъ раздавахѣу на потребу. И се же творя людемъ своимъ: по вся недѣля устрой на дворѣ въ гридници пирѣ творити и приходити бояромъ, и гридьмъ, и соцькимъ, и десятникомъ и нарочитымъ мужемъ и при князѣ и безъ князя. И бываше на обѣдѣ томъ множество от мяса, и от скота и от звѣрины, и быше же изобилью всего;

5) боящийся Бога почитатель отеческих традиций и устроитель порядка во внешней и внутренней жизни государства, миролюбец в отношениях с соседями:

Егда же подопяхуться [дружинники. — В. К.], и начуху роптати на князя, глаголюще: «Зло естъ нашимъ главамъ: да намъ ясти древяными лжицами, а не сребряными». И се слышавъ, Володимиръ повелѣ исковати лжици сребряны ясти дружинѣ, рекъ сице, яко «Сребромъ и златомъ не имамъ налѣсти дружины, а дружиною налѣзю сребро и злато, яко дѣдъ мой и отець мой... донскася дружиною злата и сребра». Бѣ бо любяше Володимиръ дружиню, и с ними думает о строеньи землинемъ, и о уставѣ земленемъ, и о ратѣхъ. И бѣ живя с князи околными его миромъ: с Болеславомъ Лядьскимъ, и съ Стефаномъ Угорьскимъ и съ Ондроникомъ Чышьскимъ. И бѣ миръ межи ими и любви. И живяше Володимиръ въ страстѣ Божии.

Как можно думать, новыми, не известными ни Илариону, ни Иакову, ни Нестору — автору «Чтения» о Борисе и Глебе, здесь, бесспорно, являются мотивы книжной просвещенности Владимира Святославича, его приверженности к праздничному веселию, а также охранной и учредительной деятельности в области государственно-общественного порядка. Кстати, летописное сопоставление Владимира с ветхозаветными царями Давидом и Соломоном нельзя связывать с текстом «Слова о Законе и Благодати», ибо у Илариона креститель Руси уподоблен им как храмоздатель, а не как благотворитель. Нет здесь связи и с текстом Иакова, в котором киевский князь сравнивается с Давидом на предмет испытываемой им благочестивой радости.

В «посмертной» похвале Владимиру, заключающей его жизнеописание в «Повести временных лет» (статья за 1015 год), напротив, в основном продолжается линия митрополита Илариона. Разве что только эпитет «**блаженный**» как обозначение святости князя коррелирует с текстом Иакова. Будучи текстуально весьма лаконичной и вместе с тем самостоятельной, эта похвала, однако, повторяет некоторые характеристики Владимира, известные по «Слову о Законе и Благодати», — «**алчныимъ кърмитель**», «**овидимымъ заступникъ**», «**твоя бо щедроты и милостыня**», «**како добротѣ твоей почюдимся**». Но летописец при этом привносит в контекст восхваления Владимира и нечто свое. Так, во-первых, он различает государственный и социальный аспекты попечительской деятельности князя: к усопшему «**снидошася бе-щисла, и плакашася по немь, — бояре аки заступника земли нхъ, ѹбозни аки заступника и кормителя**»; во-вторых, говоря об удивительном феномене происшедшей с Владимиром перемены, летописец мотив милосердия усиливает мотивом

покаяния, которого, между прочим, нет у Илариона и Иакова: «аще бо вѣ преже в поганьствѣ и на сквѣрнѣю похоть желая, но послѣди прилежа к покаянью... аще бо прѣже в невѣжьствѣ, етера быша сгрѣшениа, послѣди же расыпашася покаяньемъ и милостнѣями»; в-третьих, летописец переосмысливает мотив «доброты» как красоты духовной, подчеркивая роль князя уже в качестве добродетеля Русской земли: «сѣй же ѹмеръ во исповѣданни добрьмъ, покааньемъ расыпа грѣхы своя, мллостнѣями, иже есть паче всего добрѣи... Дивно есть се, колико добра створи Рѹской земли, крестивъ ю»; в-четвертых, так же, как Иларион и Иаков, летописец прямо сопоставляет Владимира с императором Константином Великим: «Се есть новы Костянтинѣ великаго Рима, иже крести вся люди своа самъ, и тако снѣ створи подобно емѹ»; при этом, в-пятых, летописец реализует и скрытое сопоставление, в котором развиваются мотивы покаяния и книжности крестителя Руси:

Аще бо вѣ преже в поганьствѣ и на сквѣрнѣю похоть желая, но послѣди прилежа к покаянью, якоже вѣщаше апостоль: «Идеже ѹмножися грѣхъ, тѹ изобильствуетъ благодать» (Рим. 5: 20). Аще бо прѣже в невѣжьствѣ, етера быша сгрѣшениа, послѣди же расыпашася покаяньемъ и милостнѣями, якоже глаголетъ: «В нем ты застанѹ, в том ти и сѹжую» (Прем. 11: 17). Якоже пророкъ глаголетъ: «Живъ азъ, Аданаи Господь, якоже не хошю смерти грѣшника, якоже обратитися емѹ от пѹти своего и живу быти, обращеннемъ обратися от пѹти своего злаго» (Иез. 33: 11). Мнози бо праведнии творяще и по правдѣ живѹще, и къ смерти соврацаються праваго пѹти и погыбають, а друзии развращено пребывають и къ смерти въспоманѹтъся и покаяньемъ добрымъ очистятъ грѣхы. Якоже пророкъ глаголетъ: «Праведный не возможе спастися въ день грѣха его. Егда рекутъ правѣдному: Живъ будѣши, сѣй же уповаеть правдою своею и сотворитъ безаконье, — вся правда его не въспоманѣтъся, в неправдѣ его, юже створи, и в ней ѹмреть. И егда рекутъ нечестивому: смертию ѹмрѣши, ти обратитися от пѹти своего и створитъ сѹдъ и правдѹ, и займъ сѹдъ, лъжю отдасть, и въсѹщенне възвратитъ, — вси грѣси его, яже сгрѣшилъ есть, не помянѹтся, яко сѹд и правдѹ створилъ есть, и живъ будѣтъ в нихъ. Комужьто вас сѹжую по пѹти его, доме Израилевъ.» (Иез. 33: 12—16, 20).

По летописцу получается, что Владимир оставляет грех через духовное преображение и покаяние, как бы подобаясь и следуя апостолу Павлу и пророкам Соломону и Иезекиилю.

Необходимо, наконец, отметить, что в статье за 1015 г. имя киевского князя сопровождается определениями: только здесь и единожды во всем летописном тексте использовано сочетание «блаженный князь» [Владимир. — В. К.], а также эпитет «новый Константин», хотя выражение «новии людье» применительно к христианской Руси, встречающееся, кстати, и в «Слове о Законе и Благодати» («*Дѣпо вѣ благодати и истинѣ на новы люди въсиати*»), привычно для летописца («*Призри на новыя люди своя, иже възлюби новыя люди, Рускую землю*»). Вообще стоит обратить внимание на отличительную сухость летописца в атрибутивных оценках Владимира Святославича. Так, под его пером имя князя — и в «языческом», и в «христианском» разделах жизнеописания — последовательно, за исключением отмеченных двух мест, выступает как голый король: без каких-либо определенных характеристик. Аналогичным образом в «Повести временных лет» обозначаются и имена других князей. Между прочим, составители позднейших летописных сводов, воспроизводя текст «Повести временных лет», тоже оставались верны этому принципу. Возможно, он отражает некую исконную простоту, восходящую к традиции взаимообщения еще в родо-племенном обществе.

Итак, надеюсь, удалось показать, что, по крайней мере, в XI столетии в русской литературе имел место процесс некоторого развития идейных и, соответственно, образно и иконологично выраженных представлений о великом князе Киевском Владимире Святославиче. Процесс этот, как можно полагать, сопряжен был с постепенным распространением и укреплением национального почитания крестителя Руси как идеального государственного деятеля и русского святого и отражал разные культурные тенденции — представления, характерные для типологии сугубо церковного свойства, и неофициальные народные воззрения. По-видимому, Иларион был ближе к первым, Иаков — ко вторым, автор летописных хвалебствий Владимиру и Нестор в «Чтении о Борисе и Глебе» были менее определенны в своих аксиологических установках и подходах.

А. Н. Ужанков

КАТЕГОРИИ «УМА» И «РАЗУМА» В РУССКОМ СРЕДНЕВЕКОВОМ СОЗНАНИИ

Аннотация: в статье рассматриваются средневековые мировоззренческие категории *ум*, *разум*, *мудрость*, дифференциация и описание их основных признаков. *Ум* — как сущность духовная, часть души; *разум* — как интеллект, продукт деятельности мозга; *мудрость* — как соединение обеих способностей человека. Прослеживается византийская традиция в осмыслении этих религиозно-философских категорий в Древней Руси.

Ключевые слова: русское средневековое мировоззрение, категории культуры, религиозные концепты, ум, разум, мудрость, святоотеческие труды

Abstract: this article deals with the medieval philosophical category of mind, reason, wisdom, differentiation and description of their main features. Mind - as essence of spiritual, part of soul; reason — as intellect, a product of activity of a brain; wisdom — as the connection of both abilities of the person. Traced the Byzantine tradition in understanding these religious and philosophical categories in ancient Russia.

Keywords: Russian medieval outlook, categories of culture, religious concepts, mind, reason, wisdom, patristic writings

Всем хорошо известны идиоматические выражения: «ум за разум зашел» или «поучиться уму-разуму», но понятен ли их смысл? Сейчас, как правило, *ум* и *разум* воспринимают как синонимы. А в Древней Руси? Как, например, перевести с древнерусского языка начало «Слова Даниила Заточника»: «Въструбимъ, яко во златокованя трубы, в *разумъ ума* своего...»?

Д. С. Лихачев перевел: «Вострубим, как в златокованные трубы, во все силы *ума* своего»¹. Его авторитет был столь велик, что Т. А. Сумникова и М. Е. Федорова последовали его примеру: «Вострубим, братья, как в златокованую трубу, во все силы *ума* своего»². В обоих случаях «*разум*» переведен как «*силы*». Но совершенно очевидно, что «*разум*» и «*силы*» суть не одно и то же, как и *ум*, и *разум* для Даниила Заточника.

¹ Слово Даниила Заточника // ПЛДР. XII век. М., 1980. С. 389.

² Федорова М. Е., Сумникова Т. А. Хрестоматия по древнерусской литературе. 4-е изд. М., 1994. С. 67.

В свое время, делая перевод этого места, я нарушил традицию, оставив в тексте перевода оба слова: «Вострубим, как в златоконные трубы, в разум ума своего...»¹. Так же позднее перевела это место и Л. В. Соколова: «Вострубим, как в златоконные трубы, в разум ума своего...»².

Другие варианты перевода этого места мне не известны.

Попробуем понять смысл двух мировоззренческих категорий *ум* и *разум*.

1

Следует отметить, что философские понятия (категории) и религиозные концепты пришли на Русь из Византии из святоотеческой литературы. Византийское святоотеческое наследие не просто принималось древнерусскими книжниками, переписывалось и читалось, но, что важно, усваивалось на практическом уровне. Собственно и сама любовь к премудрости — философия — имела практическое значение:

Философия, — замечает Иоанн Дамаскин, — паки есть любление премудрости, премудрость же истинная Богъ есть, и убо любовь яже к Богу сия есть истинная философия. Разделяет же ся философия в зрительное и деателное. Зрительное же в богословное, естъстьвное, учителное. Деателное же в обычаинное, домостроителное, градное³.

Поэтому истинным философом на Руси величался тот, кто знал путь ко спасению: вспомните *философа* из «Повести временных лет», просвещавшего словом Божиим князя Владимира, или создателя славянской азбуки для перевода Священного Писания Кирилла *Философа*.

Из святоотеческого наследия пришли на Русь и понятия *ума* и *разума*. В греческом языке им соответствуют νοος (умъ) и λογος (разум — ratio, слово).

¹ Слово Даниила Заточника // Хрестоматия по древнерусской литературе / Сост., автор вступит. ст. и коммент. А. Н. Ужанков. М., 1991. С. 68.

² Слово Даниила Заточника // БЛДР / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. СПб., 1997. Т. 4. XII век. С. 269.

³ Громов М. Н. Структура и типология русской средневековой философии. М., 1997. С. 233.

Из всей видимой твари этими качествами обладает только человек — высшее творение, ибо сотворен Творцом по Своему образу и подобию: «Рече Богъ “сотворим человека по образу Нашему по подобию”» (Быт.: 1, 26).

В византийской святоотеческой литературе сложилась целая традиция толкования этого положения из Священного Писания. Не вдаваясь в ее обзор, укажу лишь на трактаты святителя Григория Нисского «Об устроении человека» (IV в.), на главу «О человеке» из трактата преп. Иоанна Дамаскина «Точное изложение православной веры» (VIII в.) и «Триады в защиту священно-безмолствующих» святителя Григория Паламы (XIV в.).

У византийских богословов были схожие взгляды по указанному вопросу. Стараясь разобраться в образе (облике) Первообраза (Бога) — человеке, — святитель Григорий отмечает, что подобие человека Творцу присутствует не в материальном облике, а в духовном образе.

Если же и другое отыщешь, чем передаются черты Божественной красоты, то и для него найдешь в точности сохраняющееся в нашем образе подобие. Божественность есть **ум** и **слово**, ибо исконí бе Слово (Ин.: 1,1). И пророки, согласно Павлу, имеют **ум** Христов, в них *глаголющий* (1Кор.: 2, 16). Не далеко от этого и человеческое. Видишь в себе самом и **слово**, и разумение..., подражание истинному **уму** и **слову**¹.

В указанном трактате святитель Григорий Нисский стремится показать, что подобие Творцу в человеке не материально и что «ум» (νοός) — это свойство бестелесной души, а не мозга, и пребывает он не в голове (традиция так мыслить идет еще с античных времен и подкреплена была опытами Галена), и даже не в сердце (когда-то Аристотель указывал на сердце как на центр чувственной жизни). По мнению святителя Григория, «в человеческом составе ум управляется Богом, а умом управляется вещественная наша жизнь»². Следовательно, ум воспринимался святителем как духовная сущность, не связанная с чем-то материальным. И в данном вопросе святитель Григорий опирался на Библию.

Позднее, уже в XIV в., пролить свет на затронутую проблему попытался святитель Григорий Палама:

¹ *Святой Григорий Нисский*. Об устроении человека. СПб., 1995. С. 17.

² Там же. С. 38.

Великий Макарий, наученный энергией благодати, и нас научает, что ум и все помышления души находятся в сердце как в своем органе. Нисский же — что не внутри тела это, ибо бесплотно. А мы сводим воедино это кажущееся различие и доказываем, что не противоположно одно другому. Если и не внутри тела ум, как бесплотный, согласно Григорию Нисскому, то мы говорим, что он и внутри, а не вне тела, потому что, согласно Великому Макарию, ум соединен с телом и пользуется сердцем как первенствующим телесным органом¹.

Хочу обратить внимание, что рассуждения святых отцов об *уме*, касающиеся места его пребывания, сосредоточены вокруг сердца, в то же время наши представления о расположении ума связаны с головой.

Представления Иоанна Дамаскина о высшем творении Бога — человеке — всецело основываются на Священном Писании. *Образ* Божий в человеке есть его бессмертная душа, а *подобие* — свобода воли. *Ум* и *слово* (логос) есть часть души.

2

Именно такое представление о душе и уме было унаследовано на Руси автором знаменитой «Повести о житии святых Петра и Февронии Муромских», известным монахом — писателем и богословом — XVI в. Ермолаем-Еразмом.

Воспользовавшись типологическим приемом похвалы, Ермолай-Еразм во вступлении к «Повести» сразу же выходит на тему *ума*, которая является доминирующей и проходит через всю повесть. А начинается «Повесть» с похвалы Троице — «Богу Отцу и сприсносущному Слову Божию — Сыну, и пресвятому и животворящему Духу, единому Божию естеству безначальному, купно в Троицы воспеваемому, и хвалимому, и славимому, и почитаемому, и превозносимому...»², а затем автор говорит о невидимых Божиих творениях — небесных ангелах, «*умных* чинах, бестелесном воинстве», «непостижимых *уму* человеческому», — почти по Дамаскину!

¹ Там же. С. 153.

² Сочинения Ермолая-Еразма. Повесть о Петре и Февронии Муромских // ПДДР. Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984. С. 626. Далее страницы указаны в тексте статьи, при этом слова, передающие Божественную сущность, пишутся с прописной буквы.

Сотворив мир невидимый, горний, Творец создает дольний, видимый мир — солнце, луну и звезды, а на земле —

...созда человека по *своему образу* и от своего трисолнечного Божества подобие тричислено дарова ему: умъ, и слово и духъ животен. И пребывает в человецех умъ, яко Отець слову; слово же исходит от него, яко Сынъ посылаемо; на нем же почиет Духъ, яко у коегождо человека изо усть слово без духа исходити не может, но духъ с словом исходит, ум же началствует (С. 626)¹.

В этом понимании трехчастности человеческой души, отражающей триипостасность Бога — Троицы, Ермолай-Еразм близок учению святителя Григория Паламы. Поскольку Бог есть Троица, то, по мнению Григория Паламы, и душа человека троична, состоит из трех частей, по образу Святой Троицы. «Раскрывая троическое содержание души человека как “души умной, логосной и духовной”, Григорий Палама подчеркивает, что человек больше всех других существ сотворен по образу Святой Троицы, Которая есть Ум, Логос и Дух»².

Итак, бессмертная человеческая душа несет в себе образ Божий и состоит из трех составных частей — ума, слова (логоса) и духа, соответствующих трем Ипостасям Троицы — Отцу, Сыну (Иисус Христос — Воплощенное Слово) и Святому Духу.

Как в Троице первенствует Бог Отец, пославший на сошедшего, по Его воле, в мир дольний Сына Святой Дух, так в человеке главенствует ум — духовная сущность, управляющая словом и духом, со словом исходящим из человеческих уст³.

¹ О. В. Гладкова, комментируя это место, пишет: «Изначально Бог дал человеку “ум и слово и дух животен”, т. е. “ум, речь и душу”». См.: *Гладкова О. В.* Тема ума и разума в «Повести от жития Петра и Февронии» // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 9. М., 1998. С. 232. Следует отметить, что перевод сделан исследовательницей неверно. Нужно переводить: «ум, слово и дух живой». Ибо ум — соответствует Богу Отцу, Слово — Иисусу Христу (Воплощенному Слово), а живой дух — Святому Духу!

² *Экономцев И., прот.* Исихазм и восточноевропейское Возрождение // Богословские труды. Т. 29. М., 1989. С. 65.

³ О. В. Гладкова замечает: «...Основная мысль вступления к “Повести”, необычайно важная для понимания всего произведения, — утверждение представления о том, что Бог дал человеку ум (наряду со словом и душой), распорядиться которым, как известно по христианскому учению, — в свободной воле самого человека...» См.: *Гладкова О. В.* Тема ума и разума в «Повести от жития Петра и Февронии» // Герменевтика

Поскольку душа, по средневековым представлениям, пребывает в сердце, то, стало быть, и ум, как часть души, пребывает в сердце. Отсюда и название одной из молитв — *умная*, или Иисусова, или сердечная молитва. Отсюда и выражение — всем сердцем или всей душой любить.

«Богъ же безначальный, создав человека, почти и (его), надо всем земным существом царем постави и (его), любя же в человеческом роде вся праведники, грешныя же милуя, хотя бо всех спасти и в *разум истинный* привести» (С. 626). Этими словами в повесть вводится тема *разума*.

Что следует понимать под «истинным разумом», в который приводит человеколюбивый Бог по Своей милости всех грешников в стремлении спасти их?

Истина — одна: Бог есть Истина. Тогда под *истинным разумом* следует понимать божественный разум, т. е. разум, управляемый Богом, а не волею человека. Обладая самовластием (свободой воли, выбора), человек и *сам* может управлять *своим* разумом. Но это уже не будет истинный разум, а склонный к ошибкам (после грехопадения — отпадения от Бога). Прийти в *истинный разум* человек может только тогда, когда явит смирение. А для этого нужно отсечь собственную волю. Этот процесс и стремится показать Ермолай-Еразм на примере князя Петра в указанной нами повести¹.

Первый же пример проявления «истинного разума» описан в «Слове о Законе и Благодати» Иларионом Киевским в случае с князем Владимиром Святославичем. Можно было читать про-

древнерусской литературы. Сб. 9. М., 1998. С. 225. Исследовательница, увы, не совсем верно поняла и строение души, и богословское учение о человеке. Бог наделил человека душой, в состав которой входит и ум, и слово, и дух. Ум — часть души, а поэтому некорректно говорить, «что Бог дал человеку ум наряду с душой». Это — во-первых. А во-вторых, человек не распоряжается умом «по своей воле», как полагает О. В. Гладкова, а именно ум и помогает человеку творить свою волю. Об этом см. ниже.

¹ В отмеченной выше статье О. В. Гладкова опять не совсем верно разграничивает концепты *ума* и *разума*, а потому неточно толкует текст повести: «Петр пытается пренебречь словами Февронии и обойтись собственным умом (выделено О. Гладковой. — А. У): “не брегии слова ея, и помысли...” (выделено О. Гладковой. — А. У)» (С. 227). Дело в том, что Ермолай-Еразм показывает в повести противостояние *разума* князя Петра и *ума* Февронии. *Разумом* князь пытается испытать ум девушки. А это — невозможно! Ему-то как раз ума и недостает! А Феврония и *умна*, и *разумна*, т. е. — *мудра*!

роков, видеть чудеса Христовы, слушать апостолов и не уверовать в Бога. Но можно было не видеть Иисуса Христа и чудес Его, и *разумом* постичь «Невидимого Бога» и прийти к Нему, и привести народ свой, как это сделал Владимир Святославич. У него была возможность свободного выбора: остаться язычником, как и его предки, или принять христианство. Благодаря вселившемуся по милости Божией в него *разуму*, который был «выше *разума* земных мудрецов», русский князь «Невидимого возлюбил» и «взыскал Христа», и «притек ко Христу, только по благому размышлению и острым *умом* постигнув, что есть Един Бог — Творец невидимого и видимого, небесного и земного». Владимир Святославич, стяжав истинный *разум*, правильно распорядился возможностью свободного выбора, как когда-то Константин Великий в Византии, и потому удостоен равной ему чести и славы от Господа на небесах¹.

Можно предположить, что *разум* в сознании древнерусских книжников связывался с практической философией — человеческими деяниями. К примеру, митрополит Даниил замечает:

...Труды бо твоа и подвиги в божественныхъ писанияхъ възвеселиша душу твою и углубиша и разрешиша *разумъ* твой и утомиша вся чювьства твоа. Отъсюду убо познавается блаженство и велиа премудрость, еже последовати вере деламъ; отсюду светъ *разума* и истинная и богомудраа философия сиа приатна и поспешна всемь...².

А управляется *разум* — *умом*: «Да весть *умъ* твой, иже ты *разумомъ* кормить, рече Господь о покаяньи единого человека: “Вси ангели радуются на небесехъ”»³. «Костянтинъ же, стоя на заборолахъ города, усмотри *умомъ разумъ*, поданы ему от Василка»⁴.

Умное — от Бога и к Богу, разумное — человеческое и между людьми.

«Моего *ума*, и самъ веси, *разумъ* несвершенъ и всякого неведенья исполнь, крыти немощно. Паулъ кореньфеемъ рече: “Аще

¹ См.: Ужанков А. Н. Русская литература XI—XVI вв. Мировоззренческий аспект // История культур славянских народов. Т. I. М., 2003. С. 262.

² Дружинин В. Г. Несколько неизвестных литературных памятников из сборника XVI века. СПб., 109. С. 76.

³ Послание Якова-черноризца к князю Дмитрию Борисовичу // ПЛДР. XIII век. М., 1981. С. 456.

⁴ Галицко-Волынская летопись // ПЛДР. XIII век. М., 1981. С. 352.

изумехомься — то Богови, аще *умудрихомся* — то вамъ (т. е. людем. — А. У.)»¹.

«Постное бо время очищаетъ *умь* человеку»², т. е. посты способствуют духовному развитию.

Ум, это совершенно очевидно, воспринимается на Руси как высшая духовная сущность, стоящая гораздо выше *разума*. «*Умь* нашъ есть на небесех, не печемся ни о чемъ земныхъ спроста, а житие наше бестрашно есть, а на много лета продлеемъся. Егда же от жития сего тленнаго отходим, в другое нетленное приходим, иде же *умь* нашъ всегда»³.

Человек умный — значило духовный. Ум — очи духовные, часть души, находится в сердце. Разумный — значит интеллектуал. Разум — очи телесные, деятельность мозга, находится в голове. А умный да разумный — мудрый есть. Такой и предстает муромская Феврония в творении Ермолая-Еразма, приводящая своей мудростью будущего своего супруга князя Петра в истинный разум.

3

Христианство ко времени прихода на Русь имело уже почти тысячелетнюю традицию, с хорошо разработанной системой знаний (христианской антропософией), зафиксированной письменно. Приняв христианство, Древняя Русь приняла и это обобщенное устоявшееся знание с четкой картиной бинарного мира и представлениями о человеке, как малом мире, «микрокосмосе» — подобии большого мира — «макрокосмоса», давая пищу «уму», «очам духовным», а не чувствам — «глазам телесным». Обширное христианское знание, изложенное в книгах, заняло доминирующее положение в сознании образованных писателей и иконописцев. Не человек, а иерархическое мироздание с Богом в центре оказалось объектом познания.

С XI в. по 80-е гг. XV в. господствовало *теоцентрическое* мировоззрение. Это период, в течение которого христиане пребывали в ожидании конца света. Основная проблема, которая занимала умы православных людей, — это спасение души после ожидаемого в 7000 (1492) г. Страшного Суда.

¹ Послание Якова-чернооризца к князю Дмитрию Борисовичу // ПЛДР. XIII век. М., 1981. С. 462.

² Повесть временных лет // ПДДР. XI—XII века. М., 1978. С. 198.

³ Александрия. «Литературные памятники». М.; Л., 1969. С. 155.

На этой стадии мышления *logos* имеет полный приоритет перед *ratio*. Слово воспринималось как символ, несущий в себе Божественную сущность и глубинный смысл¹, ибо словом явил Господь волю — сотворил видимый мир и всякую «вещь» в нем. Отсюда такой в XI—XII вв. пietet перед Словом, особенно — Священного Писания. К нему относились как к Божественному откровению, в котором отражена вся сущность мира. Отсюда приоритет духовного начала перед материальным миром. Поэтому и не пытались постичь материальный мир — «воплощение Божия слова» — «разумом», т. е. рассудком и чувствами, ибо для его «постижения» достаточно было понять «умом» (через веру), что о нем говорится в Священном Писании — Божественном Откровении. Исследовать не реальный мир, а его отражение, словесный символ. Мир не познавался, а воспринимался умом, духовной сущностью человека.

С помощью слова-символа и создавалась упорядоченная система мироздания, когда мир дольний воспринимался как символ мира горнего. Поэтому символизм был единственно возможным для XI—XII вв. способом построения целостной картины мира, в центре которой пребывает Бог — Творец.

С 90-х гг. XV в. до 40-х гг. XVII в. происходят изменения и в представлениях о «картине мира»: *теоцентризм* сменяется *антропоцентризмом*. Человек оказывается в центре мироздания, происходит «обнаружение» человека, личности. Соответственно, перемещается и внимание с объекта познания — Бога, на субъект познания — человека. Соответственно, главной стала проблема *личности*, личного спасения путем обожения человека — восстановления его потерянной духовной природы.

На смену символическому мышлению и наивному прагматизму на стадии *антропоцентризма* пришел рационализм. Вот почему в древнерусской литературе конца XV в. и, особенно, XVI в. заметно господство разума. В подходе к действительности наметился практицизм, а в сознании стало складываться прагматическое мышление, закономерно приведшее к сомнениям, критицизму.

Рассудок доминировал над верой в реформационных движениях 80—90-х гг. XV в., способствовал развитию мирского начала в сознании.

Переходной стадии от культуры Средневековья к культуре Нового времени: с 40-х гг. XVII в. по 30-е гг. XVIII в. соответствовало *аутоцентрическое* сознание.

¹ Вдумайтесь хотя бы в начальные слова Евангелия от Иоанна: «В начале бе Слово, и Слово бе у Бога, и Богъ бе Слово».

Это переход от средневекового *объективно-идеалистического* мышления к *рационалистическому* мышлению Нового времени. Главной чертой этого периода является секуляризация мировоззрения. В 40—50-е гг. XVII в. и происходит процесс замещения *ума* — духовного восприятия мира — *разумом*. Мир стал познаваться чувствами — с помощью *разума* на основе опытного знания. Рационалистическое сознание легло в основу метафизического понимания бытия и явилось прообразом будущего естественно-научного метода¹.

Так *ум* зашел за *разум*.

¹ См.: Ужанков А. Н. Историческая поэтика древнерусской словесности. Генезис литературных формаций. М., 2011. С. 98—122.

А. А. Шайкин

ДУХ, ДУША, СЕРДЦЕ, УМ В ДРЕВНЕРУССКИХ ТЕКСТАХ XI—XII ВВ.

Аннотация: в статье анализируется семантическое наполнение и коннотации ключевых понятий древнерусского человека XI—XII вв., отразившихся в основных текстах эпохи.

Ключевые слова: дух, душа, сердце, ум, Бог, дьявол, добро, зло, смерть

Abstract: in the article there is an analysis of the semantic content and key concepts» connotations of an Old Russian person in XI—XII centuries which were reflected in the basic texts of the epoch.

Key words: spirit, soul, heart, mind, God, devil, good, evil, death

В. В. Колесов полагает, что «за многие минувшие столетия представления о душе почти не изменились, так что современный человек думает о ней то же, что думал язычник тысячу лет назад»¹. Преимущество в доминантных представлениях, разумеется, имеет место, но очевидно, что христианин понимал душу уже не так, как язычник, а атеистический советский человек не так, как христианин². Чтобы прийти к более точным (поэтому и ограниченным) результатам, надо конкретизировать поле исследования. В настоящей статье основным материалом для выяснения содержания понятий, обозначенных в заглавии, станут некоторые древнерусские тексты XI—XII вв.: «Слово о законе и благодати митрополита Илариона», Изборник 1076 года, «Повесть временных лет» (вместе с текстами Владимира Мономаха); будет привлекаться и своеобразный трактат о душе и ее составах — послание о посте митрополита Никифора Владимиру Мономаху³. Иные

¹ Колесов В. В. Дух и личность // Колесов В. В. Древняя Русь: наследие в слове. Добро и Зло. СПб., 2001. С. 150.

² Некоторые сравнительные материалы см. в нашем докладе: Шайкин А. Концепт «сердце» в древнерусских текстах XI—XII вв. и в повести XX века (Джан А. Платонова) // *Życie «serca» Duch-dusza-ciało i relacja Ja-Tu w literaturze i kulturze rosyjskiej XX—XXI wieku*. Lublin, 2012. С. 141—151.

³ Тексты цитируем по следующим изданиям: Слово о законе и благодати митрополита киевского Илариона / Подгот. текста и коммент. А. М. Молдована, перевод диакона Андрея Юрченко // БЛДР. Т. 1. XI—XII века. СПб.: Наука. 1997. С. 26—61 (далее Илар.); Изборник 1076 года / Отв. ред. А. М. Молдован. 2-е изд. Т. I. М., 2009 (далее Избор. 76); Повесть временных лет. Ч. 1. Текст и перевод / Подгот.

древнерусские тексты будут иметь либо контрольное, либо комментирующее значение.

Душа и Бог

В Руси XI—XII вв. уже была освоена ветхозаветная идея о том, что сотворена душа была «божественнымъ вдохновеніемъ» и что, вообще-то, о ней, а не обо всем человеке, утверждалось, что «по образу Божию создане быти» (Никиф. С. 100)¹. Даже волхв в летописи считает, что душу Бог «вложи» в человека (ПВЛ. С. 118). Поэтому понятно, что душа — тот орган, который устремляет человека к Богу. Любовь к Создателю пребывает в душе: «Въсею доушею своею възлюби сътворышааго тя...» (Избор. 76. Л., 160, 10—12. С. 347); «Посемъ же възлюби Господа Бога своего от всея души своя и отъ всея крѣпости...» (Избор. 76. Л. 45, 1—3. С. 245) и др.² Любовь к Богу должна быть деятельной, душа должна «работать»: «Всею доушею своею работаи Господеви...» (Избор. 76. Л., 160, 8—9. С. 347).

Человеку со «въставленою доушею» надлежит стоять перед Богом со «страхъмъ и трепетьмъ» (Избор. 76. Л., 100 об., 7—10. С. 464), «съмѣрятъ доуша своя» (Избор. 76. Л. 187 об., 1—2, С. 326). Чтобы страх перед Господом стал понятней, его можно сравнить со страхом перед князем — «паче наоучишися отъ того и Бога боятися» (Избор. 76. Л. 46, 5—9. С. 247).

Человек может пытаться скрыть нечто от Бога: «глаголя въ доуши своеи: кто мя видить и стѣны застоятъ мя, и никто же мене видеть, яко крыюсь грѣхъ моихъ и не възпоманеть Вышнійи» (Избор. 76. Л., 172 об., 1—7. С. 372), но это тщетные попытки, ибо Господу известно всё, что происходит в «тайныхъ мѣстѣхъ» (Избор. 76. Л. 173. 1. С. 373).

текста Д. С. Лихачева и Б. А. Романова; под ред. чл.-корр. АН СССР В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1950 (далее ПВЛ); Послание Никифора, митрополита Киевского, к великому князю Владимиру, сыну Всеволода, сына Ярослава // Творения митрополита Никифора / Изд. подгот. С. М. Полянским. М., 2006 (далее Никиф.). В тексте в скобках приводим сокращенные названия изданий и указываем страницы цитируемого фрагмента; для Избор. 76 и послания Никифора перед номером страницы указываем номер рукописного листа и нумерацию строк.

¹ В переводе С. М. Полянского вся фраза читается так: «Божественным дуновением была сотворена душа, о которой говорится, что она создана по образу Божию» (Никиф. С. 114).

² См., например: Избор. 76. Л. 60 об., 12. С. 276.

Не все души пользуются равным вниманием Всевышнего: «Богъ паче състрадаеть души стояшти и не ослабляюшти...» (Избор. 76. Л. 216 об., 2—4. С. 588), стало быть, души вялые, ослабленные не получают сочувствия. С течением времени душа, которой владел человек, видимо, подверглась ухудшению, так что потребовалось ее обновление: «Христось пришьдь божествьною доушею и прѣчистою» (Избор. 76. Л. 132 об., 11—12).

Дух и душа

Дефиниций, различающих понятия «дух» и «душа», в названных текстах немного: «не опечалите доуша своея и доуха святааго Божия» (Избор. 76. Л. 204, 2—3. С. 563). Душа здесь «своя», т. е. принадлежность человека, дух отнесен к сфере божественного. В другом тексте, усиливающим приведенное различие, речь идет об опасности общения с замужними женщинами, ибо «како уклониться доуша твоя на ню (замужнюю женщину. — А. III.) и доухомъ своимъ поплъзнешѣся въ пагоубоу зълѣ» (Л. 175 об., 3—9. С. 378). Хотя речь идет о плотском влечении, но «уклоняется» к нему душа и, оказывается, душа способна подставить подножку духу: дух может «подскользнуться», впасть в злую пагубу.

Душа в этих текстах сопряжена с телесностью, что само по себе вовсе не пагубно, ибо освящено вочеловечиванием Господним, принявшим в человеческом рождении «плоть съдушну» (ПВЛ. С. 78). Господь спасал плоть. Дифференциация же души и духа восходит, возможно, к представлениям о душах животной и божественной, соперничающих в человеке¹.

Дух, упоминаемый сам по себе, имеет несколько значений. Наибольшее количество упоминаний связано со Святым Духом — ипостасью Святой Троицы. В этом значении Дух присутствует в догматической формуле «въ имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Илар. С. 38, 44; ПВЛ. С. 72, 156, 167) и в формуле исповедания веры — «Доуха святаага ни рождена, ни зъдана, нъ исходяштя...» (Избор. 76. Л. 29, 4—6, 8—10. С. 213)². Иларион детализирует, углубляет понимание отношений внутри Троицы.

¹ О «животной душе» см.: Лука Войно-Ясенецкий, архиеп. О Духе, душе и теле / Библиотека «Вехи». URL: // http://www.vehi.net/luka/oduhe.html#_ftnref1 (дата обращения: 31 августа 2014 г.).

² Ср. летописный текст исповедания веры: «Вѣрую въ единого Бога Отца нерожена, и въ единого Сына рожена, въ единъ Святый Духъ исходящъ: три собьства свершена, мыслена, раздѣляема числомъ и собьствьнымъ собьствомъ, а не божествомъ» (ПВЛ. С. 77).

Недостаточно просто поклонения Отцу — надо поклоняться Отцу Духом, ибо «будуть истиннии поклонници, иже поклонятся Отцу Духомъ и истиною, ибо Отец тацѣхъ ишетъ кланяющихся ему, рекше съ Сыномъ и съ Святымъ Духомъ,— яко же и есть» (Илар. С. 32). В Избор. 76 находим дефиниции, в которых Бог оказывается Духом по преимуществу: «Доухъ бо Богъ есть, да иже ся поклоняеть емоу, то Доухъмъ и истиною подобаеть поклонятися...» (Избор. 76. Л. 119 об., 3—6. С. 502. См. также: Л. 118 об., 8. С. 500). Божественная ипостась Духа пребывает у истоков творения: «Духъ Божий ношашеся верху воды», и потому «нынѣ крестятыся водою и Духомъ» (ПВЛ. С. 73). Иларион вопрошает: «Откуда ти припахну воня Святааго Духа?» (Илар. С. 46). Конечно, вопрос Илариона риторичен, но на него, тем не менее, есть ответ, правда, за пределами текста Илариона: «Огню доуховноумоу съ небесе съходяштю» (Избор. 76. Л. 260, 13 — Л. 261, 1. С. 676—677) — небесный «духовный огонь» есть, видимо, эманация Святого Духа. О Святом Духе, как и о всей Троице, не надо допытываться попусту: «О Отьци и Сынѣ и Святымъ Доусъ не пытати, нъ единососуштноу Святоую Троицю съ дръзновениемъ глаголати» (Избор. 76. Л. 104 об., 7—11. С. 472).

Святой Дух причастен к речи людей, к языковой сфере: «Вси възъглаголютъ языки величья Божья, яко же дасть имъ Святыи Духъ отвѣщевати» (ПВЛ. С. 22)¹. Когда Святой Дух в образе голубя появляется в земной сфере, начинает звучать человеческая речь: «отверзошася небеса, и Духъ сходящъ зракомъ голубинымъ на нь, и гласъ глаголя: «Се есть сынъ мой възлюбленный, о нем же благоизволих» (ПВЛ. С. 72). Святой Дух благословляет учеников Христа на апостольское служение и, хотя об этом в ПВЛ явно не говорится, обеспечивает апостолов языковыми возможностями общения с любыми народами: «Егда кончашася дние 5-десятьнии, сниде Духъ Святыи на апостолы. Приимше обѣтованье Святаго Духа, и разидошася по вселенѣи, учаще и крестяще водою» (ПВЛ. С. 72—73). Видимо, поэтому со Святым Духом связывают просвещение людей: «новии людье, просвѣщени Святымъ Духомъ» (ПВЛ. С. 90). Более того, рождение нового человека происходит под прямым воздействием Святого Духа. Иларион говорит о Владимире: «И породися от

¹ Митрополит Никифор считал «словесное» старшим и важнейшим элементом состава души: «словесное оубо старѣе есть и выше всѣхъ», им человек выделяется из всех животных, именно через сферу «словесного» человек поднимается к разуму Божию: «къ разуму Божію възидомъ» (Никиф. 100).

Духа и воды, въ Христа крестився, въ Христа облѣчеса» (Илар. С. 44). Вблизи Святого Духа нет места греху: «Нъ идеже доухъ святыи приходить, тоу свобода есть согрѣшениемъ» (Избор. 76. Л. 226, 4—6. С. 607). Человек (в данном случае даже неважно, что это Владимир Мономах) дифференцировал функции Святой Троицы, исходя из свойств, ожидаемых от каждой ипостаси: «Упованье мое — Богъ, прибѣжище мое — Христоръ, покровъ мой — Святыи Духъ» (ПВЛ. С. 166)¹.

Испустить дух или душу

Обычно об умирающем говорится, что от него отходит, отлетает душа, но Христос испускает Дух: «яко человекъ оцѣта въкушь, испусти духъ, и ако Богъ солнце помрачи и землю потрясе» (Илар. 36)². Душа, покидающая тело, бессмертна и потому, если «оуслышиши съмерть души, не помысли души оумирати, бесъмертна бо есть, нъ разоумѣвай души грѣхъ и моукы» (Избор. 76. Л. 90, 2—6. С. 443). Бессмертие души связано с ее бестелесностью, а потому и нетленностью: «Въсе бо съде тѣлѣнно, доуша же едина бес тѣла чтити, оубо подобаетъ бестѣлѣнное паче тѣлѣннааго» (Избор. 76. Л. 74 об., 11—13 — 75, 1—2. С. 304—305).

Иные воплощения духа

Кроме обозначения ипостаси Святой Троицы, понятие «дух» может иметь иные значения. Есть в летописи не вполне ясное место: ангелы как будто оказываются той субстанцией, из которой можно творить «духов»: «Творя ангелы своя духы и слугы своя огонь палящъ, и шлеми суть повелѣнемъ Божьимъ, амо же хоцеть

¹ Этот фрагмент «Молитвы Мономаха» восходит к молитве Иоанникия (См.: *Гиппиус А. А.* Сочинения Владимира Мономаха: опыт текстологической реконструкции: III // Русский язык в научном освещении. № 2 (12). 2006. С. 191), но в данном случае важно, что это стало элементом летописного текста, а прежде, по-видимому, элементом текста Владимира Мономаха.

² Ср. в «Повести временных лет»: «при девятом часѣ испусти духъ Иисусъ» (ПВЛ. 72); в другом случае дух упоминается в связи со смертью киево-печерского монаха Демьяна: «Он же сомжаривъ очи, предасть духъ в руцѣ Божии. Игумен же и братья похорониша тѣло его» (ПВЛ. 126).

Владыка и Творецъ всѣхъ» (ПВЛ. С. 188). Летопись цитирует здесь Псалтырь, где речь идет о сотворении огня палящего ангелами¹, но летопись, скорее, говорит о духовных существах — ангелах, которых Господь посылает исполнять свою волю; в другом месте прямо сказано: ангелы — «служебнии дуси суть» (ПВЛ. С. 193).

Духовное как сфера бытия

Воплощаясь в земном пространстве, Дух как бы отвоевывает у него некую часть и создает свою сферу. Сотворенный из «земли» человек должен преодолевать свою «земельную» сущность: «Духовнааго и доуховная помышляи, а не земляная» (Избор. 76. Л. 43, 8—10. С. 241). Когда со святыми беседуешь, «въпрошай ихъ о духовнѣмъ», когда с иными говоришь, то сам «духовнѣ бесѣдоуи» (Избор. 76. Л. 72, 7—11. С. 299). Дух, воплощенный в человеке, нуждается в обновлении, крещение и является таким обновлением: «Помилова бо ны «Паки банею бытъя и обновленем духа» (ПВЛ. С. 81—82).

Дух пребывает внутри человека: «оутрь² бо имать в себѣ... святааго доуха», а именно — в сердце: «невидима вѣчна соутъ, яже соутъ доуховна и истинна въ сердцеи соуштя» (Избор. 76. Л. 119 об., 11—13 — Л. 120, 1. С. 502—503). При этом дух — активная, огненная субстанция: «огонь утръ истовою слоужьбою Бо-гоу» (Избор. 76. Л. 119, 2—7. С. 501). Этот огонь может быть оружием: «обълченоу бытии въ оружие святаго доуха» (Избор. 76. Л. об., 106, 13 — Л. 107, 1—2. С. 476—477). Дух святых, в частности Бориса и Глеба, способен оказывать широкое благотворное воздействие: «лежаща въ церкви духомъ божественѣ просвѣщаета» (ПВЛ. С. 94).

Отцовство и сыновство могут быть не только естественно-биологическими явлениями: святые отцы, подвижники духа, Феодосий Печерский, печерский игумен Феоктист и им подобные имеют духовных детей (см.: ПВЛ. С. 139, 195 и др.).

¹ Ср.: «Ты творишь ангелами Твоими духов, служителями Твоими — огонь пылающий» (Пс 103: 4). Псалом цитирует и апостол Павел: «Ты творишь Ангелами Своими духов и служителями Своими пламенеющий огонь» (Евр 1: 7).

² Одно из значений слова «оутрь» — внутри. — См.: *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 3. СПб., 1912. С. 1314, 1315.

Дух человека

Дух — субстанция, пребывающая вне человека и лишь на время в него вселяющаяся, однако при этом происходит сращение духа с человеком, дух как бы вочеловечивается, «жить въ насъ» (Избор. Л. 120, 6—7. С. 503), но нет локализации духа в теле человека: душа, как увидим, пребывает в сердце, они оба сопряжены с умом, с головой; для духа же нет конкретного места.

Гневаясь на людей, Бог грозит изъять у них свой Дух: «И рече Богъ: «Не имать духъ мой пребывати в человекѣхъ» (ПВЛ. С. 63). Человек и сам способен лишиться присутствия Святого Духа: чрезмерное внимание к своей утробе может испортить наше дыхание, и мы сами прогоняем Святого Духа: «не насыщай оутробы своея, да не порою телесною и дыханиемъ проженеши Святааго Доуха, исходящааго на дары...» (Избор. 76. Л. 255, 9—13. С. 665).

У Бога непростые отношения с духом, отданным человеку. Фиксируется парадоксальная ситуация: Бог как бы не вполне доверяет духу человека и заботится о его смирении, покорности: «доухъ съкроушень, сердца съкроушена и съмѣрена, Богъ не оуничьгожить» (Избор. Л. 211, 5—7. С. 577)¹. Видимо, вселяясь в человека, дух меняет свою природу, становится независимым от Бога, и Господь готов сокрушить его вместе с носителем². Всячески поощряются смиренные духом: «блажаться паче всего съмѣрени доухом, яко тѣхъ есть царьствие небесное» (Избор. Л. 197 об., 6—9. С. 550). Даже духовное горение неотделимо от страха и трепета: «Страхъмъ и трепетьмъ съпасение себѣ съдевати, доухомъ горѣти и тешити» (Избор. Л. об., 106, 10—13. С. 476).

Духовное способно очищать человека от греха: «оутрь оцѣстиле грѣховное доуховныя слъзы» (Избор. Л. 119, 9—11. С. 501), духовные жертвы приносятся духовными слезами (Избор. Л. 119, 13 — Л. 119 об., 1—2. С. 501—502). Духовному зрению открыто то, чего не усмотрят телесные очи: «Видѣ же, аще и не тѣломъ, нѣ духомъ показаеть ти Господь вся си, о нихъже радуйся и веселися» (Илар. С. 50). Только причастное Духу может

¹ См. еще восходящие к Библии (напр., Пс. 50: 19; Пс. 33: 19; Ис. 57: 15; Ис. 66: 2 и др.) тексты в Избор. 76 с мотивом «сокрушения»: Л. 197, 11—13. С. 549; Л. 197 об., 1—3. С. 550; Л. 199, 5—7. С. 553. Поскольку наша работа не имеет источниковедческого и текстологического характера, мы не фиксировали собственные поиски параллелей к книгам Священного Писания и иным религиозным текстам, но, пожалуй, большая их часть в статье — наши разыскания.

² Может быть, это следствие опыта с Денницей?

быть истинным и вечным, все же материальное, «видимое» — «скоровръменно есть» (Избор. Л. 119 об., 4—7. С. 502). Духовный человек способен исцелять других: «Аще оубо обрящещи моужа доуховьна, искоусьна, могуща тя врачевати бе-срамления и съ вѣроу, исповѣжься емоу...» (Избор. Л. 241, 6—10. С. 637). Святые — люди великие духом: «славьныи святыи доуховьи» (Избор. Л. 130, 7—9. С. 523), «доухвьи, достоини вѣрованию...» (Избор. Л. 193 об., 11—13. С. 542).

Душа и тело

Авторы XI—XII вв. исходили из того, что человек имеет неоднородную природу, он многосоставен, и эти составы могут находиться в непростых взаимоотношениях. В летописной статье 1071 г. обсуждалась гипотеза о разном генезисе души и тела и о разных инстанциях, ответственных за их возникновение. Волхвы полагали, что тело было изготовлено дьяволом, Бог лишь вдохнул в него душу: «створи дьяволь челоувѣка, а Богъ душу во нь вложи». В суждении волхва весь человек отождествлен с телом, а душа оказывается чем-то внешним, добавленным. По смерти происходит разделение этих элементов, возвращающихся каждый в свое лоно: «в землю идти тѣло, а душа к Богу» (ПВЛ. С. 118). Но душа может отойти и дьяволу: князь Глеб убил волхва, тот «погыбе тѣломъ, и душею предавься дьяволу» (ПВЛ. С. 121).

В летописном изложении Священного Писания (так называемой «Речи философа») о сотворении человека говорится обобщенно-лаконично: «Въ 6-й же день створи Богъ звѣри, и скоты, и гады земныя; створи же и человека» (ПВЛ. С. 62). Двусоставность человека здесь не фиксируется. Но в речевой практике XI—XII вв. двусоставность присутствует в различных коннотациях.

С наибольшей резкостью двусоставность ощущается в случаях противопоставления души и тела. Кроме приведенного выше еретического суждения волхва, полярность этих элементов резко обозначена в Изборнике: «елико бо пакость тѣлу твориши, души благодѣть зиждещи» (Избор. 76. Л. 49, 12, 13 — Л. 49 об., 1. С. 253—254); «оутробоу на постъ, сердце на крѣпость» (Избор. 76. Л. 35, 6—7. С. 225). Ту же мысль — душевная чистота требует «пакости» для тела — в смягченном виде находим и в летописи: «душа чисты, нескверньни, тѣлеси худу» (ПВЛ. С. 154). Противопоставление души и тела связано с тем, что «любяи свое тѣло

паче душа, Божию благодать не получить» (Избор. 76 Л. 99 об., 6—8. С. 462). Но в том же Изборнике находим и толкование их соотношения как вполне гармонического и необходимо связного: «оружье бо наше есть тело, а душа храбрь» (Избор. 76. Л. 240. 5—6. С. 635). В приведенной сентенции отчетливо обозначены и раздельность, и взаимодействие этих составных элементов человека: воину-душе необходимо тело-оружие. Ясно, что душа-воин ответственна за тело, недолжное управление телом делает душу грешной¹. Сохраняя раздельность, душа и тело могут восприниматься как гармоничный симбиоз: «радовашеся душою и тѣломъ» (ПВЛ. С. 44, 85); «радость творя имъ и тѣлесную и душевную!» (Илар. 56); «красень лицемъ и душою» (ПВЛ. С. 58)². Даже «видение» имеет двусоставную природу: в храме надо зреть «тѣлесными очима и дошевыми» (Избор. 76. Л. 55, 13 — Л. 55 об., 1—2. С. 265—266).

Был, впрочем, один случай, когда тело и душа соединились в нечто неразложимое, и тогда в летописи появилось замечательное выражение «плоть содушная», ею обладал родившийся от женщины Бог: «Хотѣнемъ же Отца и Духа, свою спасти тварь, отческихъ ядръ, ихъ же не отступи, съшедь и въ дѣвичьское ложе пречистое, аки Божье сѣмя, вшедь, плоть съдушну, словесну же и умну...» Вновь возникшее единство было новаторским: «не преже бывшую» (ПВЛ. 78). Спасая, освобождая душу, Богочеловек разрушает ад: «яко челоуѣкъ въ гробѣ положенъ бысть, и ако Богъ ада раздруши и душѣ свободи»³ (Илар. С. 36).

В некоторых случаях «душа» могла становиться равноценной понятию «человек» и в применении к обычным людям: «И бяше си видѣти радость на небеси и на земли, толико душъ спасаемыхъ» (ПВЛ. С. 81). Но если в этом и иных примерах (см.: ПВЛ. С. 91, 132 и др.) акцент делается на духовной составляющей человека, то в следующем летописном выражении встречаем почти бытовое замещение одного другим: «Ияковъ же сниде въ Еюпеть... с родомъ своимъ, числомъ 60 и 5 душъ» (ПВЛ. С. 65).

Таким образом, в ранних древнерусских текстах концепт «душа» обладает широким спектром значений — от элемента,

¹ См. об этом: *Батюшков Ф.* Спор души с телом в памятниках средневековой литературы: Опыт историко-сравнительного исследования. СПб., 1891. С. 15, 19—21, 26—32, 59 и многие другие.

² Сходные формулы см. там же: С. 93, 154, 155 и др.

³ Разумеется, выражение восходит к новозаветным текстам: См. Мф. 27: 60; Мр. 15: 46; Лк. 23: 53; Ин. 19: 40—42; Петр. 3: 19—20.

привнесенного в человека, до полного замещения понятия *человек* (душа — эквивалент человека)¹.

Сердце и душа

У души и сердца может оказаться единая референциальная сущность, их парность становится синонимической: «всѣм сердцемъ и всею душею» следует верить во Отца и Сына и Святого Духа (ПВЛ. С. 156); обращаясь к Богу, «оуготови душу свою въ напасти, оуправи сердце свое...» (Избор. 76. Л. 185 об., 1—2. С. 322); почти сливаются душа и сердце в наставлении Владимира Мономаха о верности крестоцелованию (см. ПВЛ. С. 157). По всей вероятности, сердце мыслилось как «дом души» — «доушьный домъ»² (Избор. 76. Л., 116 об., 9. С. 496). Но все же это два разных элемента: о спасении души нужно молиться Богу «отъ всего сердца» (Избор. 76. Л., 53, 7—11. С. 261), более того, сердце и душа могут вступить в конфликт, как это происходит у того же Мономаха: «О многострастный и печалны азъ! Много борешися сердцемъ, и одолѣвши, душе, сердцю моему, зане, тлѣньнѣ сущи, помышляю, како стати предъ страшнымъ Судьею, каыня и смѣренья не приемшимъ межю собою» (ПВЛ. С. 163). Из сентенции ясно, что сердце все же принадлежит тлену, потому душа и борется с ним и, поскольку душа должна управлять тленным, она одолевает сердце. Мономах надеется примирить их через покаяние³.

Сердце человека подвержено разным опасностям. Если в сердце не оказывается Божьего света, то сердце может быть похищено: «лоукавыи» влезет «акы тать» и «оукрадетъ ти доушьный домъ» (Избор. 76. Л., 116 об., 6—11, С. 496). Слабеет сердце с ослаблением веры: «Горе сердцю ослабленоу яко не вѣроуетъ» (Избор. 76. Л. 187, 6—7. С. 325). Не только сердце — душа также не защищена от погубления. Летописец цитирует пророка Исаяю,

¹ И это отнюдь не общеязыковая универсалия: Анна Вежбицкая отмечает, что «у русского слова *душа* нет точного эквивалента в английском языке» (Русские культурные скрипты и их отражение в языке // *Вежбицкая А. Семантические универсалии и базисные концепты*. М., 2011. С. 416).

² Сходный смысл «души в сердце» в ПВЛ: «...душа на свершенье Божьихъ святыхъ заповедей приемша в сердци своемъ...» (ПВЛ. С. 94).

³ Религиозное понимание вообще, а средневековое в особенности, исходит из важности предсмертного покаяния. См.: *Батюшков Ф. Спор души с телом*. С. 29—32, 84, 85, 127, 128 и мн. др.

скорбящего о душах грешников (ПВЛ. С. 70); творящие беззаконие «нечестьемъ бо свою душу емлють» (ПВЛ. С. 90). Мономах опасался, что «мужи крови» могут «уловить» его душу и тем погубить ее (ПВЛ. С. 154). Погибает душа вместе с телом и от бытовых пороков: «Лжѣ блюдися и пьянства и блуда, в томъ бо душа погыбаеть и тѣло» (ПВЛ. С. 157).

Душа и сердце должны принадлежать Богу, через них человек общается с Богом, и горе тому, кто не делает душу и сердце жилищем Бога: «Да иже не хвалить тебе, Господи, и не вѣруеть всѣм сердцемъ и всею душею во имя Отца и Сына и Святаго Духа, да будетъ проклятъ!» (ПВЛ. С. 156).

Сердце и Бог

Сердце — первое, к чему обращается Бог в составе человека¹: «Человѣкъ бо въ лице, Богъ же въ сердце»² (Никиф. Л. 520 об., 10—11. С. 110). Мысли, дела, грехи интересуют Всевышнего уже после того, как он «испытывает» сердце человека: «Богъ, испытаяй сердца и свѣдый мысли, обличаяй дѣла, опаляяй гѣхы» (ПВЛ. С. 166). Через сердце Бог входит в человека: княгиня Ольга надеется, что «аще Богъ хоцеть помиловати рода моего и землѣ Рускиѣ, да възложить имъ на сердце обратитися къ Богу, яко же и мнѣ Богъ дарова» (ПВЛ. С. 46). И человек, со своей стороны, должен приступать к Богу с распахнутым сердцем: «Обратитесь къ мнѣ отъ всего сердца вашего, постъмъ и рыданиемъ и растъргнѣте сердца ваша, а не ризъ вашихъ...» (Избор. 76. Л. 200, 5—9. С. 555)³. Распахнутое сердце должно быть устремлено «къ Господу сътворышоуоумоу тя» (Избор. 76. Л. 154, 13 — Л. 154 об., 1—2. С. 415—416). Те, кто действительно устремлен к Богу и чист сердцем, — «ти Бога узръять» (Избор. 76. Л., 226 об., 3—6. С. 608)⁴.

¹ Сама этимология слова «сердце» указывает на его центральное, среднее и глубинное положение. См.: *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины Т. I, Ч. 1. М., 1990 (факсимиле издания 1914 г.). С. 269, 270 и Т. I, Ч. 2. С. 731, сноска 462; *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 3. СПб., 1912. С. 881; *Полный церковнославянский словарь / Сост. прот. Г. Дьяченко.* М., 1993. С. 592.

² Перевод: Человек по лицу судит, Бог по сердцу (Никиф. С. 117).

³ Замечательно сказано: не ризы «растъргнѣте», а сердца.

⁴ Определяя третье начало души как «желанное», митрополит Никифор толкует его, прежде всего, как желание, устремленное к Богу («къ Богу выину имѣти желаніе») и вытесняющее все иное («забывати

Желая побудить человека к какому-либо действию, Бог «вкладывает ему в сердце»: «Богъ вложи князю въ сердце...». В летописи таким способом Бог подвигает князей идти в поход на «поганых» (половцев): «Вложи Богъ Володимеру въ сердце, и нача глаголати брату своему Святополку, понужая его на поганяя, на весну» (ПВЛ. С. 190). Даже предварительные переговоры князей о замышляемом походе ведутся после обращения Всевышнего к сердцам князей: «Богъ вложи в сердце княземъ руским Святополку и Володимиру, и снястася думати на Долобьскъ» (ПВЛ. С. 183). Иногда Бог обращается к сердцу человека не непосредственно, а через ангелов: «Се бо ангель вложи въ сердце Володимеру Манамаху поустити братью свою на иноплеменники, русьскіи князи» (ПВЛ. С. 192).

Бог входит в сердце людское и для устройства церковных дел: «Посемъ же Богъ князю вложи въ сердце, и постави ѱ (Илариона. — А. III.) митрополитомъ в святѣй Софьи... и възложи сему (Антонию. — А. III.) Богъ в сердце в страну ити» (ПВЛ. С. 105). В религиозной сфере не только княжеское сердце становится объектом Божьего внимания, но и сердце игумена (хотя без князя все равно не обойтись): «...вложи Богъ в сердце Феоктисту, игумену печерьскому, и нача възвѣщати князю Святополку, дабы вписаль Феодосья в сѣнаникъ» (ПВЛ. С. 187). Обращаясь к людям, Бог может «писать» в (=на) их сердцах: «Дая законы в разумѣнія их, и на сердца ихъ напишю, и буду имъ Богъ, и ти будутъ мнѣ в люди» (ПВЛ. С. 69)¹. Человек и сам должен заботиться о наполнении сердца: «въклад(и) въ сердце си святая словеса» (Избор. 76. Л. 23, 9—10. С. 201).

Сердце, обращенное к Богу, — устойчивое: «утвердися сердце его и не подвижется» (ПВЛ. С. 49). Приступая «работати Гьсподєви», «оуправи сердце свое» (Избор. 76. Л. 185, 11—12 — Л. 185 об., 1—2. С. 321—322). Общение с Богом в человеке, главным образом, осуществляет душа, однако душа утверждена в сердце, сердце материальное вместилище души: «душа на свершенье Божьихъ святыхъ заповедей приимша в сердци своемъ» (ПВЛ. С. 94). Когда Бог говорит: «Обратитєся ко Мнѣ всѣмъ сердцемъ вашимъ, постомъ и плачемъ» (ПВЛ. С. 112), то имеет в виду, конечно,

инѣхъ») (Никиф. Л. 510а, 2—6. С. 102).

¹ Высказана гипотеза, что выражение «въложити въ сьрдце» является одним из маркеров стиля Сильвестра Выдубицкого; правда, контекстов с этим выражением мы в тексте ПВЛ находим больше, чем автор этого предположения. См.: *Михеев С. М.* Кто писал «Повесть временных лет»? М., 2011. С. 145, 146.

сердце, наполненное душой. Страх Божий живет в сердце человеческого (см.: Избор. 76. Л., 30, 9—10. С. 215; Л., 60 об., 12—13 — Л. 61, 1. С. 276—277; ПВЛ. С. 153), но вот что удивительно — это какой-то особый страх, возвышающий, веселящий, продляющий жизнь: «Страхъ Господень възвеселитъ сердце и дастъ веселие и дългоднїе» (Избор. 76. Л. 183, 9—11. С. 317)¹.

Видимо, лишь человек с Богом в сердце может быть определен как «чловѣкъ църкы доушевьная» (Избор. 76. Л. 118 об., 5—6. С. 500). Поэтому «отъ всього сердца и крѣпости и разоума любити Бога» (Избор. 76. Л. 106 об., 3—7. См. также: Л. 103, 7—8. С. 469) и прославляйте «Отца своего» (Избор. 76. Л. 160, 1—2. С. 347). Все достоинства человека по отношению к Богу могут исчерпываться понятием «сердца»: «Но дажь ти Господь по сердцю твоему...» (ПВЛ. С. 89).

Сердце и зло

Однако сердце-душа открыто не только для благого, и человек задается вопросом: «отъкоудо движуться въ сердци чловѣкоу помысли и словеса хоульна и неподобна» (Избор. 76. Л. 190 об., 6—9. С. 536). Выясняется, что сердце-душа доступно не только Богу, но и его противнику: «Се дияволъ есть творяи таковая и неподобная въ доушу чловѣчу вѣлагая... глаголы хоульны» (Избор. 76. Л., 190 об., 12—13 — Л., 191, 1—3)². В летописи: «И влѣзе сотона в сердце нѣкоторым мужем...» (ПВЛ. 171). Более того, у самого дьявола тоже есть сердце, но у него оно поражается тем, что причастно Христу: «сей (варяг-христианин. — А. Ш.) бяшетъ ему аки тернъ въ сердци» (ПВЛ. С. 58).

Мономах говорил о борьбе души с сердцем: действительно, зло способно поселиться в сердце. О замышляющемся убийстве сказано: «лестъ имѣя въ сердци» (ПВЛ. 172). Сердце можно завоевать изменой: «Азь буду тобѣ в сердце и въ приязнство», — говорит князю Владимиру воевода Блуд, предавая своего сюзерена, князя Ярополка, и летописец в негодовании восклицает: «О злая лестъ чловѣческа!...» (ПВЛ. С. 54). Между деянием человека и его сердцем возможно несовпадение: киевляне принима-

¹ О том же говорит Никифор: «От веселія того ростеть сѣмя животное... от того чловѣкъ къ Богу по силе приближается» (Никиф. Л. 510б, 4—10. С. 103).

² Еще: «Аше ли књижьникъ кѣто есть, то мысли емоу вѣлагаетъ дияволъ» (Избор. 76. Л., 243, 8—13 — 243 об., 1. С. 640—641. См. также: Л. 242, 9—11. С. 639).

ли дары от Святополка, захватившего киевский стол по смерти Владимира, но «не бѣ сердце ихъ с нимь, яко братья ихъ бѣша с Борисомь» (ПВЛ. С. 90). У откровенного злодея, узнавшего о совершенном по его приказу убийстве, «възнесея сердце его болма» (ПВЛ. С. 93). Таким образом, в пространстве сердца человека довольно места для «злых» качеств. Митрополит Никифор, выделяя второе — «яростное» — начало души, считал, что «благовѣрство и зловѣрство» способны сосуществовать (Никиф. Л. 508а, 5—6. С. 101).

Нередко человек сам губит свою душу-сердце: «Осквърняеть свою доушу шъпътъникъ» (Избор. 76. Л., 180, 8—9. С. 387). Пьянство — погибель души: «Мракъ и тьма есть души пианьство въ погыбѣль»¹ (Избор. 76. Л. 268, 7—9. С. 691).

Душу можно погубить или спасти, и это зависит от человека. Губят свои души те, кто дает злой совет: «свяжемъ праведника»² (ПВЛ. С. 70), кто встает на путь беззакония: «нечестьемъ бо свою душу емлють» (ПВЛ. С. 90); губят душу и бытовые грехи: «лжѣ блюдися и пьянства и блуда, в томъ бо душа погыбаеть и тѣло» (ПВЛ. С. 157), поучает Владимир Мономах своих детей. Наказания в этой жизни сулят некие льготы в жизни будущей, ибо не наказывает Господь дважды за одно и то же: «душа бо, сдѣ казнима, всяко милость в будущий вѣкъ обрящеть и лготу от мукъ, не мьститъ бо Господь дважды о томъ»³ (ПВЛ. С. 147).

Погубить душу или уберечь от погубления можно было и в обычной практике межкняжеских отношений. После принятия христианства возник обычай в результате успешных договоров целовать крест — как обязательство перед Богом. Владимир Мономах советовал «детям» целовать крест, только уверившись в возможности выполнения договоренного: «управивъше сердце свое, на нем же можете устояти, тоже цѣлуйте»; поцеловав же крест, надлежит блюсти договор твердо, иначе можно погубить душу: «цѣловавше блюдѣте, да не, приступни, погубите душѣ своеѣ» (ПВЛ. С. 157). Отсюда ясно, что надежное сердце сохраняет душу.

Но человек способен сопротивляться проникновению зла в сердце: «грѣха бѣжи, яко ратьника, губящего душу твою»

¹ Ср.: «Горестъ души медь пие мьногъ» (Избор. 76. Л. 268, 12—13. С. 691).

² В книге пророка Исаи, на которого ссылается летописец, прямого соответствия этим словам нет.

³ Фраза имеет вид цитаты, но в Библии соответствий мы не нашли; вероятно, надо искать в святоотеческой литературе.

(Избор. 76. Л. 9 об., 7—9. С. 174). Есть и некоторые методики противления злу: «егда ся родят оутрь въ сръдци лоукавньни помысли, затваряи имъ еже о вьнѣшнихъ исходъ» (Избор. 76. Л. 95 об., 11—13 — Л. 96, 1—2. С. 454—455); надлежит «блюсти сердце отъ помысль злыхъ, събирати имѣние на небесъхъ» (Избор. 76. Л. 103, 4—6. С. 469). Если твой ум будет свободен от суетных мыслей, то тем самым «душу же отъ расслабления свобажаеши» (освободишь) (Избор. 76. Л. 48, 1—7. С. 251). И наконец, «аште кѣто имать очиштеноу душу отъ отъ человекъскыя прѣльсти и видить хоудость своего ествства... въ брѣгъ гърдостыни не впадеться» (Избор. 76. Л. 27 об., 2—9. С. 210). Страх Божий — лучшее средство сохранить чистоту сердца: «Страхъ вѣиноу имѣи и Божию любовь и чисто къ всѣмъ сердце» (Избор. 76. Л. 62 об., 3—5. С. 280).

Но и для тех, кому зло уже проникло в душу и сердце, путь к спасению не закрыт: «Аште начьнетъ каяться и възратитъ доушу свою отъ злы мысли и положить к Богу завѣтъ свои» (Избор. 76. Л. 195 об., 10—13). Если покаешься, «тѣгда бо и Господьня милость яко дѣждь на троскоть (траву) въ наша доуша одѣждитъ и неприязнина брань раздроушиться» (Избор. 76. Л. 202, 7—11. С. 559). Иларион признает, что человеку трудно избежать греховного, поэтому вся надежда на милость Всевышнего: «Пастырю добрый, положивый душу за овцѣ, не остави насъ, аще и еще блудимъ, не отверзи насъ» (Илар. С. 54)¹. Тот из людей, кто сумеет обратить «грѣшника от заблуждения» и тем самым «спасеть (его. — А. Ш.) душу от смерти», тот и у себя «покрыеть множество грѣховъ» (Илар. С. 48). Поэтому — заботься о душе, ибо «едина ти есть дуоша...» (Избор. 76. Л. 17 об., 4—7. С. 190), и тем самым созидай «домъ доушеваго спасенія» (Никиф. Л. 521б, 4—13. С. 110).

Переход из язычества в христианство — верный путь спасения души. Обращаясь к Владимиру / Василию, Иларион говорит: «Радуися, въ владыкахъ апостоле, не мертвыа тѣлеса въскрѣшав, нѣ душею ны мертвы, умерьшаа недугомъ идолослуженна, въскрѣсивъ!» (Илар. С. 52). Есть и путь попроче: «Иже всхочеть самовольством и льготою бес троуда спасти доушу свою, милостынею можеть спасти я: милоуя бо ништа — Боугу въ займъ даеть...» (Избор. 76. Л. 275, 9—13 — 275 об., 1—2).

¹ Еще: «Яко от тебе оцѣнение есть, яко от тебе милость и много избавление, и души наши въ руку твою, и дыхание наше въ воли твоеи» (Илар. С. 54).

Обрати сердце в разум

Являясь вместилищем души, сердце сопряжено и с разумом: «Приложиши сердце твое в разумъ» (ПВЛ. С. 45). Разумное сердце нужно человеку на пути познания Бога: «обратиль еси сердце в разум, познати тебе, Бога истинного» (ПВЛ. С. 85). Сердце без разума, видимо, слепо, и потому человек просит: «Утверди в разумъ мое сердце, Владыко!» (ПВЛ. С. 166). Разумное сердце способно к мышлению: «размысль сьрьдечьнии» (Избор. 76. Л. 2 об., 10. С. 160)¹. Но бывает и так, что вроде «есть моужь сьмыслнь и многомъ казатель», но «своеи души ест неключимъ (ненужный, бесполезный)...», другой же «человек моудрь своеи души и плод разоума его въ оустъхъ вьрънь» (Избор. 76. Л. 153, 5—12. С. 413). Речь идет о мудрости души, но мы видели, что душа и сердце часто синонимичны.

Человек просит Господа: «Не скрывай от меня заповедей твоих», ибо не от глаз они будут сокрыты, но от «разоума и сердца» (Избор. 76. Л. 2 об., 13 — Л. 3, 1—2). Здесь уже разум и сердце, несмотря на их раздельность, явно синонимичны. Премудрость может выступать как божественная эманация и потому «всьею доушею своею приступи къ неи (к Премудрости. — А. III) и вьсею силою съблюди поути ея» (Избор. 76. Л. 139, 13 — 139 об., 1—2. С. 337—338). Но высшая мудрость сердца в смирении перед Господом: «Тако и сьмьрена моудрость сердца: жрътва бо рече Богу: духъ съкроушень, сердца съкрушена и сьмьрена — Богъ не похоулитъ» (Избор. 76. Л. 197, 9—13. С. 549).

Словом, душа и сердце, хотя и отличны от разума, но только в опоре на него, вместе с ним обретают настоящий смысл и значение: «душа сидеть въ главъ, оумъ имущи, яко же свѣтлое в себе, и исполняющи все тѣло силою своею» (Никиф. Л. 511а, 10—13 — 511б, 1. С. 103). Даже ребенку надо желать: «Чадо приближи разумы сердца своего...» (Избор. 76. Л. 5, 5—6. С. 165).

Сердце наполнено словами — этим инструментом разума: «рече бо въ сьрдци моемъ съкрыхъ словеса твоя да не сьгрѣшу

¹ В работах исследователей и богословов XX в. выдвигалась идея о центральной роли сердца в мыслительной сфере. См.: *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. С. 268, 269, 731; на с. 535—539 Флоренский приводит выдержки из статьи: *Юркевич П. Д.* «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия», где также утверждается приоритетная роль сердца в познании. О сердце как органе высшего познания писал см. также: *Лука Войно-Ясенецкий, архиеп.* О Духе, душе и теле / Библиотека «Вехи». URL: // http://www.vehi.net/luka/oduhe.html#_ftnref1 (дата обращения: 31 августа 2014 г.).

тебѣ» (Избор. 76. Л. 1 об., 8—11. С. 158). Сказанное только устами еще не вызывает доверия, только сокрытое в сердце истинно: «Не рече оусты тѣчью изглаголаахъ, нъ и въ сьрдьци ськрыхъ да не сьгрѣшу тебѣ» (Избор. 76. Л. 1 об., 11—13 — Л. 2, 1. С. 158—159). Уста и сердце могут быть носителями противоположных интенций: «Оустьнама своима оусладиться врагъ, а сьрдьцьмь своимь сьвѣтоуеть вѣриноути тя в ровь» (Избор. 76. Л. 149, 8—11. С. 405).

Сердце — место предельной искренности. Рассказывающий о том, что у него на сердце, обнажает последнюю правду. Так, ослепленный князь Василько Теремовльский, утверждая, что не имел враждебных намерений к другим князьям, ссылается на сердце: «Ино помышленье в сьрдьци моем не было ни на Святополка, ни на Давыда». Из продолжения слов Василька ясно, что ссылка на сердце равнозначна клятве именем Бога: «И се кленуся Богомь и его пришествием, яко не помыслиль есмь зла братьи своей ни в чем же» (ПВЛ. С. 176). Поэтому не стоит держать сердце нараспашку: «Не являи всякомуо чловѣкоу сьрдьца своего — да не възнесеть ти хвалы» (Избор. 76. Л. 174 об., 7—8. С. 376). Взывает к сердцу даже злодей, так, Святополк, желая убедиться в преданности исполнителей замышляемого убийства, спрашивает: «Прияете ли ми всѣмь сьрдьцьмь?» (ПВЛ. С. 90).

По-настоящему счастливым может быть только чистое сердце: «блажаться милостивии и чисти сьрдьцьмь» (Избор. 76. Л. 197, 4—6. С. 550); сердце засоряется грехами, поэтому: «отъ всякого гѣха очисти сьрдьцьмь» (Избор. 76. Л. 186, 11—12. С. 323). Но даже если вся душа (сердце) будет очищена, но что-то одно скверное останется, то и вся душа скверной будет (См.: Избор. 76. Л. 252, 2—13; 252 об., 1—8. С. 659—660). И только чистым сердцем «явление Христова бывающее въ души, блажени бо, рече, чисти сьрдьцьмь, яко ти Бога узрьять» (Избор. 76. Л. 226 об., 3—6).

Разные состояния сердца

Сердце способно испытывать разные состояния. Человеческие сердца могут огрубеть: «Одебелѣша (огрубели) бо сьрдьца ихъ» (ПВЛ. С. 45), но Бог может смягчить сердце: «Аще вы Богъ умякчиги сьрдьцьмь» (ПВЛ. С. 156); при виде опасности сердце ужасается: «оужасеся сьрдьцьмь» (ПВЛ. С. 201), а праведные сердцем «веселятся»: «Възвеселитесь вси праведнии сьрдьцьмь» (ПВЛ. С. 154). Это последнее, видимо, можно счесть идеальным состоянием: «Нѣсть веселия паче радости сьрдьцьныя...» Поэтому: «Мьсти (защищай. — А. III.) душу свою веселиемь и тѣши (ободрай. — А. III.) сьрдьцьмь свое и пе-

чаль далече отърини отъ себе — да не въ скорѣ състарѣшися» (Избор. 76. Л. 165 об., 3—11. С. 358). Но веселие сердца может вызвать веселие ума: «и веселяся сердце мое и възвеселися умъ мой», и такое веселие — небезопасное состояние, оно сродни гордыне, а потому: «низложи мя Богъ и смири» (ПВЛ. С. 176). Мономах специально предупреждает своих сыновей: «Паче всего гордости не имѣйте в сердце и въ умѣ» (ПВЛ. С. 157). Гордыня отрешает человека от Бога и губит сердце: «Начаткъ гърдыня челоуѣка отступающтяго отъ Господа и отъ сътворьшааго и отъстоупи сърдце его» (Избор. 76. Л. 177, 6—9. С. 381).

Горе поселяется в сердце: «Горѣ имѣимъ сръдця» (Избор. 76. Л. 260, 9. С. 675). От горя сердце может ослабеть и начать отпадать от веры: «Горе сръдцю ослаблену яко не вѣроуетъ» (Избор. 76. Л. 187, 6—7. С. 325). Видимо, в таком состоянии сердце способно исторгнуть вопль: «въпиимъ въ сръдци» (Избор. 76. Л. 262 об., 5. С. 680). Еще более опасно чувство гнева: в буйстве сердце теряет разум: «Сръдце боуего яко съсоудъ оутль: всякого разоума не оудержить»¹ (Избор. 76. Л. 179 об., 10—12. С. 386). Разгневанное сердце не следует еще больше смущать: «Сръдця разгнѣвана не прѣвъзмоути»² (Избор. 76. Л. 80, 10—11. С. 423).

К душе ищущей следует относиться бережно: «Душа алчуста не оскърби...» (Избор. 76. Л. 80, 7. С. 423). Забота о душе важнее и нужнее всех прочих устремлений, ибо храбрые, богатые, прославленные забудутся, а убогие, но помнящие о душе останутся: «Помяни първыя прослоувъшая въ храбръствѣ, въ богатствѣ же и славѣ и вси яко без вѣсти отъидоша и беспамятни быша, хоудии же и оубозии въ мирѣ семь о доуши своеи подвигъшесе како и на небеси прославлении и по земли хвалими и на помощь призываеми...» (Избор. 76. Л. 38, 6—13 — 38 об., 1—4. С. 231—232). В этом можно усмотреть уже и некий социальный аспект.

Вернее всего «творить сердцем» не злобу, а беззлобие: «Безълобие твори сръдцьмъ, а чистоту тѣльмъ» (Избор. 76. Л. 69 об., 8—9. С. 294), и тогда: «оумилися сръдцьмъ и образъмъ преклони главоу» (Избор. 76. Л. 36, 6—8, С. 227). Не досаждать никому, но «всякому челоуѣкоу норovy своими оладити»³ сердце» (Избор. 76. Л. 33, 9—12).

Слезы благодетельны для души: «въздыхаи же часто и тяжко отъ всего сердца, слъзы бо суть даръ Божии»⁴ (Избор. 76.

¹ Обращаем внимание на настойчивые сближения сердца и разума.

² Ср. Сир. 4: 3.

³ «Оладити» — доставить сладость, убрать горечь сердечную.

⁴ См. еще: «Омывание души благо молитвѣнная слъза» (Избор. 76. Л. 77 об., 11, 12, 13. С. 310).

Л. 36 об., 4—7. С. 228), но, омывая душу слезой, помни «чъсо ради ся еси просльзилъ» (Избор. 76. Л. 77 об., 13 — Л. 78, 1. С. 310—311). Милостыня — сердечное дело, ее надо давать «по силѣ даюштааго и всѣмъ сердцьмъ» (Избор. 76. Л. 18 об., 8—9).

Весьма разнообразны и метафоричны предикаты, сообщающие о происходящем с сердцем. Сердце может принять в себя нечто: «приметь еѣ в сердце свое» (ПВЛ. С. 153), его можно «напоить»: «напаяюща сердца» (ПВЛ. С. 94); сердце можно «засеять» «Съ же насѣя книжными словесы сердца вѣрныхъ людей; а мы пожинаемъ, ученье приемлюше книжное» (ПВЛ. С. 102); «положить на сердце» — значит сделать какую-то заметку, «зарубку»: «Володимеръ же положи на сердца своемъ, рекъ: «Пожду и еще мало», хотя испытати о всѣхъ вѣрахъ» (ПВЛ. С. 74). Живописна метафора о «коленях сердца»: «преклянемъ си колѣни сердца нашего» (ПВЛ. С. 166)¹. Иларион может говорить о корабле душев-

¹ Метафора о «коленях сердца», использованная в «Молитве Владимира Мономаха», имеет интересную с компаративистской точки зрения историю. Истоки этого выражения обнаруживаются в апокрифической «Молитве Манассии», созданной в первом веке по РХ; молитва вошла в состав Вульгаты (См.: *Curtius Ernst Robert. Literatura europejska i łacińskie średniowiecze. Tłumaczenie i opracowanie Andrzej Borowski. Kraków 1997. wyd. 2. S. 146—147*). За указание на разыскания Э. Р. Курциуса благодарим профессора Анну Маймескулов. К сожалению, метафора «колени сердца» не учтена таким специальным изданием, как: *Словарь библейских образов / Под общ. ред. Л. Райкена и др. СПб., 2005. Из Вульгаты метафора перешла в Геннадиевскую Библию в составе упомянутой «Молитвы Манассии, царя Иудейского, когда он содержался в плену в Вавилоне»; ее разместили в конце Второй книги Паралипоменон. В. А. Ромодановская высоко оценила качество перевода этой молитвы с латыни, предпринятого книжниками дружины архиепископа Геннадия (См.: *Ромодановская В. А. Заметки о переводе «латинских» книг Геннадиевской библии 1499 г.: библейский текст и энциклопедические глоссы // ТОДРЛ. Т. 56. СПб., 2004. С. 238*). По наблюдениям Курциуса, выражение использовал в своем первом послании Климент Александрийский, встречается оно и в актах соборов. Курциус показывает, что метафора о «коленях сердца» вошла в литургию, а оттуда перекечевала в средневековую поэзию (*Curtius Ernst Robert. Там же*). Как выясняется, полюбившаяся метафора обосновалась не только в латинской словесности, но перекечевала и на славянскую почву. Причем значительно раньше ее перевода в первой русской Библии (1499 г.) «колени сердца» проникли в литургические тексты. По указанию Р. Матъесена, опирающегося на разыскания Н. В. Шлякова, данный фрагмент «Молитвы Мономаха» восходит к молитвам, содержащимся в Триоде Постной, в частности к тропарю 5 (см.: *Матъесен Р. Текстологические замечания**

ном: «въ пристанищи небеснаго завѣтрія пристати, невѣдно корабль душевны и вѣру съхранышу (сохранив)» (Илар. С. 52).

Сердце — абсолютный камертон пріятия / неприятия чело- века: «Да еже начнеши каются Богу, и мнѣ добро сердце створи- ши... той волость възмешь с добромъ, и наю сердце обратиши к собѣ...» (ПВЛ. С. 165). В сердце монаха живет его «братія»: «По- миная же въ святыхъ молитвахъ всѣмъ сердцьмъ братію твою» (Избор. 76. Л. 254 об., 6—8. С. 664).

Сердцу мы обязаны понятием милосердія, милосердія бо- жественного: «умилосердися Богъ» (ПВЛ. С. 190), и человѣско- го: «милосердуюча по тебѣ» (ПВЛ. С. 165). Замечательно древне- русское именованіе родственников: «сердоболи» (ПВЛ. С. 147; Избор. 76. Л. 52 об., 5—10. С. 260).

Наконец, сердца многих могут стать «единым сердцем»: «Да нонѣ отсель имемся въ едино сердце, и блюдем Рускыѣ земли...» (ПВЛ. С. 170).

Физиология души и сердца

Уже в раннем средневековье разрабатывалась своеобразная физиология сердца. В молитве Мономаха душа как бы персо- нифицируется, становится существом. Душу можно призвать преклониться: «Всклонися, душе моя»; ее можно просить по- мыслить: «дѣла своя помысли»; смотреть, обозреть: «пред очи свои принеси»; поплакать: «капля испусти слезъ своих»; ей мож- но приказать говорить: «повѣжь явѣ дѣянья и вся мысли» (ПВЛ 166)¹. «Говорить», впрочем, способен и ум, хотя бы от против- ного: «ум челоувѣч не можетъ изрещи, колико челоувѣколюбие Божие»².

о произведеніяхъ Владимира Мономаха // ТОДРЛ. 1971. Т. 26. С. 194), а оттуда в личную молитву древнерусского князя, и произошло это на рубеже XI—XII вв. Аргументацию о принадлежности Молитвы именно Мономаху см.: *Гиппиус А. А.* Сочиненія Владимира Мономаха: опыт текстологической реконструкціи. III. С. 186—203.

¹ Молитва Мономаха следует литургическим источникам, содержа- щимся в Триоди постной (См. указанные в предшествующей сноске статьи Р. Матьесена и А. А. Гиппиуса), но текст молитвы Мономаха имеет существенные индивидуальные черты: в источниках душу при- зывают «восприяни», у Мономаха — «всклонися»; канон требует от души «оправдайся», Мономах говорит «очистися» и др. отличія.

² Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. и с предисл. А. Н. Насонова. М.; Л., 1950. С. 404.

Древнерусское сердце (= душу) тоже нужно «кормить», но не всякая «пища» годится для души («не прѣсыштыяся въ всякой пишти») (Избор. 76. Л. 166 об., 11—12. С. 360), у сердца-души специфическая пища — молитва: «Молитвы же душныя пища» (Избор. 76. Л. 49 об., 7. С. 254). Как тело «отънемагаеть» (погибает), лишенное пищи, так и душа, лишенная «молитвныя сладости», к «раслаблению и оумъртвию» приближается, но «умертвие» у души особое — «оумьное» (Избор. 76. Л. 49 об., 7—13 — Л. 50, 1—2. С. 254—255), то бишь не телесное. Поэтому «остави дѣло земельное... и иди на душевнью пиштю» (Избор. 76. Л. 54, 13 — 54 об., 1—3. С. 263—264).

Чтобы наверняка убить человека, его надо поразить в сердце: «видѣвшема, яко и еще живѣ есть, единѣ ею извлекѣ мечь, пронъзе ѿ къ сердцю» (ПВЛ. С. 91). В случае божественного наказания неправедных «оружье ихъ внидеть в сердца ихъ, и лица ихъ скрушатся» (ПВЛ. С. 154).

Смерть

Момент смерти — это расставание души с телом. Обычно считали, что людям не дано знать, где и как отходит душа от человека: «никомуже къ нам ни извести, къде ли како соуть ошьдъшья отъ насх доуша» (Избор. 76. Л. 131 об., 7—13 — Л. 132, 1—5. С. 526—527). Однако в XVI в. боярину Шигоне удалось подглядеть, как душа покидает тело. В 1553 г. умирал великий князь Василий Иванович. На многих страницах дается подробное натуралистическое описание его гнойной болезни. Отходящего князя успели, по его просьбе, постричь в монахи: «...и положиша на него скиму ангельскую і еваггелие на груди положиша. И стоящи же близ его Шигона, и как положили еваггелие на грудехъ, и видѣ Шигона духъ его отшедшъ, аки дымец малъ»¹. Дух отошел,

¹ Приведем окончание летописного рассказа о смерти князя: в иноческом чине Василий Иванович «наречень бысть Вралам», скончался князь «в лето 7042, месяца декабря в 3 день, со среды на четверг, 12 ночи, противу Варварина дни (Новгородская четвертая летопись // ПСРЛ. Т. IV. Ч. 1. М., 2000. С. 562—563). Описание интересующего нас события содержится в Слове святого отца Кирилла: «и приидета два аггела посланая от Бога по душо. Егда сею душа узрит и ужаснется вельми, лице и вся лѣпота ея измѣнитъся, руцѣ и нозѣ премољкнета, слуха съ нима, и языкъ молчанием затворитися, и очию зракъ премѣнитъся, и образ спадеть и уныет лютѣ. И засимъ смерть явится. Тако нужею изыдетъ страшно ю от тѣла душа и станет дръжима на свое зрящи тѣло, яко бы

как только положили на грудь евангелие, и исходящий дух был виден, как малый дымок. При этом рана князя перестала смердить, и храм наполнился благоуханием.

Есть практические рекомендации того, что надо делать по смерти человека. Своими руками закрой очи и уста его «и къ Богу о доуши его отъ вьсего сердца помолися» (Избор. 76. Л. 53, 10—12. С. 261). О мертвом не стоит слишком плакать: «Въспомнянися о немь въ исходѣ душа его и оутѣшиися въ печали» (Избор. 76. Л. 154, 7—9. С. 415).

Душа, покинувшая тело, не остается в одиночестве: «Егда душа изидеть от тѣла, идоуть съ нею и ангели» (Избор. 76. Л. 244 об., 4—6. С. 644). Но душа, перешедшая в иной мир, забывает о своем бытии в этом мире: «дондеже оузреть Бога съ веселиемь, то тѣгда въ тѣ чась забодеть душа вьсяк тродь свои и вьсяко дѣло жития сего» (Избор. 76. Л. 245, 5—10. С. 645).

Некоторые итоги

Подведем некоторые итоги. Дух и душа, в обследованных текстах, понятия родственные, сопряженные, но не тождественные: «не опечалите доуша своя и доуха святааго Божия»¹. Душа — «своя», т. е. принадлежащая человеку, а Дух — Божий. Причастное вечности («невидима вѣчна соуть») поселяется в сердце человека: «соуть доуховьна и истиньна въ сердце соуштя». Вочеловечиваясь, дух, видимо, становится субстанцией в той или иной мере автономной, человек должен смирять свой дух, дабы не подвергнуться Божественному уничтожению: «доухъ съкроушень, сердца съкроушена и сѣмѣрена, Богъ не оуничьтожить». Гневаясь, Бог может лишит человека своего дара: «не имать духъ мой пребывати в человекѣхъ», но человек и сам может оказаться виновником такого лишения: «проженеши Святааго Доуха».

Душа, принадлежа сфере божественного, воплощена в теле человека; их отношения могут быть гармоничны «радовашеся душею и тѣлом», «красень лицемь и душею», но между ними может быть и некая напряженность: чистая, нескверная душа предполагает пренебрежение к телу («тѣлеси худу»). Высшая

кто изволькль от ризы своя, потомъ сталь зря ея. Тако станет душа дрѣжима, зрящи на свое тѣло, от него же изыде, умилно ко аггелом взирающее и видѣ вся дѣла своа представлена пред собою, ли злая, ли добрая» (Слово святого Кирилла об исходе души // Григорьев А. В. Русская библейская фразеология в контексте культуры. М., 2006. С. 252).

¹ Не даем повторно сноска на тексты, уже приведенные в статье.

гармония души и тела сформулирована в словосочетании «плоть съдушная». Местопребыванием души является сердце человека, тем не менее между душой и сердцем возможно противоречие, ибо сердце принадлежит тлену; душа должна одолевать сердце.

Связанная с телом, душа обладает и некоторой автономией: она способна мыслить, имеет собственные очи¹, именно душа способна обратиться ко Христу; новое христианское знание, сопряженное с книгой, воспринимается прежде всего душой.

В ходе земной жизни человек может спасти душу или погубить ее. Губят души покушающиеся на праведников, беззаконные люди, а также лжецы, пьяницы и блудники. Князья могут погубить свои души, преступая через крестоцелование. Не следует страшиться наказаний в этой жизни, ибо этим избежывается грех и наказание в жизни будущей: дважды Господь за одно и то же не наказывает.

Спасается душа страхом Божиим, соблюдением поста, милостыней, потуплением очей и возвышением души, а также общением с «нелепыми женами».

По смерти душа покидает тело и возвращается к своему подлинному источнику — Богу, но души грешников достаются дьяволу. На том свете душа держит ответ за содеянное в этой жизни.

Хотя сердце подлежит тлену и потому является временным вместилищем души, душа и сердце связаны в древнерусских текстах вплоть до синонимичности. По ПВЛ, сердце связано не только с душой, но и с разумом: «Приложиши сердце твое в разумь»².

По убеждению летописцев, воздействуя на человека, Бог, прежде всего, обращается к его сердцу: Бог пишет в сердцах людей и вкладывает свою волю в сердца отдельных личностей. В сердце живет Страх Божий, и по сердцу Бог воздаст человеку. Сердце — это место предельной искренности человека, его настоящие намерения только там. По летописи, сердце не вполне

¹ В поздних текстах душа, чтобы стать предметом изображения, как бы материализуется. — См.: Кабакова Г. Репрезентация тела, души и духа в русской литературной и культурной традиции // НЛО 2004. № 67. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2004/67/kaba26.html>. (дата обращения 10 июня 2012).

² В последующей древнерусской традиции представления о связи сердца и ума упрочиваются в среде русских исихастов, в частности у Нила Сорского: «умъ въ сердци затворяя», «умъ въ сердце събираа», «умомъ сердце блюсти» и т. п. (См.: Преподобные Нил Сорский и Инокентий Комельский. Сочинения / Изд. подгот. Г. М. Прохоров. 3-е изд. СПб., 2011. С. 110—114).

готовый и завершённый объект: по ходу жизни сердце человека может огрубеть, но Бог способен и смягчить его.

В сердце живут разные чувства человека, и оно открыто не только благому — злое также проникает в сердце. Летописец показывает, как злом можно завоевать сердце другого человека. Беда, если сердце возносится и в него вселяется гордыня; примеры такого рода хорошо известны летописцу. Сердце человека доступно не только Богу, но и его противнику, дьяволу.

Наиболее верный способ умертвить человека — поразить его в сердце.

Среди слов с корнем *серд* в летописи обращает на себя внимание замечательное обозначение родственников — *сердоболи*, а также метафора о коленях сердца.

А. М. Ранчин

ПОЭТИКА АНТИТЕЗ И ПОВТОРОВ В СКАЗАНИИ О БОРИСЕ И ГЛЕБЕ¹

Аннотация: в статье анализируется поэтика повторов и антитез в древнерусском житии — Сказании о Борисе и Глебе. Повторы и антитезы рассматриваются на различных уровнях текста: образном, сюжетном, синтаксическом. Показано, что принципы повторы и антитезы определяют композицию текста и употребляются с подлинным искусством. Вероятным образцом в этом отношении для автора была Библия. Скорее всего, именно литературные достоинства текста Сказания послужили причиной популярности этого памятника у древнерусских книжников и читателей

Ключевые слова: агиография, антитеза, повтор, композиция, структура текста, авторская интенция

Abstract: the article concerns with the analysis of poetic style of antitheses and repetitions in the Old Russian hagiography «The Tale of Boris and Gleb». Repetitions and antitheses are analyzed at different levels of the text: figurative, syntactic and the level of plot. The given article also reveals that these stylistic devices define the structure of the text, and the Bible was a possible model for it. Most likely, the reason of «The Tale» popularity among Old Russian scribes and readers was in its literary merits.

Keywords: hagiography, antithesis, repetition, structure of the text, author's intent

Сказание о Борисе и Глебе — одно из самых распространенных оригинальных житий в древнерусской письменности. Сохранилось около 230 списков Сказания². (Для сравнения: другое пространное житие русских князей-братьев — Чтение о Борисе

¹ Первая публикация: *Slavia Orientalis*. 2013. Т. 42. № 1. Р. 69—75. В настоящем издании статья печатается в значительно расширенном виде.

² С. А. Бугославским был учтен в 1940 г. 171 список Сказания: *Бугославский С. А. Текстология Древней Руси. Т. 2. Древнерусские литературные произведения о Борисе и Глебе. М., 2007. С. 15.* В современном научном издании памятников Борисоглебского цикла, осуществленном Дж. Ревелли, приводятся сведения о 226 списках: *Revelli G. Monumenti letterari su Boris e Gleb. Литературные памятники о Борисе и Глебе. Genova 1993. Р. 1—82.*

и Глебе Нестора — известно всего лишь в менее чем в 30 списках¹.) Едва ли абсолютное предпочтение книжниками и их читателями Сказания, а не Несторова Чтения объясняется тем, что «[а]нонимное Сказание стало уже официальным, каноническим памятником, когда Нестор приступил к написанию своего Чтения»². Во-первых, не очевидно, что Сказание было написано раньше жития Бориса и Глеба, составленного Нестором: по этому вопросу существуют различные гипотезы. Во-вторых, даже если это и так, простое хронологическое первенство еще никак не объясняет, почему житие, якобы созданное раньше, стало основной агиобиографией братьев-мучеников. Оно вполне могло оказаться вытеснено житием позднейшим, как это нередко происходило в истории древнерусской словесности³. Ведь понятие «канонический памятник» к агиографии не применимо: в этом отношении жития принципиально отличаются от книг Священного Писания (даже учитывая некоторую неустойчивость библейского канона до составления корпуса Геннадиевской Библии) или от икон.

Представляется, что Сказание возобладало над Чтением в рукописной традиции по ряду причин, одной из которых является, несомненно, большее эстетическое совершенство: Сказание отличается глубоким психологизмом, эмоциональным воздействием на читателя и виртуозной структурированностью текста, усиливающей такое влияние. Доминантными принципами, определяющими структуру памятника, являются повтор и антитеза.

Об общей роли обоих принципов выразительно писал В. Н. Топоров. Как показал исследователь, текст Сказания содержит многочисленные парные антитезы и параллелизмы; принцип парности, по наблюдению ученого, реализуется не только на стилистическом, но и на мотивном уровне: благодатной парности братьев противопоставлена греховная двойственность Святополка⁴. Подвиг Бориса и страстотерпчество Глеба, как и образы братьев в целом, образуют повтор, при этом святая

¹ С. А. Бугославский рассмотрел 19 списков Чтения: *Бугославский С. А. Текстология Древней Руси. Т. 2. С. 211*; Дж. Ревелли указала 26 списков: *Revelli G. Monumenti letterari su Boris e Gleb. Литературные памятники о Борисе и Глебе. Р. 581—590.*

² *Бугославский С. А. Текстология Древней Руси. Т. 2. С. 211.*

³ Ср., например, вытеснение изначальной Епифаниевской редакции Жития Сергия Радонежского более поздними, принадлежащими Пахомию Логофету.

⁴ *Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. М., 1995. С. 495—500.*

двоица противопоставлена их убийце Святополку, обремененному греховой двойственностью (он рожден «от двух отцов»).

Наблюдения В. Н. Топорова могут быть существенно расширены. Принцип антитезы определяет поэтику пространства в Сказании, о чем мне уже приходилось писать¹. Прием антитезы определяет и повествование в целом — начиная с описания намерений и поступков Святополка и Бориса сразу после смерти князя Владимира. О Святополке говорится:

Пришедъ Вышегороду ночь, отай призва Путьшу и вышегородскыѣ мужѣ и рече имъ: «Повѣдите ми по истинѣ, приязньство имѣете ли къ мнѣ?» Путьша рече: «Вси мы можемъ главы своя положити за тя».

Видѣвъ же дияволъ и искони ненавидяй добра челоувѣка, яко всю надежу свою на Господа положиль есть святыи Борисъ, начатъ подвижнѣи бываати, и обрѣтъ, якоже преже Каина на братоубийство горяща, тако же и Святопѣлка. По истинѣ вѣтораго Каина улови мысль его, яко да избиетъ вся наслѣдныи отъца своего, а самъ приметь единъ всю власть.

Тѣгда призва къ себе оканьный трѣклятый Святопѣлкъ съвѣтныи всему злу и началныи всей неправдѣ, и отъвързъ пресквърньная уста рече, испусти злыи гласъ Путьшинѣ чади: «Аще убо главы своя обѣщастея положити за мя, шедъше убо, братия моя, отай, кѣде обрящете брата моего Бориса, съмотрыше время убиете ѣ». И обѣщастея ему тако створити².

Намерение «второго Каина» убить брата реализуется в тексте по принципу возрастающей градации: сначала Святополк испытывает верность своих приспешников, еще не объявляя о приказе убить Бориса; затем это желание, уже горевшее в будущем братоубийце, подпитывает и делает окончательным «поймавший» грешника дьявол; после этого Святополк вновь призывает к себе верных вышегородцев и уже прямо отдает повеление убить Бориса. В Чтении Нестора этой градации нет, нет в том числе и двойного совещания Святополка со своими людьми.

¹ Ранчин А. М. Вертоград златословный: Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. М., 2007. С. 75—85.

² Сказание и страсть и похвала святому мученику Бориса и Глѣба // БЛДР. Т. 1. XI—XII века. СПб., 1997. С. 332—334. Далее Сказание цитируется по этому изданию, страницы указываются в скобках в тексте статьи.

Деянием великого грешника противопоставлено поведение святого Бориса. Воины, бывшие под началом святого, призывают его к походу на Киев и к свержению Святополка с престола:

Блаженный же Борисъ якоже ся бѣ воротилъ и сталъ бѣ на Лѣтъшатъры. И рѣша къ нему дружина: «Поиди, сяди Кыевъ на столѣ отъни, се бо вси вои въ руку твоею суть». Онъ же имъ отгвѣщааваше: «Не буди ми възяти руки на брата своего и еще же и на старѣйша мене, егоже быхъ имѣлъ, аky отъца». Си слышавъше вои разидошася от него, а самъ оста тѣкъмо съ отроки своими (334).

Две ситуации, две беседы с подначальными людьми одновременно похожи в плане означающих и диаметрально противоположны в семантическом отношении. Оба князя беседуют со своим окружением. В обеих ситуациях предлагается расправиться с антагонистом — убить / изгнать его. Но при этом в случае со Святополком инициатором оказывается князь, а его приспешники — лишь послушными исполнителями злодеяния, ситуация, в которой действует Борис, — зеркально противоположная: инициатива исходит от воинов, а князь отказывается, обрекая себя на неминуемую гибель.

Антитеза усилена благодаря паронимической аттракции: *Вышгород* — город, где Святополк отдает свое злодейское приказание, и *вышегородцы* — исполнители повеления — противопоставлены праведному Борису, который «помышляше слово премудрааго Соломона: «Правдѣдници въ вѣкы живутъ и отъ Господа мзда имъ и строение имъ от Вышьяаго» [ср.: Притч. 2: 21; 14: 32]. И о семь словеси тѣчию утѣшаашеся и радоваашеся» (334).

Лексемы *Вышгород* и *вышегородцы* приобретают контекстуальные коннотации «грех», «злодеяние», в то время как однокоренная лексема *Вышний* обозначает абсолютную Праведность и Истину.

Искусное сочетание основанного на зеркальной симметрии повтора и антитезы проявляется в отношении Бориса и его убийцы к родительскому греху: Борис не желает повторить грех отца — Владимира, повинного в свержении своего брата Ярополка (родного Святополкова отца), в то время как Святополк (но уже после убийства Бориса), решая предать смерти и Борисова брата — Глеба и вспоминая о грехе своей матери — бывшей монахини, вступившей в брак, приходит к противоположной мысли — он готов и удвоить собственное злодеяние, и прибавить свой грех к материнскому:

Зане егоже [Бориса] Господь възлюби, а азъ погнахъ и къ болѣзни язву приложихъ, приложю къ безаконию убо безаконие. Обаче и матере мояя грѣхъ да не оцѣстится и съ правдѣнными не напишюся, нѣ да потреблюся отъ книгъ живущиихъ (338).

Поэтика антитезы прослеживается и в описании поведения Глеба и его убийц: «И яко узрѣ я святыи, въздратовася душею, а они узрѣвъше и омрачаахуса и гребяхуса к нему, а съ цѣлования чаяше отъ нихъ прियाи» (340).

В предсмертном молении Глеб просит Бога помиловать Святополка, которого именует с помощью двучленного выражения, близкого к оксюмору: «brate и враже» (342).

В описании же убиения Бориса и Глеба прослеживается дважды повторяющаяся деталь — блеск оружия убийц. Борис

...абие узрѣ текущихъ къ шатѣру, блистание оружия и мечное оцѣщение. И без милости прободено бысть чьстное и многомилостивое тѣло святаго и блаженаго Христова страстотѣрпца Бориса. Насунуша копии оканьнии Путьша, Тальць, Еловичь, Ляшько (336).

Когда ладья с посланцами Святополка встречает корабль Глеба, «и яко быша равню пловуще, начаша скакати зылии они въ лодию его, обнажены меча имуще въ рукахъ своихъ, бльщащася, акы вода» (340)¹.

Принцип двоичности проявляется и в описании приготовления Бориса к приятию мученической смерти — в этот момент при князе остаются только двое приближенных: священник и дружинник-слуга (отрок). Само убийство Бориса удвоено: сначала сообщается о его смерти на Альте, за-

¹ Образ восходит к славянскому тексту Первой книги Царств; на эту параллель указал А. С. Демин: *Демин А. С. Сравнение «акы вода» в «Сказании о Борисе и Глебе» и жалостливость Владимира Мономаха // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 13 / Отв. ред. Д. С. Менделеева. М., 2008. С. 400. Славянский текст 1 Цар. 17: 7 является результатом неверного перевода с греческого: в греческом тексте речь идет о сравнении с ткацким орудием, что отметили еще А. В. Горский и К. И. Невоструев: Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки [составили А. В. Горский и К. И. Невоструев]. Отд. 1: Священное Писание. М., 1855. С. 37. О функции этого библейского сравнения в Сказании см.: *Ранчин А. М. Об одном странном сравнении в Сказании о Борисе и Глебе // Древнерусская книжность: Текстология и поэтика. Орел, 2013. С. 105—109.**

тем — об убийстве ожившего мученика, тело которого везли в телеге, двумя варягами¹. Наконец, гибель Бориса предварена смертью его отрока Георгия Угрина, прикрывшего господина от копий убийц.

Принцип двойного (парного) повтора последовательно реализуется и в плане выражения — на уровне синтаксической организации.

Множественно встречаются двухчастные бессоюзные, сложносочиненные и сложноподчиненные предложения:

Сърдьце ми горить, душа ми съмысль съмущаеъ (330);
къ кому обратитися и къ кому сию горькую печаль простерети (330);

Къ кому прибѣгну, къ кому възърю? (330);

Увы мнѣ, увы мнѣ! (330 — Борис, 340 — Глеб);

Боязни въ любви нѣсть, съвършенная любви вѣнь изменеть страхъ (330)²;

Ты ми буди отъць — ты ми братъ и старѣи (330);

И къждо въ души своей стонааше горестию сьръдъчною, и вси съмушаахуса о печали (332);

Обидоша мя пси мнози и уньци тучьни одържаша мя³;

Бяше же съ родѣмъ угринѣ, имѣньмъ же Георгий.

И бѣаше възложилъ на нь гривну злату, и бѣ любимъ

Борисѣмъ паче мѣры (336);

Святыи же поиде въ кораблицы и сьрѣтоша ѿ устие Смядины (340);

Отъца моего Василия призвахъ и не послуша мене (343);

Слыши небо и вѣнуши земле (342)⁴;

¹ Этот повтор может быть дублировкой, появившейся в результате контаминации двух разных источников; ср. обзор точек зрения в моих работах: *Ранчин А. М.* Вертоград златословный. С. 55—62; *Он же.* Древнерусская словесность и ее интерпретации: Маргиналии к теме. Saarbrücken, 2011. С. 147—194. Но сейчас меня интересует не генезис дублировки, а ее соответствие поэтике повторов, характеризующей Сказание о Борисе и Глебе.

² Цитата из 1 Ин. 4: 18. Здесь парный синтаксический повтор содержится в цитате из Библии. Можно предположить, что — по крайней мере отчасти — поэтика синтаксических повторов в Сказании задана именно библейскими образцами. Интересно, что этой цитате предшествует другая реминисценция из того же источника (1 Ин. 4: 20). Таким образом, апостольское послание цитируется *дважды*.

³ Цитата из Пс. 21: 17.

⁴ Глеб молится словами из Ис. 1: 2.

Възвратятся грѣшници въ адъ и вси забывающии Бога (342–344)¹;

И посылахуть противу, и не бѣ ни гонящааго, ни женушааго въ слѣдъ его (344);

И тако обою животу лихованъ бысть: и съде не тѣкъмо княжения, нѣ и живота гонезе, и тамо не тѣкъмо царствия небеснааго и еже съ ангелы жития погрѣши, нѣ и муцѣ и огню предасться (346);

И есть могила его и до сего дъне, и исходить отъ неѣ смрадь зълый на показание чловѣкомъ (346).

Текст Сказания весь испещрен повторами однородных членов:

«обувъ нозѣ свои и умывъ лице свое» (334); «блистание оружия и мечное оцѣщение» (336); «чѣстное и многомилостивое тѣло святаго и блаженааго Христова страстотърпыца Бориса» (336) [две пары повторов]; «братия моя милая и любимая» (336; ср.: «братия моя милая и драгая» — моление Глеба, 340); «умиленама очима и спадъшемъ лицемъ» (338); «оного сѣмѣрение видя и слыша» (338); «Не брезѣте, братие и господе, не брезѣте» (340) [два повтора]; «къ брату моему и господину» (340); «Не порѣжете лозы не до коньца въздратьша, а плодъ имуща» (340); «Молю вы ся и милъ вы ся дѣю» (340); «Се нѣсть убийство, нѣ сырорѣзание» (342); «вижъ скръбъ сѣрдьца моего и язву душа моя» (342); «прещедрый и премилостиве Господи» (342); «слъзь моихъ не премълчи, нѣ умилися на мое уныние» (342); «убиену же Глѣбови и повържену на пустѣ мѣстѣ межю дѣвѣма колодама» (344); «стонание и трясение» (344); «ни гонящааго, ни женушааго» (344); «вѣся сѣповѣдати или сѣказаати» (346); «болѣзни вѣся и недугы отъгонита» (346); «въ тѣмьницахъ и въ узахъ» (346); «цесаря цесаремъ и князя княземъ» (348); «пособиемъ и защищенемъ» (348); «държавьно побѣжаютьи, и ваю помощию хваляться» (348); «стѣлпа и утвържение» (348); «выший и превыший» (348).

В молитвах Бориса и Глеба содержатся одни и те же или близкие выражения, и эти — уже лексические — повторы акцентируют основной сюжетный повтор, то есть мученическую гибель.

¹ Цитата из Пс. 9: 18.

В одном случае синтаксическая парность (повтор однородных членов) сочетается с семантической: «небесьяная чловѣка еста, земляная ангела» (348).

Пара оксюморонов тождественна семантически (оба означают «словесно невыразимая святость»), при этом главные лексемы по своему словарному значению контрастны (ангел — человек), антитезу образуют и зависимые слова — определения (небесный — земной). Этот парный оксюморон, как известно, не оригинален и восходит к переводному Житию Саввы Освященного¹. Однако только в Сказании — в отличие, например, от Несторова Жития Феодосия Печерского, где тоже есть эта словесная формула, — этот парный оксюморон выразительно корреспондирует с поэтикой антитез и повторов, характерных для всего текста.

Вышеприведенные примеры — лишь малая часть словесных повторов, буквально пронизывающих текст Сказания о Борисе и Глебе.

Такое искусное, изощренное построение текста, проявляющееся на разных структурных уровнях, не является уникальным для древнерусской книжности². Вместе с тем этот пример и нельзя отнести к числу тривиальных — в частности, благодаря сложному сплетению двух разных приемов — повтора и антитезы. В какой-то мере поэтика повторов и антитез в Сказании навеяна особенностями синтаксиса текстов Священного Писания, цитируемых автором жития. Но в не меньшей степени она обусловлена самим фактом «парной» мученической непротивленческой кончины родных братьев, ставших жертвами еще одного брата — сводного или усыновленного отцом Бориса и Глеба Владимиром.

¹ Источник был указан А. А. Шахматовым; см.: *Шахматов А. А.* Несколько слов о Несторовом Житии Феодосия // *Шахматов А. А.* История русского летописания. Т. 1. Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды. Кн. 2. Раннее русское летописание XI—XII вв. СПб., 2003. С. 24.

² Различного рода повторы характерны для многих памятников древнерусской книжности и производны от числовой символики; см.: *Кириллин В. М.* Символика чисел в литературе Древней Руси (XI—XVI века). СПб., 2000. Поэтика повторов и зеркальная симметрия характерны для Жития Сергия Радонежского; см.: *Алиссандратос Ю.* Симметрическое расположение эпизодов одной редакции «Жития Сергия Радонежского» // *American Contributions to the Ninth International Congress of Slavists.* Kiev, September 1983 / Ed. by P. Debreczeny. Vol. 2. Columbus, Ohio, 1983. P. 7—17. См. также, например: *Ранчин А. М.* Вертоград златословный. С. 211—220.

Тем не менее бинарная поэтика — отличительный признак именно Сказания о Борисе и Глебе. В Чтении о Борисе и Глебе Нестора, также посвященном мученической кончине братьев-князей, бинарные повторы различных синтаксических конструкций, естественно, тоже есть¹, как есть и антитеза Борис и Глеб — Святополк Окаянный: в конечном счете присутствие двойных повторов и оппозиций мотивировано даже не столько предметом изображения, сколько бинарностью, присущей сознанию как таковому, и бинарными структурами в текстах Священного Писания. Ограничусь лишь несколькими примерами синтаксических и лексических повторов в Несторовом Чтении:

Бѣ же Глѣбѣ велми дѣтескъ, а блаженыи Борисъ въ разумѣ сы²; чтяше же жития и мучения святыхъ (362) [две пары повторов];

...просвѣти сердце мое на разумие Твое и Твоихъ заповѣдйи и даруи ми дар (362) [две пары повторов — два сказуемых с двумя дополнениями и два местоимения];

...день и ночь послушаше его (362);

...дѣтескъ тѣломъ, а умомъ старь (362);

...яко же и на ономъ почиваше Духъ святыи измлада (на Романе Сладкопевце. — А. Р.), тако и на семь (на Борисе-Романе. — А. Р.) благодать бѣ Божия (362);

Мнии бѣ въ братьи моии и унии в дому отца моего³ (364);

...хотяше бо оканьнии всю страну погубити и владѣти единъ (364);

...и сѣде на столѣ отца своего, изволи волю желание сердца своего (366);

Како се можетъ бытии истина, еже вы и глаголете ныня? (368);

Не отиду, не отбежу от мѣста сего (370);

Нъ уне есть мнѣ единому умрети, нежели толикудушъ (370);

...повелѣ слугамъ своимъ принести свѣщю и <...> нача чести (370);

¹ Ср. о повторах в Чтении: *Фрейданк Д.* Повторы и их функции в «Чтении о Борисе и Глебе» // Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985. С. 57—67.

² Святые князья-мученики Борис и Глеб / Исслед. и подг. текстов Н. И. Милютенко; отв. ред. Г. М. Прохоров. СПб., 2006. С. 362. Далее Чтение цитируется по этому изданию; страницы указываются в скобках в тексте статьи.

³ Цитата из Пс. 151.

И се азъ посланъ бысть от отца моего <...> и се нынѣ уязвленъ есмь от рабъ отца своего [три пары повторов] (372);

Возми ножъ, зарѣжи господина своего (374);

Се <...> Захария заколенъ бысть предъ требником [Т] воимъ, и се нынѣ азъ заклан быхъ предъ Тобою, Господи [две пары повторов] (374);

...не помяни беззаконии моихъ первыхъ, нъ спаси душу мою (374);

...закла и главу святому и прерѣза гортанъ (376);

...изнесоша тѣло святого, повергоша в пустыни (376)¹.

Есть в Чтении и цитата из Библии, вся пронизанная повторами синтаксических конструкций — однородных членов:

Суди, Господи, обидящимъ мя и възбрани борющимся со мною. Прими оружие и щитъ и востани в помощь мнѣ. И суни оружие, и завъри предъ гонящихъ ми. Рци души моеи: «Спасение твое Азъ есмь», да постыдятся и посрамляются хотящее зла рабу Твоему, буди путь ихъ тма и съблазнь² (374).

Однако у Нестора такие бинарные повторы растворены в контексте, в котором весьма часто встречаются также повторы тройные, а иногда и четверные. Но главное — в Чтении нет ни выразительной антитезы «родные братья Борис и Глеб — рожденный “от двух отцов”» Святополк³, ни взаимных воспоминаний

¹ В отдельных случаях трактовка повтора как бинарного или, например, тернарного или четверного зависит от расстановки знаков препинания, но число таких неоднозначных случаев невелико.

² Цитата из Пс. 34: 1—16.

³ Как известно, отцовство Ярополка по отношению к Святополку, прямо указанное в Сказании, признается не всеми историками; ср. мнения об отцовстве Владимира: *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. М., 1959. Кн. 1. (Т. 1, 2). С. 206; *Ильин Н. Н.* Летописная статья 6523 года и ее источник: (Опыт анализа). М., 1957. С. 193, 194; *Müller L.* Studien zur altrussische Legende der Heiligen Boris und Gleb (5) // *Zeitschrift für Slavische Philologie*. Heidelberg. 2004. Bd 63. Heft. 1. S. 33—35. *Мухеев С. М.* «Святополкъ сѣде въ Киевѣ по отци»: Усобица 1015—1019 годов в древнерусских и скандинавских источниках. М., 2009. (Славяно-германские исследования. Т. 4). С. 63—68, 84—86; *Поннэ А.* 1) Владимир Святой: У истоков церковного почитания // *Факты и знаки: Исследования по семиотике истории*. Вып. 1 / Под ред. Б. А. Успенского и Ф. Б. Успенского. М., 2008. С. 36, примеч. 33; 2) К

Бориса и Глеба друг о друге перед убиением¹, ни повторяющихся деталей в описании двух убийств, ни оксюморона «небесная чловѣка, земляная ангела», ни яркого, близкого к оксюморону выражения «brate и враже», которым Глеб называет Святополка. Таким образом, если в Сказании бинарная поэтика текста актуализирована, акцентирована благодаря повторам и антитезам на сюжетном, событийном уровне текста и выражениям тропеической природы («brate и враже», «небесная чловѣка, земляная ангела»), которые как бы в свернутом виде заключают в себе все антитезы и прочие бинарные структуры жития, то в Чтении такой актуализации не происходит — несмотря на значительное число парных, двойных повторов как в авторском тексте Нестора, так и в цитатах.

Поэтика антитез и повторов в Сказании о Борисе и Глебе во многом восходит к библейским образцам², но ее реализация в тексте жития не трафаретна, а индивидуальна — она отражает интенцию автора именно этого текста. Бинарная поэтика в Сказании отличается сложностью и виртуозностью. Несомненно, эти достоинства Сказания о Борисе и Глебе — одна из причин любви к нему древнерусских книжников и читателей.

биографии Святополка Окаянного // История: дар и долг: Юбилейный сборник в честь А. В. Назаренко / Ред. Н. Лисовой. СПб., 2010. С. 234—238. По моему мнению, оснований для сомнений в отцовстве Ярополка недостаточно; ср.: *Ранчин А. М.* Борис и Глеб. М., 2013. (Серия «Жизнь замечательных людей». Вып. 1630 [1430]). С. 35—45.

¹ У Нестора только Борис незадолго до гибели вспоминает о Глебе.

² Оппозиция «Борис и Глеб — братоубийца Святополк» восходит к ветхозаветному архетипу убийства Авеля Каином. Есть определенные основания предполагать, что именно почитание праведного Авеля послужило образцом и основой для складывания Борисоглебского культа; ср.: *Ранчин А. М.* Почитание святых Бориса и Глеба: к вопросу об образцах // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2013. № 3. С. 113, 114. См. также: *Лотман Ю. М.* «Звонячи в прадѣдную славу» // *Лотман Ю. М.* Избранные статьи: В 3 т. Таллин, 1993. Т. 3. С. 107—110; *Успенский Б. А.* Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси. М., 2000.

М. С. Крутова

ПОЭТИКА НАЗВАНИЙ РУССКИХ РУКОПИСНЫХ КНИГ

Аннотация: в статье рассматриваются художественные средства языка, использованные русскими книжниками при именовании рукописных книг и входящих в них произведений, которые помогают выразить тесную связь между внешней формой и внутренним содержанием книги.

Ключевые слова: символ, аллегория, метафора, метонимия, аллюзия

Abstract: entitling their manuscript works, Old Russian authors used a lot of stylistic devices to express the strong interconnection between the inner and outer form of the book. And this phenomenon will be described in the article.

Key words: symbol, allegory, metaphor, metonymy, allusion

В номинативных комплексах русских рукописных книг используются различные способы художественной выразительности, которые помогают выразить тесную связь между внешней формой и внутренним содержанием книги. При этом следует отметить «изобразительное разнообразие»¹ художественных средств: символ, аллегория, метафора, метонимия, аллюзия и др.

В названиях русских рукописных книг видны аллюзии, отсылающие читателя к книгам Ветхого и Нового Завета. Взятое из текста Священного Писания слово или словосочетание часто становилось темой всей книги и ее названием. Так, например, произошло со словами *альфа* и *омега*: «Аз есмь алфа и омега, начаток и конец, глаголет Господь, Сый и иже бе и грядый, Вседержитель» [Откр. I: 8]. Они вошли в название

Сия святая богодухновенная книга нарицаемая по-гречески Алфа и Омега, словенски же толкуется начаток и конец, избрана от Божественных Писаний, евангельских проповедей и апостольских учений, и пророческих речений, и от правил святых отец и вселенских учителей, и многих разных святых, иже суть свыше именованных в книзе сей, и с преждеописанной

¹ Демин А. С. Поэтика древнерусской литературы (XI—XIII вв.) / Отв. ред. В. П. Гребенюк. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. С. 15.

от многих лет же ради мудрствующих мирское, но по Бозе простотою незлобствующих к приобретению спасения, а не на показание написася в Слава Богу, аминь.

Буквы альфа и омега «употребляются в Священном Писании для обозначения вечности и совершенства Божия»¹.

Слова в названиях рукописных книг очень часто употребляются в переносном значении. Среди них преобладают метафоры: «Драгоценный бисер», «Златая цепь», «Лествица духовная», «Цветник», «Пчела» и др. По верному наблюдению Д. С. Лихачева,

...в средневековых произведениях сама метафора очень часто оказывается и символом, имеет в виду то или иное богословское истолкование или соответствующую богословскую традицию, исходит из того «двойного» восприятия мира, которое характерно для симболизирующего мировоззрения средневековья².

Метафора становится символом, потому что

...имя вещи, слово человеческого языка — это символ... Имена человека также суть символы... Символами являются и имена вещей; посредством имени человек постигает ее внутренний логос; не будь слова, мы не могли бы проникнуть в идеальную сущность вещей³.

Слово *древо* в названии «Древо жизни, или Глас седми громов» (РГБ. Ф. 37, № 25, 1836 г.) имеет символическое значение и встречается еще в Ветхом Завете: «И древо жизни посреди рая» [Быт. 2: 9]. Оно имеет значение «высший природный символ динамичного роста, сезонного умирания и регенерации».

Древо жизни часто становилось метафорой для сотворения мира... С помощью Древа Жизни человечество поднимается от низшего уровня развития к духовному просветлению, спасению или освобождению из круга бытия... На Ближнем Востоке преобладает дуалисти-

¹ Иллюстрированная полная популярная Библейская энциклопедия: Труд и изд. архим. Никифора М., 1891. С. 38 (далее: Библейская энциклопедия).

² Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. М.: Наука, 1979. С. 165.

³ Камчатнов А. М. История русского языка: XI — первая половина XIX. М., 2005, С. 62.

ческий символизм дерева — Древо Жизни растет рядом с Древом Смерти. Это библейское Древо Познания добра и зла, чей запретный плод, отведавший Евой в саду Эдема, принес человечеству проклятие смертности¹.

«Древо жизни — это такое дерево, питаюсь плодами которого человек был безболезнен и бессмертен телом»². «Глас семи громов» — гипербола, включающая в себя символическое значение цифры «семь».

Название «Златая цепь» получили сборники, которые были составлены из слов и поучений авторитетных авторов, подобно звеньям одной цепи, а название «Драгоценный бисер» — подобно бусам из бисера. Книга «Лествица духовная» состоит из глав, которые должны возвести читателя по ступеням духовного чтения к высоте небесного совершенства.

Книга, состоящая из поучений святых отцов, могла быть в названии уподоблена цветнику — она благоуханна и прекрасна, и об этом свидетельствует название «Цветник». «Пчелой» названа книга потому, что пчела является символом трудолюбия, именно ей уподобляется в сознании книжника трудолюбивый читатель, постигающий собранные в этом сборнике назидательные изречения. Пчела также является символом чистоты и нравственности, мудрости, храбрости, творческой одаренности, красноречия и просвещенности.

Ессейские священники назывались «пчелами». Христиане продолжили эту традицию для описания монашеских обществ, саму Церковь именуя при этом Ульем. Пчелиный мед и жало являются символами благодати и страданий Христа. Для Бернарда Клервоского пчелы олицетворяли Святой Дух. В греческой, арийской, ближневосточной, исламской традициях пчела была аллегорией души³.

Самые обычные, на первый взгляд, слова (например, слова *обед* или *пища*) могли дать название рукописной книге высокого духовного содержания: «Обед духовный», «Душевная пища для всedневногo употребления, или Выписки из разных отеческих книг, собранные одним благоговейным пустынножителем Т. в душевную пользу свою и пользу ближних».

¹ Тресиддер Дж. Словарь символов. М.: Гранд, 1999. С. 75—77.

² Филарет (Дроздов), свт. Пространный христианский катехизис православной кафолической восточной церкви. М., 2006. С. 26.

³ Тресиддер Дж. Словарь символов. С. 297, 298.

В названиях рукописных книг хорошо представлена военная лексика, в частности лексика вооружения: *щит, копье, меч, броня, стрела, лук*: «Щит веры», «Меч духовный», «Копие духовное» и др. И это не случайно, потому что, как правило, эти книги написаны монахами — воинами духовными.

Слово *меч* при именовании книг использовалось неоднократно: «Книга глаголемая Меч духовный, от многих богодухновенных писаний собрана на приемлющих от еретик совершаемое крещение...», сочинение старообрядца Алексея Самойловича, «Книга Мечь духовный, посекающий почтеннаго братчика Якова Иванова Максимова... Ивана Ивановича Зыкова», «Мечец патриарха Досифея», «Мечец духовный словеснейших и мудрейших иеромонахов же учителей Иоаникиа и Софрониа самобратий Лихудиевых... к защищению святыя Христовы Восточныя церкви на прекословия и упорства Западныя церкв» и др. Меч является символом власти, правосудия, высшей справедливости, разделения и смерти, правосудия, кары Господней, а также символизирует святого апостола Павла, который называл Слово Господа «мечом духовным».

Обоюдоострый меч — особенно важный символ божественной мудрости и правды. В Откровении написано, что таковой меч выходит из уст самого Христа [Откр. 1: 16]... С очищением связаны и изображения библейского херувима с огненным мечом, который охраняет дорогу, ведущую в Эдем [Быт. 3: 24]... Меч держит в руках и Архангел Михаил. Часто меч появлялся в изображениях Христа-Судии как символ кары Господней¹.

Слово *щит* встречается в названиях сочинений «Щит веры, Иоакима патриарха Московского» (РГБ. Ф. 98. № 1152, XIX в.) и «Щит веры, или Ответы древнего благочестия» (РГБ. Ф. 98. № 1271, XIX в.) «Щит веры, собранный из разных книг святого и Божественнаго Писания в лета от воплощения Бога Слова 1789-е и 1790-е» (РГБ. Ф. 394. № 24, 1789—1790 гг.). Щит является символом защиты Божьей: «Я твой щит» [Быт. 15: 1]; «Но Ты, Господи, щит предо мною» [Пс. 3: 4]; «Щит мой в Боге» [Пс. 7: 11]; «щит и ограждение — истина Его» [Пс. 90: 4] и др. Щит — «воинский доспех, служащий для прикрытия от ударов»; «щит, защита (в образн. выражениях): «Огради щитом веры истинны» Панд. Ант. XI, л. 246»;

¹ Библийская энциклопедия. С. 221, 222.

Щит [3 Цар. 10: 17, Иез. 26: 8], несомненно, был одной из древнейших принадлежностей вооружения, потому что образное указание на оный делается уже в кн. Бытия [Быт. 15: 1] и часто в других местах. Как защитительное оружие щиты упоминаются в первый раз в песне Деворы пророчицы [Суд. 5: 8]. Они употреблялись для отвода неприятельских ударов¹.

К этой же лексической группе относятся и слова, символизирующие духовную власть: *бич*, *жезл*, *кнут*. Словосочетание *бич яростный* имеет значение «кара Господня». Мы встречаем его в этом значении в Книге пророка Исаии: «О, Ассур, жезл гнева моего! и бич» [Ис. 10: 5], «поднимет Господь Саваоф бич на него» [Ис. 10: 26]. Например, слово *бич* встречаем в названии

Сия книжица, глаголемая Бич яростный Святыя церкви на непокорныя и ожесточенныя сердца российских схизматиков, называемых расколников разных толков лжеучителей, сочинена от многих древлепечатных и новоисправных книг священнаго и божественнаго писания ярославским купцем Иваном Степановым сыном Николским, в лето от Рождества Христова 1783 года, декабря 4 дня на память святыя великомученицы Варвары, в Москве, в селе Покровском (РГБ. Ф. 37. № 413, XVIII в.).

В прямом значении *бич* — это

...орудие наказания для людей, делался из ремней или веревок, упругим и тяжелым. По еврейским

¹ «Благодаря своему значению в бою щит служит метафорой защиты как в библейской, так и в другой древней ближневосточной литературе... Дабы подчеркнуть способность Бога защитить Свой народ, в Ветхом Завете Его часто называют щитом. После военной победы Аврама над коалицией восточных царей (Быт. 14) Бог явился ему в видении и сказал: “Не бойся, Аврам; Я твой щит” (Быт. 15: 1)... Особенно часто эта метафора встречается в псалмах. Господь защищает Свой народ как щит... Защита, подобная щиту, свидетельствует о верности Бога и позволяет Его народу сохранять уверенность и не бояться (Пс. 90: 4–5)... Что касается Нового Завета, то в этой части Библии щит как метафора встречается редко. Павел сравнивает веру со щитом, который может защитить христиан от нападков сатаны, подобных раскаленным стрелам». — Словарь библейских образов / Под общей редакцией Лилайда Райкена, Джеймса Уилхойта, Тремпера Лонгмана III. Санкт-Петербург: «Библия для всех», 2008. С. 1326, 1327.

законам число ударов не должно было превышать 40, а по римским оно не было ограничено, поэтому наказание бичом, которое перенесли Иисус Христос, а затем и Апостолы, было очень жестоким. Кроме того, оно считалось и унижительным, почему римские граждане от него были освобождены. Ровоамовы «скорпионы», как полагают, — это бич с вплетенными в него шипами¹.

Жезл является символом светской, духовной власти и власти Господней. Слово *жезл* встречаем в названии сочинения «Жезл правления», автором которого является Симеон Полоцкий. Символика названия связана с жезлом пророков Моисея и Аарона [Исх. 7: 9—13].

И сказал ему Господь: что это в руке у тебя? Он отвечал: жезл. [Господь] сказал: брось его на землю. Он бросил его на землю, и жезл превратился в змея, и Моисей побегал от него. И сказал Господь Моисею: прости руку твою и возьми его за хвост. Он простер руку свою, и взял его; и он стал жезлом в руке его. Это для того, чтобы поверили, что явился тебе Господь, Бог отцов их, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова [Исх. 4: 2—5].

С помощью жезла можно было совершать знамения:

...и жезл сей возьми в руку твою: им ты будешь творить знамения [Исх. 4: 17];

Кто побеждает и соблюдает дела Мои до конца, тому дам власть над язычниками, и будет пасти их жезлом железным; как сосуды глиняные, они сокрушатся, как и Я получил [власть] от Отца Моего; и дам ему звезду утреннюю. Имеющий ухо (слышать) да слышит, что Дух говорит церквам [Откр. 2: 26—29].

Жезл является и прообразовательным символом прихода Мессии:

Вижу Его, но ныне еще нет; зрю Его, но не близко. Восходит звезда от Иакова и восстает жезл от Израиля, и разит князей Моава и сокрушает всех сынов Сифовых [Чис. 24: 17];

¹ *Вихлянец В. П.* Библейский словарь: К русской канонической Библии 1816—1876 гг. М., 2000. С. 42.

Кто побеждает и соблюдает дела Мои до конца, тому дам власть над язычниками, и будет пасти их жезлом железным; как сосуды глиняные, они сокрушатся, как и Я получил [власть] от Отца Моего; и дам ему звезду утреннюю. Имеющий ухо (слышать) да слышит, что Дух говорит церквам [Откр. 2: 26—29].

Кнут (цеп) —

...сила, заклинание, власть, особенно судебная... Кнут, который использовал Христос, чтобы изгнать менял из храма, символизирует Его духовную власть. В искусстве кнут — также эмблема Страстей Христовых. Бичевание было популярным в средневековье средством изгнания дьявола из ведьм и умерщвления плоти кающихся грешников¹.

Особую группу слов составляют слова со значениями: «прочные минералы» (камень) и «драгоценные минералы, металлы, украшения» (жемчуг, золото, изумруд, бирюза и др.). Для того чтобы подчеркнуть ценность, важность содержания книги, ей могли дать название драгоценного камня или металла.

Слово *камень* символизирует постоянство, силу, целостность, вечные символы жизненных сил. «Камни использовались для обозначения священных мест или были, в виде алтарей, омфалов, лингамов, средоточием веры»². Учеников Иисуса Христа называют

...живыми камнями [1 Петр. 2: 5], для указания их духовного единения с Христом, как краеугольным камнем и источником жизни... Груды камней нередко набрасывались на землю для обозначения какого-либо особенного действия Божественного Промысла — наказания ли то, или спасения [Нав. 6: 5,7]. Весы у Евреев тоже назывались камнями³.

В таком значении встречаем это слово в нескольких названиях: — сочинения Стефана Яворского «Камень веры» (РГБ. Ф. 17. № 498, 1721 г);

— сборника старообрядческих сочинений и выписей «Камень основания верных и зеркало правая истины» (РГБ. Ф. 17. № 492, кон. XVIII — нач. XIX в.);

¹ Тресиддер Дж. Словарь символов. С. 147.

² Там же. С. 135.

³ Библийская энциклопедия. С. 379.

— книги «Лифос, или Камень с пращи истинны, церкви святыя православныя российския на сокрушение ложно помраченной перспективы или безместнаго оболгания от Касиана Саковича...» (РГБ. Ф. 173. № 83);

— сочинения Илии Минятия «Камень соблазна» (РГБ. Ф. 138. № 103, трет. четв. XVIII в.).

Под названием «Измарагд» в русской письменности был известен четий некалендарный сборник морально-этической тематики и относительно устойчивого состава, содержащий как переводные, так и оригинальные русские поучения и повести. Как правило, он имеет заглавие «Книга глаголемая (или рекомая) Измарагд, с Богом починаем». «Случаи инога наименования Измарагда в списках крайне редки, например, во владельческих записях Измарагд назван Златоустом (Синод № 31, 1597 г.); Измарагд назван Цветник (Синод № 18), и наоборот. Синод № 48 озаглавлен как Измарагд, а на самом деле это Златоуст»¹. Драгоценный камень измарагд, или изумруд, —

...символ бессмертия, веры и надежды... его могли использовать как во зло, так и с добрыми намерениями; считалось, что изумруд — это камень из загробного мира, упавший с короны Люцифера. Отсюда и его репутация как самого сильного амулета от многих болезней².

Упоминание об этом камне встречаем в книгах Священного Писания [Исх. 28: 17] — он был третьим в первом ряду камней судного наперсника первосвященника. Камень этот доставлялся в Палестину обыкновенно из Сирии; он составляет, по свидетельству Откровения, одно из оснований духовного Иерусалима [Откр. 21: 19], где он, впрочем, называется смарагдом»³.

На этот драгоценный камень указывается в описании радуги, окружавшей престол Божий [Откр. 5: 3]; и он составляет четвертое основание стен небесного Иерусалима [Откр. 21: 19]. Означенный драгоценный камень так красив, что с его красотой и прелестью не может сравниться ни один драгоценный камень... древние

¹ Пудалов Б. М. Сборник «Измарагд» в русской письменности XIV—XVII вв. // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописных книг. Вып. 1. Ч. 2. С. 382—405.

² Там же. С. 126, 127.

³ Библейская энциклопедия. С. 292.

приписывали ему таинственную силу предохранять от падучей болезни. Цари и богатые люди вешали изумруды на шею своим детям и сами носили их в ограждение от падучей болезни¹.

Наиболее часто использовалось слово *злато* и производные от него: «Златоуст», «Златоструй», «Златая цепь», «Златая матица», «Златый бисер», «Златая струя», «Золотое руно» и др. Золотой цвет в книгах Священного Писания считался символом божественного начала и обозначал «широкий спектр качеств: от чистоты, утонченности, духовной просвещенности, правды, гармонии, мудрости до земной силы, славы, великолепия и богатства, символизм этого металла приписывается также и золотому цвету — солнце, огонь, слава, божество, свет небес и истины»². Поэтому слово *злато*, входящее в состав вышеупомянутых названий книг, имеет переносное значение «духовное богатство, мудрость истины, божественная правда» и является поэтическим эпитетом.

«Златоструй — некалендарный четый сборник постоянного состава, содержащий слова и поучения, надписанные именем Иоанна Златоуста... Возникновение Златоструя связывают с именем “благоверного царя Симеона”, который, “Божественного Писания испытал и всех учителей нравы, и обычаи, и мудрость разумев”, выбрал “словеса от всех книг” Иоанна Златоуста и составил из них книгу, именуемую Златоструй, так как “сладкие речи” ее омывают души людей»³.

В древнерусской письменности бытовал сборник «Златая матица». А. Г. Бобров и Т. В. Черторицкая, исследовавшие его литературную историю, пришли к выводу, что «буквальное значение названия *Златая матица*, по крайней мере в поздней традиции, — драгоценный оригинал, подлинник»⁴. По их мнению, метафорический смысл заглавия древнерусского четьего сборника наиболее полно раскрывается в предисловии, является

¹ Библейская энциклопедия. С. 659, 660.

² Тресиддер Дж. Словарь символов. С. 123.

³ Фомина М. С. Златоструй в славянской письменности XII—XVI вв. // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописных книг. Вып. 1. Ч. 2. С. 297—328.

⁴ Карнеев А. К вопросу о взаимных отношениях Толковой Палеи и Златой Матицы // ЖМНП. 1900. Февраль. Ч. 327. С. 335—366; Истрин В. М. Златая матица и Толковая Палея // Древности: Труды Славян. комиссии Моск. археол. о-ва. М., 1902. Т. 3. С. 2; Бобров А. Г., Черторицкая Т. В. К проблеме Златой матицы // ТОДРЛ. Т. 43. Л., 1990. С. 343.

своеобразной аннотацией. Слово *матица* может быть истолковано как источник мудрости: она подобна глубине морской, погрузившись в которую человек выносит бисер и жемчуг, драгоценные камни — «душеполезные» сокровища, которым нет цены.

Известный исследователь древнерусской письменности В. М. Истрин высказал мысль, что

...в отношении четых сборников словосочетание *Златая матица* — калька с названия греческого памятника. Русский редактор в XV в. по образцу его составил свой сборник, удержав старое название, но, не понимая названия Златая матица, приравнивая его к другим подобным сборникам, называя различными драгоценными камнями и поясняя Златую матицу как жемчуг¹,

поэтому «Златую матицу» и «Жемчужную матицу» он считал вариантами заглавия.

Слова *цепь*, *матица*, *бисер*, *уста*, *струя*, употребляемые в сочетании со словом *златой*, заключают в себе глубокий символический смысл. Например, слово *бисер* входит в название нескольких книг разного содержания:

«Книга Драгоценный бисер о сотворении света о падении же Адамове и о царствовании греха...», сочинение М. И. Вышатины (РГБ. Ф. 199. № 324, XVIII в.);

«Книга бесценный бисер» (РГБ. Ф. 178. № 8730, XIX в.);

«Книга глаголемая Лусидорис, сиречь Златый бисер» (РГБ. Ф. 722. № 624, посл. треть XIX в.);

«Книга глаголемая Лусидориос, или Бисер многоценный» (РГБ. Ф. 7. № 66, XVIII в.).

Слово *бисер* (бисьръ, бисръ) от греч. *margaritos* переводится как *жемчуг*, это давало книгописцам основание варьировать в названии эти слова в сочетании со словами *златой*, *драгоценный*, *многоценный* и т. п. Рукописный памятник «Жемчуг» по спискам имеет вариант названия «Камень многоценный». Слово *жемчуг* встречается в Священном Писании [Притч. 8: 11; 31: 10; Мф. 6: 1; Тим. 2: 9], там

Царствие Христово уподобляется драгоценной жемчужине, которую покупает купец, продавший все, что имел [Мф. 13: 46]. Славное состояние святых на небесах

¹ Истрин В. М. Златая матица и Толковая Палея. С. 2.

также изображается под видом 12 ворот, составленных каждая из одной драгоценной жемчужины [Откр. 21: 21]. Господь Иисус Христос запрещает Своим ученикам бросать жемчуг пред свиньями, то есть вступать в прения о священных Евангельских истинах с людьми упорными, неверующими и богохульными¹.

Но слова *бисер*, *жемчуг*, *маргарит*, хотя и являются лексическими дублетами, входят в название сборников разного состава. Встречается также книга с названием «Бисерие», включающая в себя слова, поучения, нравоучительные повести и толкования — «Книга глаголемая Бисерие, изо всех книг собрана, изложена со всеми Божьими силами» (РГБ. Ф. 466. № 9, кон. XV — нач. XVI в.). Известно также сочинение с названием «Жемчужина» — «Книга, глаголемая Жемчужина, насыпана бысть злата и серебра и камня драгаго Святым Духом... имея в себе повести и наказания о многоразличных потребах, и о душевных ползах, и о многоразличных чинех церковных и иныя повести наказательныя», которое находится в сборнике выписок, толкований, сентенций, естественно-научных и календарно-астрономических статей (РГБ. Ф. 775. № 25, перв. четв. XVII в.). При этом по спискам наблюдается варьирование определений *златой*, *многоценный*, *бесценный*, *драгоценный*.

Духовную красоту мира символизируют названия книг: «Цветник», «Цвет», «Криница», «Виноград». Все они имеют глубокий духовный смысл и восходят к тексту Священного Писания.

Таково, например, слово *виноград*.

В Священном Писании виноградные лозы и виноград очень часто служили для иносказательных выражений. Так, например, Иаков в благословении своем к Иуде предсказал: «Он привязывает к виноградной лозе осленка своего и к лозе лучшаго винограда сына ослицы своей; моет в вине одежду свою, и в крови гроздов одеяние свое» [Быт. 49: 11, 12], чем указывалось на изобилие винограда в Земле Лютованной. Виноградная лоза, прекраснейшее произведение природы, считалась у Иудеев символом всего, что только было сильно, красиво, полезно. Поэтому в книгах пророческих Иудея и Иудейская Церковь уподобляются великой

¹ *Никифор, архим.* Полная популярная библейская энциклопедия. С. 255.

виноградной лозе, украшенной превосходнейшими плодами, насажденной и хранимой самим Богом [Иер. 2: 21, Пс. 79: 9]. Сам Бог был виноградарем, Израиль виноградником, а каждый истинный израильтянин (особенно же князья и начальники народа) его ветвями... Изображая внутренне духовное и теснейшее единение верующих с Собою, Сам Господь называет Себя виноградную лозу: «Я есмь истинная виноградная лоза, а Отец Мой виноградарь» [Ин. 15: 1—6], и под видом хлеба и вина (виноградного) Он преподал нам высочайшее Таинство Тела и Крови Своей [Мф. 26: 26, 28 и друг.], заповедав всем нам всегда совершать сие в Его воспоминание¹.

Путь духовного становления, испытания, искушения отражен в названиях, в которые входят слова: *путешествие, корабль, колесница, кормчий, путь, дорога, врата, лествица*. Так, в названиях рукописных книг нередко встречается слово *лествица*: «Лествица духовная», «Лествица мудрых, или Философия древних мудрецов», разговор Франциска с Фредериком» (РГБ. Ф. 178. № 4170, кон. XVIII — нач. XIX в.), «Лествица Иоанна Лествичника с толкованием» (РГБ. Ф. 7. № 15, XVI в.), «Лествица Иакова»², «Лествица к небеси»³. Лексическими вариантами слова *лествица* являются слова *лестница* и *ступени*.

Символ восхождения к просветлению, тайному знанию или к небесам... (ступени) символизировали последовательные стадии восхождения от земного, естественного уровня бытия к небесному, сверхъестественному, медленный и сложный процесс духовного преображения. Количество ступеней имело особое значение...⁴

Слово *лестница* имеет символическое значение и встречается в тексте Священного Писания [Быт. 28: 12]:

Чудесное видение во сне Иаковом таинственной лестницы, соединявшей небо с землею, по которой сходили и нисходили ангелы Божии, а наверху стоял Сам Го-

¹ Библейская энциклопедия. С. 123.

² Салмина М. А. Лествица Иакова // СККДР. Вып. 1 (XI — первая половина XIV в.). Л.: Наука, 1987. С. 230, 231.

³ Панченко. А. М. «Лествица к небеси» // СККДР. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 2: И—О. СПб., 1993. С. 232—234.

⁴ Тресиддер Дж. Словарь символов. С. 361.

сподь, несомненно, свидетельствовало о неусыпном промысле Божиим о мире и человеке, о том, что ангелы суть служители Божии между людьми и что Сам Господь есть верховный Владыка и Промыслитель всего сотворенного. По учению св. отцов Церкви, лестница преобразовала собою также и человечество Иисуса Христа, в котором соединились небо и земля¹.

Выделяется еще одна лексическая группа со значением «свет», «источник света». В нее входят слова *небо, звезда, солнце, луна, гром, лампада*. Так, известно сочинение с названием «Ломбада, сиречь собрание толковых книг и от разных Божественных Писаний» (РГБ. Ф. 304 / 1. № 812). Светильники, лампы «служат символом водительства Божия. «Ты, Господи, светильник мой», — восклицает царепророк Давид [2 Цар. 7: 29]. И по истинно прекрасной метафоре, слово Божие называется им светильником.

Слово Твое, говорит он в другом месте, светильник ноче моей [Пс. 118: 105]. Св. Иоанн креститель Господень называется светильником горящим и светящим. Св. ап. Петр говорит о светильнике, сияющем в темном месте [2 Петр. 1: 19]. Кроме того, были в употреблении светильники для освещения в дверях домов. Это было не что иное, как железные горшки, или кувшины, наполненные оливковым маслом с плавающей льною светильнею [Суд. 7: 16, 20]².

Слово *небо* входит в название сочинения Иоанникия Галатовского «Небо новое» (РГБ. Ф. 200. № 38, XVII в.), а также в название «Книги глаголемой Небеса, Иоанна Дамаскина» (РГБ. Ф. 178. № 1022, кон. XVII — нач. XVIII в.). Это слово

...употребляется в Священном Писании в различном смысле... В другом смысле под небом разумеется небесная твердь или свод небесный, на котором вращаются солнце, луна, звезды и др. небесные тела. В Свящ. Писании означенное небо иногда именуется завесою, сосудами неба [Иов. 38: 17], свитком [Откр. 6: 14]. Таким образом, атмосфера ли то, или твердь небесная, небеса в означенном смысле представляют предмет,

¹ Библейская энциклопедия. С. 842.

² Там же. С. 630.

доступный нашему глазу... Наконец, кроме атмосферы, тверди под словом небо понимаются так называемые небеса небес. Это невидимый, невещественный мир, быть может, то самое третье небо, о котором упоминает св. ап. Павел [2 Кор. 12: 2]. Здесь, на высоте небесной, находится святое особенное место всеприсутствия Божия; здесь престол Его, здесь Он ходит по небесному кругу [Иов. 22: 14]; здесь особенно присутствует Иисус Христос [Деян. 3: 21], здесь и Дух Божий являет Свою всепроникающую силу от семи огненных светильников, горящих пред престолом Божиим [Откр. 6: 5]. Это небо есть местопребывание ангелов всех чинов. Здесь, в месте успокоения, обретаются духи праведников, достигших совершенства [Евр. 12: 12]. Это небо иначе называется то лоном Аврамовым, то раем. Мы читаем в Священном Писании о небесных обителях, о небесном отечестве, о небесном граде Иерусалиме. Оно описывается как бы имеющим свой град, свой храм, своих многих обитателей, свои венцы славы и свои источники освежения. С этого неба Господь приходил на землю, туда Он вознесся и оттуда снова придет судить живых и мертвых¹.

Небо «повсеместно связывалось со сверхъестественными силами: символ превосходства, властных полномочий, духовного просвещения и вознесения... В большинстве традиций на небе располагалась область, через уровни которой души возносились к абсолютному свету и покою»².

На Руси со второй половины XVII в. получил распространение сборник «Звезда Пресветлая». В заглавии представлен его полный вариант — «Сказание о чудесах Пресвятыя Владычицы наша Богородицы и Приснодевы Марии, о приглашении ангельскаго поздравления, иже принесе от Бога Архангел Гавриил, приглашая радость Богородице “Богородице, Дево, радуйся”». В книгу обычно включаются и чудеса, совершенные Пресвятой Девой после Ее земной жизни. А. Галахов предполагал, что было два перевода «Звезды Пресветлой» — 1668 и 1683 гг., но второй перевод имеет другое название («Венец разумный»). «Однако рукопись, которую Галахов относит ко второму переводу 1683 г. (РНБ, Q. XVIII.71), ничем не отличается от других, кроме того что первые слова ав-

¹ Библейская энциклопедия. С. 508.

² Там же. С. 235.

торского вступления (“Венец разумный, сплетенный ангельским гласом Владычице нашей Богородице...”) выделены как заглавие, хотя потом переписчик указывает обычное название: “...наречется книга Звезда Пресветлая”¹. Но вопрос о количестве переводов до сих пор не решен.

Слово *звезда* часто встречается в тексте Священного Писания, оно является символом превосходства, постоянства, предводительства, защиты, бдительности, устремленности. Пресвятая Богородица носила короны из звезд, которые «считались небесными окнами или входом на небеса... В Ветхом Завете “Звезда Иакова” — символ Мессии; в Новом Завете ее упоминает Иисус Христос, называя “яркой и светлой утренней звездой”². Один из списков сборника «Звезда Пресветлая» (РГБ. Ф. 178. № 3889, кон. XVIII — нач. XIX в., л. 5) имеет владельческую надпись: «Сия книга, нарицаемая Богородицыны чудеса, принадлежит Егору...» «В пророчестве Валаама — “возсияет звезда от Иакова”» [Числ. 24: 17] под звездой разумеется Мессия — Христос, называемый также в Откровении Иоанна Светлою, Утреннею Звездой (Откр. 22: 16), так как Он озарил землю светом евангельского дня и вполне открыл людям тайны Царствия Божия»³. Слово *звезда* было использовано в названии старообрядческого сборника богословско-догматических выписей (РГБ. Ф. 17. № 61, посл. четв. XVIII в.).

Венок является символом жизни, святости, смерти, воскресения, бессмертия. «Венки первоначально также были царскими и жертвенными атрибутами и, как предполагали, имели защитную силу»⁴. Слово *венец* также встречается в тексте Священного Писания [3 Цар. 7: 41; 2 Пар. 12: 13], им «означается верхняя часть или капитель двух столбов, поставленных Соломоном у притвора выстроенного им храма»⁵. Оно входит в название сочинения Симеона Полоцкого «Венец веры и книга кратких вопросов и ответов катехистических» (РГБ. Ф. 17. № 490, кон. XVIII — нач. XIX; РГБ. Ф. 178. № 66, XVIII в.).

В заглавие некоторых книг входит слово *зерцало* (или его вариант *зеркало*)⁶, которое символизирует правдивость, самопознание, искренность, чистоту, просвещение, предсказание.

¹ Поклонская М. Р. Звезда Пресветлая // СККДР. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1: А—З / Отв. ред. Д. С. Лихачев. СПб., 1992. С. 399.

² Тресиддер Дж. Словарь символов. С. 107.

³ Библейская энциклопедия. С. 272.

⁴ Тресиддер Дж. Словарь символов. С. 36.

⁵ Библейская энциклопедия. С. 141.

⁶ Словарь древнерусского языка (XI—XIV вв.) / Гл. ред. Р. И. Аванесов. М., 1990. Т. III. С. 433.

«Дева Мария иногда изображается с зеркалом в руках, как выражение ее незамутненной чистоты и символ младенца Иисуса — “зеркала Бога”»¹.

В названиях рукописных часто используется метонимия. Очень часто к этому приему прибегали книгописцы в колонтитулах, а также владельцы в надписях и археографы в описях. Например, книга «Поучения Ефрема Сирина» во владельческой надписи названа «Книга, глаголемья Ефрем, сказать же ся гръчьским языком Паренесис, еже есть послушание, и утешение, и умиление» (РГБ. Ф. 304, № 7, сер. XIV, л. 5). В колонтитулах используется метонимия — «Ефрем». «Пандекты Никона Черногорца» названы владельцем «Книга Никон Живоначалныя Троицы Сергиева монастыря, да никто же никакже не покусится отделить ея от того монастыря» (РГБ. Ф. 304, № 14, ч. 1, кон. XIV — нач. XV, надпись полууставом XVII в.).

Явление метонимии особенно широко представлено в монастырских описях. Так, в Описи Соловецкого монастыря 1514 г. (РГАДА, ф. 1201, оп. 7, № 1) находим книгу «Феодорит писан в дествъ», «книгу Онтиоха Семена Новаго», «книгу Кузмю Прозвутера». В «Переписных книгах Ниловой пустыни» (РГБ. Ф. 200, № 104, кн. 1, л. 25—26) встречаем названия: «...Книга Ефрем Сирин...», «книга Григорей Богослов», «Книга Симон Новыи богослов писменная писал сам игумен Нектарей», «Книга авва Дорофей». В описи Троице-Сергиевой лавры 1641 г.² находим названия: «Книга в дествъ на бумаге Великий Василей», «Книга в дествъ на бумаге Ефрем Сирин, а в нем 111 словъ», «Книга в дествъ на бумаге Исак Сирин да Дорофей да Василей Новый да Слово о шестом псалме да Слово Максима Иповедника да Слово Максима жъ да Слово Илариона Великого да Мучение великого Артемия», «Книга в дествъ на бумаге Козма Индикоплов знаменной», «Книга в дествъ на бумаге Иван Златауст да Федор Едесский», «Книга в дествъ на бумаге Соборник, а в ней Григорей Двоесловец ветха», «Книга в дествъ на бумаге Деонисии Ареопагитский», «Книга в дествъ на бумаге Григорей Беседовник ветха, заставица кружчатая», «Книга в дествъ Исак Сирин, в начале помечено митрополичья», «Книга в дествъ на бумаге Сава Серпский», «Книга в полдествъ на бумаге Григорей Синаит».

¹ *Тресиддер Дж.* Словарь символов. С. 111.

² Описание имущества Троице-Сергиевой Лавры. Сергиев-Посадский музей-заповедник. 1641 г. № 289. Л. 289 об. См. также копию этой рукописи, сделанную в 1922 г.: РГБ, 173/II (доп. МДА). № 225.

Сборник литературно-учительный (РГБ. Ф. 722. № 633, кон. XIX — нач. XX в., л. 28—68) включает в себя сочинение «Книга Метафрасий, глава 26, мая 3. Житие и подвиги... отца нашего Иоанна Римлянина». В данном случае книга получила название «Метафрасий» по имени Симеона Метафраста, являющегося автором жития св. Иоанна Римлянина. Сборник, включающий в себя Слова Григория Цамблака (РГБ. Ф. 199. № 31, втор. пол. XV в.), заглавия не имеет, однако на обороте верхней крышки и на л. 3 об. книга получила владельческие названия: «Цымблак», «Цимлак».

Метонимия как перенесение имени с целого на его часть имеет место при именовании частей «Патерика египетского» и «Патерика Синайского». Так появились «Лавсаик», «Лимонарь», «Луг духовный», «Апофегмата».

«Патерик египетский» — название, которое было дано археографами сборнику патериковых рассказов о египетских монахах IV—V вв. В русской письменности он имеет заглавие «Сказание о египетских черноризцах». Иногда при описании рукописей археографы указывают: «Лавсаик», то есть «Патерик египетский». Дело в том, что «Сказание о египетских черноризцах» состоит из 62 глав, но только

...гл. 36—60 — «Лавсаик» Палладия, еп. Еленопольского (364—430), написанный около 420 г. и представляющий собой собрание рассказов из жизни подвижников и подвижниц Египта, Ближнего Востока и других областей Византийской империи, которые автор посетил во время своих многочисленных путешествий; заглавие получил позднее по имени Лавса — византийского придворного — по просьбе которого было написано произведение¹.

Ни один из списков П[атериков] не озаглавлен по названию одной из своих частей «Лавсаиком». В то же время известно, что наименование «Лавсаик» («Лапсаик», «Лафсаик» и т. п.) постоянно, начиная с конца XIV в., усваивалось различным собраниям патериковых рассказов (например, патерикам Сводному, Азбучно-Иерусалимскому), оказываясь в этих случаях, подобно наименованию «Патерик Скитский», термином родовым, а не видовым... Поскольку наименование «Лавсаик»

¹ Николаев Н. И. Патерик египетский // СККДР (XI — первая половина XIV в.). Вып. 1. Л.: Наука, 1987. С. 303.

не встречается ранее конца XIV в., то, возможно, его появление связано с введением тогда в русское богослужение Иерусалимского устава, согласно которому полагалось чтение Лавсаика на утрене великого поста... а применение к различным собраниям патериковых рассказов — с отсутствием в дренерусской письменности устойчивого сборника с подобным наименованием. В этом случае указание на «Лавсаик» в списках Александрии Хронографической второй редакции как на источник сочинения «О рахманех»¹, скорее всего не относится к П[атерику]. Египетскому, то есть имеют и здесь не видовой, а родовой характер².

Таким образом, русские книжники, используя при именовании рукописных книг и входящих в них произведений различные средства художественной выразительности, не только передавали особенности поэтики переводных названий, но и добавляли в них новые оттенки значений и стремились передать взаимосвязь между формой и содержанием. Мы видим, что в названиях рукописных книг отразилась высокая духовность русской словесности.

¹ *Еремин И. П.* К истории древнерусской переводной повести // ТОДРЛ, 1963. Т. 3. С. 53.

² *Николаев Н. И.* Патерик египетский. С. 308.

А. Ф. Литвина, Ф. Б. Успенский

РУССКО-ПОЛОВЕЦКИЕ ДИНАСТИЧЕСКИЕ КОНТАКТЫ В ЗЕРКАЛЕ ГЕНЕАЛОГИИ И ОНОМАСТИКИ¹

Аннотация: в статье рассматривается история взаимодействия русских князей с кочевниками-половцами в домонгольское время. Сведения о повседневной жизни половцев настолько скудны, что почти все исследовательские построения на сей счет рискуют остаться не более чем спекулятивными гипотезами, не подтверждаемыми и не проверяемыми с помощью каких-либо дополнительных данных. Однако запечатленные в древнерусских памятниках имена и семейные связи отдельных половцев составляют, как это нередко случается, минимальные кванты относительно достоверной (а главное — несомненно значимой для эпохи Средневековья) информации. Имена и указание на родство и свойство, будучи рассмотрены во всей своей совокупности, позволяют высказать некоторые предположения и даже утверждения о тех сторонах жизни этого кочевого народа, с которыми Русь соприкасалась прежде всего.

Ключевые слова: домонгольская Русь, династия Рюриковичей, половцы, историческая ономастика, генеалогия, семейные связи, имянаречение

Abstract: the article tells us the history of interaction between the Russian princes and the nomadic Cumans in the pre-Mongolian time. Information about Polovtsian's every day life is so scarce that almost all researching on this topic run the risk of being nothing more than speculative hypotheses that are not confirmed and testable with the help of any additional data. However, depicted in the ancient monuments names and family relationship of the separate Polovtsians are, as it often happens, the minimum quanta of the relatively reliable (undoubtedly important for the middle ages) information. The names and the

¹ В этой работе использованы результаты проекта «Восток и Запад Европы в Средние века и раннее Новое время: общее историко-культурное пространство, региональное своеобразие и динамика взаимодействия», выполненного в рамках программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2012 г. Многие положения этой статьи рассматриваются более подробно в монографии: *Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* Русские имена половецких князей: Междинастические контакты сквозь призму антропонимики. М., 2013.

indication of the relationship, being considered in its totality, allow to express some guesses and even statements about those aspects of the life of this nomadic people, with which Rus' was in touch primarily.

Key words: Pre-Mongol Rus', the Rurik dynasty, Cumans, historical onomastics, genealogy, family relationship, the naming

Описание половецко-русских контактов, воплощающихся не только в постоянных мелких и крупных военных столкновениях, но и в мирных договорах, военно-политических союзах, междинастических браках, родственных связях и, наконец, попросту в личных отношениях, занимает в древнейшем русском летописании, посвященном домонгольскому времени, место столь обширное и значительное, что по масштабам оно уступает разве что описанию истории самого рода Рюриковичей.

Однако современный читатель русской летописи, заинтересовавшись историей русско-половецкого взаимодействия, наталкивается на два отчасти обескураживающих, отчасти дезориентирующих обстоятельства. С одной стороны, эта история при всей своей многособытийности производит впечатление чего-то монотонного и однообразного: на протяжении полутора столетий набеги половцев и ответные походы русских князей настолько часто фиксируются в источниках, что трудно выделить какие-либо приметы интенсификации или ослабления военного противостояния. Бросается в глаза и сходство тех событий, что выпадают на рубеж XI—XII вв., с теми, что происходят столетие с лишним спустя. Как в первый, так и во второй из упоминаемых периодов мы узнаем о переменном успехе русских и половцев в сражениях недалеко от Переяславля, о пленении русского князя кочевниками, о том, что другой князь женит своего сына на половчанке, о бегстве — удачном или неудачном — еще одного Рюриковича к половцам...

С другой стороны, в летописном изложении нечасто можно отыскать какие-либо сведения о повседневном обиходе, составляющем плоть этих контактов. Лишь изредка нам попадает упоминание о том, как накануне убийства половецкого князя Итляря его приглашают переобуться в теплой избе и позавтракать у некоего Ратибора, дабы потом отправиться к Владимиру Мономаху, или рассказ, согласно которому стража, охраняющая плененного Игоря Святославича в половецкой ставке, исполняет его поручения и отпускает князя на ястребиную охоту. В большинстве же случаев все наши предположения об устройстве половецкой части двора русского князя, женившегося на

половчанке, о языке общения двух кузенов, один из которых степной наследник, а другой — Рюрикович, никакими непосредственными данными источников подкрепить невозможно.

Дефицит удобных для современного восприятия сведений о повседневности русско-половецкого взаимодействия действительно существует, не вполне иллюзорна и своеобразная цикличность, почти патологическая стабильность соприкосновений с кочевниками. Тем не менее именно ономастический материал и история русско-половецких браков дает возможность хотя бы частичного выхода за пределы этих ограничений.

Изучение запечатленных в летописных источниках русских имен половецких правителей и генеалогических связей двух династий вызывает к жизни ряд наблюдений, часть из которых вполне ожидаемы и в определенном смысле лежат на поверхности, тогда как другие отнюдь не очевидны и требуют многоступенчатого комментария. Так, история появления этих антропонимов, соотнесенная с историей междинастических браков, невольно порождает, в частности, некую своеобразную и во многом условную, с достаточно размытыми границами периодизацию русско-половецких контактов.

Обратим внимание, например, что первые летописцы — в отличие от современных исследователей — никогда не называют половецких правителей *ханами*, они именуют их *князьями* точно так же, как своих собственных династов. Однако по этому параметру половцы в русской перспективе скорее тождественны, например, печенегам, а вот по другому — существенно от них отличаются. Дело в том, что сами Рюриковичи из всех многочисленных кочевников, с которыми им приходится иметь дело, женятся только на половецких княжнах. Даже народ, именуемый Черные Клобуки, который с какого-то времени оседает на Руси и играет чрезвычайно важную роль как в борьбе с внешним врагом, так и в собственно княжеских усобицах, подобной чести не удостоивается¹. Только половцев, таким образом, русские

¹ Любопытно при этом, что в XII в. сами половецкие правители отнюдь не избегали матримониальных союзов с другими кочевниками, взаимодействовавшими с Русью. Во всяком случае, половцы и Черные Клобуки именуется *сватами* [ПСРЛ. Т. I—XLIII. СПб./Пг./Л.; М., 1841—2009. Т. II. Стб. 652, 674 (В случае переиздания летописи мы, кроме специально отмеченных случаев, всегда ссылаемся на последнее издание. — А. Л., Ф. У)], точно так же, как половцы и русские князья. Эта двунаправленная система свойства делала еще более многомерным и неустойчивым и без того беспрестанно колеблющееся равновесие в отношениях Руси со степью.

князя считают в определенном смысле равными себе партнерами — весь остальной степной мир годится для переговоров и договоров, но не для того, чтобы скреплять эти договоры браками.

Половцам, не имевшим своей собственной письменной традиции, в определенном смысле повезло с русским историческим нарративом — они появились на Руси относительно незадолго до составления тех редакций «Повести временных лет», которые дошли нас в составе летописных сводов. Таким образом, половецкие нашествия не только затрагивали лично авторов летописи, но и не успели еще сделаться для них злом неизбежным и старинным. Эта новая угроза, которую надо физически перетерпеть, осмыслить и найти ей место в картине мира, в мировой истории. Неслучайно поэтому половцы появляются в хронологической сетке летописи со значительным опережением, задолго до того, как Руси довелось столкнуться с ними в реальности. Рассказывая, например, о создании славянской письменности, то есть о событиях IX в., составитель «Повести временных лет» приводит половцев в качестве своеобразного образца или стандарта, он именно на их примере объясняет, что такое кочевой народ и как происходит переселение народов вообще: «Идоша Угри мимо Киевъ горою. еже са зоветь ѿ Оугорское. <и> пришедше къ Днѣпру и сташа вежами. бѣша бо ходѣше аки се Половци. пришедъ ѿ стока и оустремиша^с чересь горы великиа <таже прозваша^с горы Угорския>. и почаша воевати на жиоущаа ту»¹.

Что же касается событий, где половцы фигурируют непосредственно, то первый этап их взаимодействия с Русью начинается с вполне мирных переговоров, но немедленно перерастает в череду сокрушительных поражений, которые кочевники наносят русским князьям. Когда Святославу Ярославичу удастся одержать над ними победу у Сновска², в летописи само событие обставлено целым рядом характеристик, повышающих его значимость, вроде речи князя перед своими воинами, которая, кстати, напоминает фрагмент речи предка и тезки этого князя, Святослава Игоревича, перед победоносной битвой с византийцами³.

В целом можно сказать, что в 60—70-е гг. XI столетия Рюриковичи лишь учатся оказывать половцам сопротивление, но,

¹ ПСРЛ. Т. I. Стб. 25; Т. II. Стб. 18.

² ПСРЛ. Т. I. Стб. 172; Т. II. Стб. 161; Т. III. С. 189, 190.

³ Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б. Выбор имени у русских князей в X—XVI вв.: Династическая история сквозь призму антропонимики. М., 2006. С. 436, 437.

обучаясь этому искусству, они сразу стремятся использовать «атомную энергию» кочевых кланов в своих собственных, внутриродовых конфликтах. Это всегда, разумеется, небезопасно, поначалу — в особенности. Один из русских князей, Роман Святославич, погибает, убитый собственными половецкими союзниками после военной неудачи¹, но надо сказать, что это первый и последний случай, в дальнейшем только Рюриковичам случалось убивать половецких князей, вступивших с ними в мирные союзнические переговоры.

Как же князья пытаются обуздать или упорядочить эту новую и грозную силу? Они действуют с помощью универсального династического средства освоения мира. С конца XI в. Рюриковичи начинают вступать в браки с половецкими княжнами. Первым это, по-видимому, проделал Олег Святославич Черниговский², брат убитого Романа, заложив тем самым основу репутации «куманофилов», которой его потомки, Ольговичи, будут пользоваться на Руси в течение полутора столетий.

Вообще говоря, конец XI и первые десятилетия XII в. — эпоха внуков Ярослава Мудрого — становятся и новой эпохой в русско-половецких связях. Рюриковичи наконец обучились побеждать половцев и активно стали вступать с ними в родство и свойство. Владимир Мономах, более всего прославившийся своей борьбой

¹ ПСРЛ. Т. I. Стб. 204; Т. II. Стб. 195—196; Т. III. С. 18.

² Самый факт этого половецкого брака учитывался исследователями, начиная с Н. М. Карамзина (обсуждение различных точек зрения, была ли половчанка первой или второй женой этого князя и от которой из жен родились его дети, см. в работе: Гуркин С. В. К вопросу о русско-половецких матримониальных связях <часть 1-я> // Донская археология. 1999. № 2. С. 43, 44). Однако вопрос о том, на какой именно половецкой княжне был женат Олег, не так прост, как может показаться. Как известно, в летописи нет прямого сообщения о половецком браке Олега Святославича, зато здесь приводятся именованя половецких дядьев его сыновей: «...и Половцемъ дикымъ. оуемъ своимъ. Тюнрако<ви?>. соулокови^ч и бра^т его Камосъ» (ПСРЛ. Т. II. Стб. 334). Соответственно, в исследованиях тесть Олега с некоторыми оговорками, а чаще всего и без них, именуется *Осолуком*. Дело затрудняется еще и тем, что русская летопись изобилует графическими вариантами и искажениями автохтонных половецких имен, так что часто нелегко установить, идет ли речь об одном и том же имени, приобретающем разные формы под рукой русских авторов и переписчиков, или перед нами разные имена, принадлежащие разным людям. Тождественен ли, например, *Осулок* тому половецкому князю *Селуку* или *Оселуку*, который, по свидетельству Ипатьевской летописи, в 6636 г. помогал сыновьям Олега (ПСРЛ. Т. II. Стб. 291, сн. 1, примеч. а; Т. I. Стб. 296)?

с погаными, в разное время, как известно, женил на половчанках двух своих сыновей — Юрия Долгорукого и Андрея Доброго¹. В брачной стратегии Рюриковичей по отношению к кочевникам уже в это время закладывается важнейший принцип сдержек и противовесов — каждая из ветвей княжеского рода стремится таким образом закрепить для себя военную поддержку кочевников. Забегая вперед, скажем, что этот принцип задает определенный ритм браков, и отказ от этого ритма, отказ от женитьб на степных принцессах в известном смысле оказывается тождественен отказу от претензий на родовое старшинство.

Возвращаясь к началу XII в., отметим, что когда Мономах женит на половчанке своего сына Юрия Долгорукого (судя по всему, еще малолетнего), это брак оказывается частью большого мирного договора, в котором с русской стороны участвуют три кузена Рюриковича (Владимир, Олег и Давыд), а с половецкой — сразу несколько князей, предводителей разных кланов. При этом Владимир женит своего сына на одной половецкой принцессе, тогда как его двоюродный брат и вечный противник, Олег Святославич, в тот же самый момент спешит устроить аналогичный брак с половчанкой для одного из собственных малолетних сыновей².

В этот период проявляется внимание летописца (а разумеется, и самих Рюриковичей) к половецким именам и — что еще

¹ ПСРЛ. Т. I. Стб. 282—283; Т. II. Стб. 285.

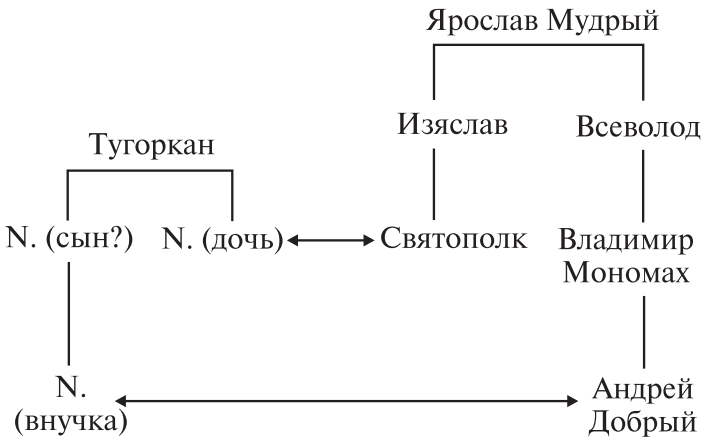
² ПСРЛ. Т. I. Стб. 282—283. Не исключено, что несколько позднее брак с половчанкой для своего сына Изяслава заключил и третий князь, участвовавший в переговорах, — Давыд Святославич. В пользу такого допущения свидетельствует целый ряд деталей княжеской биографии Изяслава Давыдовича. Он неоднократно пользовался поддержкой половцев в борьбе за киевский стол, а после одной из битв даже имел возможность выручать из половецкого плена своих недавних противников — князя Святослава Всеволодича и многих русских дружинников, заодно не выдавая половцам тех, кому удалось самостоятельно от них ускользнуть. Летопись подчеркивает, что он действовал вместе со своей женой — уточнение само по себе довольно необычное для нашего источника: «Изяславъ же съ женою своею выручиста Стослава в Половецъ. и инѣхъ Руской дружины. многы^x выручиста и многы^m добро издаваста. аче кто оу Половецъ оутечашеть. оу городъ. а тѣхъ не выдавашеть» (ПСРЛ. Т. II. Стб. 475—476). По-видимому, союзнические обязательства Изяслава по отношению к кочевникам не позволяли, чтобы он препятствовал захвату русских пленников, но князь старался — отчасти вопреки этим обязательствам, отчасти путем каких-то переговоров или уплаты выкупа — помочь своим кровным родичам и соотечественникам.

интереснее — к половецким генеалогиям. Как известно, одной из характернейших черт русской номинации людей являются отчества. Иной раз древнерусский агиограф или проповедник способен наделять отчествами и библейских персонажей, чья родословная, естественным образом, имела для них первостепенное значение¹. Если же говорить о собственно летописном тексте, то здесь по частоте употребления отчеств половцы безусловно являются «серебряными призерами»: чаще всего по отчеству называются, конечно, собственные князья, но половецкие правители в этом отношении отстают от Рюриковичей лишь немногим. Это означает, что летописец, упоминаящий, например, *Козла Сотановича*, *Колдечи* и *Кабана Урусовичей*, *Бегбарса Акочаевича*, *Кобяка Карлыевича*, *К(о)зу Бурновича*, *Котьяна Сутоевича*, прекрасно знал ближайшую генеалогию степняков и она была для него более чем актуальна — ему важно точно указать, кто явился с очередным набегом на Русь и кто стал причиной очередной победы или очередного поражения Рюриковичей. Еще лучше в этом разбирались, по-видимому, сами русские князья, во всяком случае, текст знаменитого «Почтения» Владимира Мономаха весьма насыщен патронимической информацией.

Необходимо подчеркнуть, что патронимическая форма на *ич/ович* не всегда напрямую отражает имя отца. В филологической перспективе именно ономастические характеристики половцев, дополняя собственно славянский материал, дают возможность пронаблюдать ту универсальность морфологических средств, которая создает своеобразный языковой континуум, включающий патронимы (т. е. обозначение по отцу), родовые именованья, указания на определенный этнос или определенную географическую локализацию. При этом проведение четких границ между составляющими этого континуума оказывается не всегда возможным. Так или иначе, можно еще раз отметить, что с точки зрения генеалогии ни поляки, с которыми заключалось множество династических браков, ни даже византийцы Русь до такой степени, как половцы, не интересовали.

¹ Ср., например, обозначение Иисуса, сына Сираха, как *Иисус Сирахович* в «Хронике» Георгия Амартола (*Истрин В. М.* Книги временныя и образныя Георгия Мниха: Хроника Георгия Амартола в древнем славянском переводе (Текст, исследование, словарь). Т. I: Текст. Пг., 1920. С. 204; *Успенский Б. А.* История русского литературного языка (XI—XVII вв.). 3-е изд., испр. и доп. М., 2002. С. 51, 52); о древнерусской патронимике ср. также: *Успенский Ф. Б.* Скандинавы — Варяги — Русь: Историко-филологические очерки. М., 2002. С. 65—110.

Коль скоро половчанки вступали в брак с русскими князьями, их, разумеется, крестили. При этом «русская сторона», по-видимому, тщательно подсчитывала степени родства с этими новыми свойственниками и родственниками, стремясь не преступать канонических запретов на близкородственные браки. Святополк Изяславич и Андрей Добрый женятся на тетке и племяннице (дочке и внучке половецкого князя Тугоркана соответственно)¹, но степень родства между самими этими князьями достаточно отдаленная, что запрет на браки со слишком близкими свойственницами здесь никак не нарушается.



Век спустя на тетке и племяннице оказываются женаты Владимир Игоревич Новгород-Северский и Ярослав, сын Всеволода Большое Гнездо, но вновь степень родства между этими Рюриковичами абсолютно приемлема для такого брака. Если же сами русские князья состояли в родстве относительно близком, то необходимо было подчеркнуть, что их половецкие жены не были родственницами. Отчасти именно поэтому летописцу важно указать, кем был не только отец, но и дед той или иной половчанки: «томъ* лѣт. мѣца. того*. иде Володимерь. и Дѣвдъ. и **В**лѣгъ. къ Аепѣ. и <ко> другому Аепѣ. и створиша миръ. и поа Володимерь за Юргъ. Аепину дщерь. **В**сенеу внуку. а **В**лѣгъ поа за сна. Аепину дщерь. Гиргенеу внуку»². Автор текста демонстрирует,

¹ ПСРЛ. Т. I. Стб. 231, 232; Т. II. Стб. 216, 285.

² ПСРЛ. Т. I. Стб. 282—283.

что новоприобретенные половецкие невестки Олега и Владимира Мономаха не были сестрами и происходили из разных семей, хотя имена их отцов совпадали.

Характерно, однако, что имена самих половецких невест — ни исконные, ни крестильные — в летописях домонгольского времени не зафиксированы ни разу. Не менее показательны, что на первом, самом раннем, этапе военных столкновений с половцами русский летописец указывает имена этих кочевых вождей, но не их патронимы. Условно можно сказать, что как только Рюриковичи принялись жениться на половчанках, в тексте начинает фиксироваться генеалогическая информация о кочевниках, хотя, разумеется, смысл и вес этой информации сферой матримониальной отнюдь не ограничивался.

Следующий этап в отношениях русской династии с половецкой элитой наступил в ту пору, когда на исторической арене стали появляться полукровки — внуки и племянники половецкие, — принадлежащие по отцу к роду Рюриковичей. Прежде заключенные браки давали свои естественные плоды. Такими полукровками были, как известно, Андрей Боголюбский или Святослав Ольгович Черниговский, равно как и многие другие князья. В наступившей на Руси череде междоусобных конфликтов 40—50-х гг. XII в. большинство из них весьма охотно пользовались помощью своих *диких уев*, дядьев с материнской стороны, а те весьма охотно эту поддержку оказывали. Выражаясь бытовым языком, половцы куда больше любили своих русских внуков и племянников, чем новоиспеченных зятьев — с зятем можно и воевать, а племянников, внуков и внучек необходимо поддерживать. Говоря же более корректно, можно отметить, что половцы достаточно высоко ставили свои кровно-родственные связи, образуемые через женщин, рассматривая детей сестер и дочерей в значительной степени как членов собственного рода.

Весьма существенно, что благодаря половцам повышалась ценность такого рода связи и для внутрдинастической политики самих русских князей. Рюриковичи были династией крайне андроцентричной, правившей более шестисот лет на основании кровной преемственности по мужской линии. Власть могла передаваться от брата к брату, от отца к сыну, от дяди к племяннику (но только если последний был сыном брата, а не сестры!), разные ветви рода, восходящие к общему предку, могли сменять друг друга на наиболее престижных княжеских столах, между дальними родственниками, представителями одной и той же династии, нередко заключались браки, однако через женщин в XI—XII вв. не могло наследоваться никаких

властных привилегий. Не исключено, что под влиянием половецких образцов у Рюриковичей хотя бы до некоторой степени актуализируются связи по женской линии. Появляется традиция, в рамках которой юные русские князья начинают пользоваться помощью братьев своей русской матери, урожденной княжны Рюриковны, подобно тому как другие представители рода пользовались поддержкой братьев и других родичей своей матери-половчанки.

Примечательно, что при описании княжеских усобиц этой поры в летописи явно возрастает частотность термина *сестричичь* (т. е. «сын сестры, племянник по сестре»), используемого для характеристики внутривидовых отношений самих русских князей¹. Так, один из представителей черниговского дома, Святослав Ольгович, постоянно прибегает к поддержке своих *диких уев*, половецких вождей, приходящихся ему родней по матери, тогда как другой, Святослав Всеволодич, поочередно присоединяется то к *стрыям*, русским дядьям по отцу, то к *уям*, русским дядьям по матери, которые готовы оказывать ему поддержку как своему *сестричичу*.

В целом русские князья как будто бы отрабатывают с помощью половцев некоторые стратегические модели, которыми в дальнейшем будут пользоваться в своих внутренних и внешних делах. К таковым относится, например, модель синхронного заключения нескольких династических браков, которые могут формировать тройственные союзы отцов новобрачных и одновременно работать на принцип сдержек и противовесов, уравнивая матримониальные выгоды сразу нескольких династических линий. Как уже упоминалось, свадьба юного Юрия Долгорукого с половчанкой состоялась одновременно со свадьбой его троюродного брата, сына Олега Тьмутороканского. В свою очередь, возмужав, Юрий одновременно выдает двух своих дочерей за молодых отпрысков двух могущественных русских княжеских домов, черниговского и галицкого, так сказать, отчасти воспроизводя действия своего отца и тестя на русской почве².

Можно сказать и шире — на половцах апробируется такая модель династического брака, когда отношения устанавливаются между родителями жениха и невесты. Эти жених и невеста вовсе не обязательно малолетние, но к моменту свадьбы не они являются главными контрагентами договорных отношений. Подобную модель можно обозначить как «сват ↔ сват», сама по себе

¹ Ср., например: ПСРЛ. Т. I. Стб. 315; Т. II. Стб. 327, 367, 471.

² ПСРЛ. Т. II. Стб. 394.

она универсальна для династической практики¹, но в русский обиход входит во всей своей полноте именно со времен браков половецких.

Этот третий этап русско-половецких контактов, когда среди Рюриковичей одновременно действуют и половецкие зятья, и половецкие внуки, и половецкие племянники, отмечен еще одной характерной чертой — русские князья могут на время или навсегда убежать в половецкие ставки, к кочевникам, не теряя при этом связи с собственной династией. В конце 40-х гг. XII в. Ростислав Ярославич бежит в половцы с рязанского стола перед лицом военной угрозы от своих родичей, сыновей Долгорукого, причем у его бегства есть вполне конкретный адресат — он отправляется к некоему Елтуку, что заставляло допускать его родство по крови или по браку с этим половецким вождем². Характерно, что несколько ранее черниговцы подозревали в том же намерении своего князя, Всеволода Ольговича, который заведомо сам был половцем наполовину³.

На 50-е гг. приходится уж вовсе неприличный эпизод династической истории, когда овдовевшая княгиня-Рюриковна не просто бежит к половцам, но делает это для того, чтобы выйти там замуж за половецкого князя Башкорда⁴. В целом брачная стратегия Рюриковичей в отношении половцев носила сугубо односторонний характер: князья охотно женились на половчанках, но никогда, насколько можно судить по источникам, не отдавали своих дочерей замуж за половцев. С другой стороны, положение княжеской вдовы на Руси было весьма специфичным, рассчитывать на повторный брак здесь на родине она попросту не могла. Что же касается нашей беглянки, то она силами своего нового половецкого мужа помогает не только своему сыну от первого брака, русскому княжичу, оставшемуся на Руси, но и брату покойного мужа. Остается предположить, что княгиня бежала к половцам не без попустительства этой русской мужниной родни — случай для Руси совершенно неслыханный.

Так или иначе, отъезды русских князей в Степь (а иным князьям, пожившим у половцев, случалось вернуться на свой наследственный стол), разумеется, создавали, наряду с, так

¹ См.: Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б. К уточнению семантики древнерусского «свататися» / «сватитися» и «сват(ь)ство» // Die Welt der Slaven. 2013. Jahrgang LVIII/2. С. 308—325.

² ПСРЛ. Т. II. Стб. 338—339.

³ Там же. Стб. 301.

⁴ Там же. Стб. 500—501.

сказать, «нормальными» династическими браками, чрезвычайно плотную среду культурного обмена на высшем уровне. Тогда же в письменных памятниках впервые появляются обладатели русских имен, так или иначе связанные с половецким миром. Наиболее известен из них, пожалуй, некий *Василий Половчин*, фигурирующий в рассказе Ипатьевской летописи о соединении князя Святослава Ольговича со своими половецкими родственниками и союзниками¹. По этим ранним примерам не всегда возможно определить, идет ли речь о половцах как таковых, обитают ли они в кочевой среде или при дворе русских князей, и тем более сомнительно, можно ли кого-то из них причислить к князьям половецким, равноправным партнерам Рюриковичей.

Так, вполне правомерен вопрос, был ли половцем наш Василий Половчин или мы имеем дело с прозвищем, образованным по универсальной модели, согласно которой русский ремесленник, обучавшийся в Греции, именуется *Греком*, а норвежский купец, торговавший на Руси, получает прозвище *Русский*. Очевидно, тем не менее, что такого рода носители русских имен, скорее всего появившиеся на свет в предыдущую — «Мономахову» — эпоху, играют роль посредников между двумя все теснее соприкасающимися мирами, русским и половецким, и эти посреднические функции становятся отныне чем-то весьма значимым и постоянно востребованным в русской династической жизни.

Из всего сказанного может показаться, что ко второй половине XII в. грань между русскими и половецкими династиями окончательно стирается, что Русь и кочевники сливаются до неразличимости. Это, конечно, не так. Один мир по-прежнему отделен от другого несколькими барьерами, и самый высокий из них — несомненно, барьер конфессиональный. Для древнерусского книжника на протяжении всего домонгольского времени половцы остаются *окаянными*, *погаными* и *безбожными*, и происходит это, судя по всему, от того, что именно такими, т. е. некрещеными, они и были.

Что касается русских князей, у которых накоплен уже немалый опыт браков с половчанками, жизни среди половецких мирных договоров и обменов заложниками с ними, то и они, по-видимому, относятся к договору со степняками не совсем так, как к договору с христианами. Во времена Владимира Мономаха оказывается возможным убить приехавшего ко двору половецкого князя, с которым Владимир был связан *ротой*,

¹ Там же. Стб. 341—342.

мирной клятвой, — именно так погибают Итларь и Китан¹. Но и долгое время спустя, несмотря на явное сближение с половцами, убийство плененного степного князя, совсем недавно бывшего военным союзником, остается делом возможным. По-видимому, так погибает в середине 80-х гг. XII в. знаменитый князь Кобяк. Судя по всему, именно брак является попыткой заручиться гарантией от княжеского вероломства, но и эта гарантия, если вспомнить судьбу Тугоркана, отправившегося в поход против своего зятя и погибшего в битве с ним², не является абсолютной.

В целом следует, пожалуй, заметить, что, несмотря на все распри и усобицы, сотрясающие чрезвычайно разросшийся род русских князей в этом веке, в противостоянии между самими Рюриковичами существуют, если так можно выразиться, известные пределы или непреступаемые границы, никоим образом не очерченные эксплицитно, но отчетливо осознаваемые княжеским родом. Разумеется, как и всякие непреступаемые границы династического обихода, время от времени они все же нарушались, однако нарушения эти всякий раз воспринимались как нечто экстраординарное, вопиющее, почти выходящее за рамки возможного. Что же касается отношений с кочевниками, то допустимость нарушения обязательств — будь то обязательства, установленные договором, матримониальным союзом или личной близостью, — как будто бы подразумевалась с самого начала в качестве своеобразной презумпции.

Четвертый же и наиболее интересный для нас этап наступает в ту пору, когда в очередной раз нарастает интенсивность военного противостояния Руси с кочевниками. Именно тогда, на наш взгляд, на свет появляется целая группа наследников половецкой элиты, носящих русские имена. Мы обнаруживаем здесь *Юрия Кончаковича, Даниила Кобяковича, Романа Кзича, Глеба Тириевича, Ярополка Томзаковича...* Число подобных персонажей столь заметно, что позволяет говорить о своеобразной антропонимической моде на такого рода номинацию среди наиболее могущественных половецких правителей.

История этих антропонимов — одно из средств приподнять завесу над целыми схемами многоступенчатых комбинаций во взаимоотношениях русско-половецкой элиты последней трети XII — первых десятилетий XIII в. Особенно выразительна в этом отношении история контактов русского князя Игоря

¹ ПСРЛ. Т. I. Стб. 227–229.

² Там же. Стб. 232; Т. II. Стб. 222.

Святославича Новгород-Северского и половецкого князя Кончака, запечатленная в памятниках совершенно разных жанров — в летописи и в «Слове о полку Игореве». Мы знаем, что Игорь в результате неудачного похода оказался в половецком плену на очень льготных, почетных условиях¹. Мы знаем также, что в какой-то момент за него поручился его *сват* Кончак и, соответственно, князь Кончак и князь Игорь договорились поженить своих детей за некоторое время до похода. Это и было осуществлено, несмотря на военный поход Игоря против половцев, его пленение и бегство из плена². Еще более существенно другое обстоятельство, на которое реже обращается внимание, — по-видимому, дружба Игоря и Кончака к началу этого неудачного похода длилась уже более десятилетия, с первой половины 70-х гг. В какой-то момент, например, половецкие вожди, Кончак и Кобяк, специально просят отпустить с ними в военную экспедицию этого князя, а когда экспедиция кончается разгромом, Игорь с Кончаком убегают в одной лодке с поля битвы и Кончак, по-видимому, вынужден укрыться на время где-то в черниговских землях, в то время как его родной брат убит, а сыновья захвачены в плен³. Не исключено даже, что князь русский и князь половецкий были чем-то вроде побратимов.

В чем же, однако, заключается ономастическая составляющая этой ситуации?

Как доподлинно известно из разных источников, у Кончака был сын по имени *Юрий*. Много позже, в XIII в., он был, по замечанию летописца, *болиише всихъ Половецъ*⁴ и погиб от рук татаро-монголов. При этом наш князь Игорь, друг и союзник его отца, в крещении был тоже *Юрием* (*Георгием*)⁵. Разумеется, такое совпадение никак нельзя назвать случайным — ясно, что Кончакович назван *Георгием* (*Юрием*) именно потому, что *Георгием* был Игорь-Георгий Новгород-Северский. Вероятнее всего, половецкий Юрий появился на свет в 70-е гг. XII столетия, и его имянаречения стало одним из первых залогов данной русско-половецкой дружбы.

Подобного рода «русские» имена не становились предметом специального рассмотрения, однако современные исследователи склонны без дальнейшего обсуждения считать всех носите-

¹ ПСРЛ. Т. II. Стб. 649.

² Там же. Стб. 659.

³ Там же. Стб. 623.

⁴ Там же. Стб. 740.

⁵ Там же. Стб. 422.

лей этих имен христианами¹. Оговоримся сразу же, что исследователи XIX и первой половины XX в. от таких категоричных утверждений воздерживались и предполагали, на наш взгляд вполне справедливо, что такие имена могли появиться у половцев не только в результате крещения, но и в процессе некоторого культурного взаимодействия с русскими².

Мы предполагаем, что коль скоро речь идет о сыновьях половецких правителей, со временем унаследовавших имущество и власть своих отцов, то ни в одном случае наречение «русским» именем не сопровождалось переменой веры. Перед нами работа совершенно иных культурно-политических механизмов. В самом деле, в перспективе конфессиональной принадлежности «русских» имен у половецкой элиты обращает на себя внимание имя *Ярополк*, которое никоим образом не могло быть дано при крещении, поскольку вплоть до XIX в. оно не было христианским. Зато оно было династическим именем князей Рюриковичей. Если же мы внимательно посмотрим на весь «русский» микрономастикон наших кочевников, то окажется, что и все остальные присутствующие в нем имена — *Василий, Глеб, Давыд* (?), *Даниил, Роман, Юрий (Георгий)* — это не просто христианские имена, распространенные на Руси, а излюбленные династические имена Рюриковичей, которые русские князья в домонгольское время часто носили в качестве единственных³.

¹ См.: *Попов А. И.* Кыпчаки и Русь // Ученые записки ЛГУ. № 112. Серия исторических наук. 1949. Вып. 14. С. 104; *Плетнева С. [А.]* Половцы. М., 2010. С. 153, 154; *Golden P. B.* The peoples of the south Russian steppes // *The Cambridge History of Early Inner Asia* / Ed. D. Sinor. Cambridge, 1990. P. 283; *Golden P. B.* Religion among the Qipchaqs of Medieval Eurasia // *Central Asiatic Journal. International Periodical for Languages, Literature, History and Archaeology of Central Asia*. 1998. XLII/2. P. 180—237; *Толочко П. П.* Кочевые народы степей и Киевская Русь. СПб., 2003. С. 129; *Осіян О.* Поширення християнства серед половців в XI—XIV ст. <часть 1-я> // *Київська старовина*. 2005. № 1. С. 10; *Пилипчук Я. В.* Етнополітичний розвиток Дашт-і Кипчак у IX—XIII ст. Київ, 2013. С. 91.

² Ср.: *Голубовский П. [В.]* Печенеги, торки и половцы до нашествия татар. История южнорусских степей IX—XIII вв. Киев, 1884. С. 225; *Грушевський М.* История України—Руси в одинадцяти томах, дванадцяти книгах. Львів; Київ, 1904—1922. (Репринт: Київ, 1992—1994.) Т. II. С. 537, 538.

³ Как известно, господствующей моделью русского княжеского имянаречения той поры была двуименность, когда князь обладал не только христианским именем, полученным при крещении, но и именем родовым, традиционным, языческим по происхождению. Под этим-то традиционным именем большинство русских князей и фигурируют

Иными словами, среди половецкой знати распространилась мода не просто на имена русские или христианские, а на имена княжеские, династические, и за каждым случаем такого именованья стоял, судя по всему, договор между правителем русским и правителем половецким. Договор такого рода мог иногда скрепляться междинастическим браком, иногда именованьем половецкого наследника «русским» княжеским именем, а иногда — и тем, и другим вместе, как это произошло с Игорем-Юрием Новгород-Северским и Кончаком, у которых и дети поженились, и половецкий княжич получил русское династическое имя. Обратим внимание все-таки, что сам новгород-северский князь обладал исконным, скандинавским по происхождению, именем *Игорь*. Почему же он решил поделиться с половецким наследником другим своим именем — *Юрий*?

В определенном смысле, он и не мог поступить иначе. Исконные княжеские имена являлись, если так можно выразиться, неотъемлемой собственностью династии Рюриковичей. Даже на Руси, в приближенных к князьям родах, не могло быть ни *Мстиславов*, ни *Всеволодов*, ни *Игорей* или *Олегов*, тогда как христианские имена были, если так можно выразиться, тем, что объединяло князей с подданными — довольно рано мы встречаем и *Глебов*, и *Даниилов*, и *Василиев* отнюдь не княжеского происхождения. При этом далеко не всякое христианское имя годилось для князя в качестве династиче-

в летописи, по-видимому, именно они доминировали в княжеской мирской жизни. Вместе с тем с определенного времени некоторые христианские имена — прежде всего, *Давыд*, *Роман*, *Василий*, *Георгий* и *Андрей* — начинают восприниматься в русской династии как имена родовые, поскольку их некогда получили в крещении (в качестве второго, дополнительного) наиболее прославленные предки. Их потомки, нареченные этими именами новые члены рода, уже как бы не нуждались в еще одном династическом именовании. Можно вспомнить таких русских князей, как Давыд и Роман Святославичи (внуки Ярослава Мудрого), Василько Ростиславич Теревольский, Юрий Владимирович Долгорукий и Андрей Владимирович Добрый (младшие сыновья Мономаха), Юрий Ярославич Туровский, Андрей Боголюбский, Роман Мстиславич Галицкий и его сыновья, Даниил Романович и Василько Романович. Все эти правители всегда присутствуют в летописных источниках исключительно под христианскими именами, тогда как их ближайшие родичи, повторимся, по-прежнему упоминаются здесь же под именами традиционными. О двуименности у русских князей см. подробнее: Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б. Выбор имени у русских князей в X—XVI вв. С. 111—175.

ского. Знаменательно, что половцам достаются именно такие антропонимы — весьма престижные с точки зрения половецкой и допустимые для распространения за пределами династии с точки зрения русской.

Таким образом, мы можем убедиться, что христианские имена могли попасть к половецким наследникам независимо от смены веры. Что же, однако, заставляет нас отрицать самую возможность того, что такие сыновья половецких князей, как Роман Кзич, например, были крещены?

Необходимо помнить, что на рубеже XII и XIII вв. межконфессиональное противостояние двух миров, русского и половецкого, как и противостояние собственно военное, отнюдь не ослабевает. Русская летопись той поры изобилует пространными инвективами против безбожных половцев. При этом древнерусский автор в своей антиязыческой направленности никоим образом не выделяет обладателей «русских» имен из числа прочих половецких вождей. *Глеб Тириевич, Даниил Кобякович и Юрий Кончакович* ровно так же именуются *окаянными, безбожными и погаными*, как и носители автохтонных половецких имен. Отцы половецких княжичей с русскими именами принадлежат к числу самых могущественных из всех воюющих с Русью вождей, чье безбожие особенно часто и регулярно подчеркивается в летописи. Трудно представить, что, оставаясь таковыми, они допускали обращение своих старших сыновей, которым после них доставались наибольшие властные полномочия в роду. Более того, никакого ослабления конфессионального противостояния между Русью и кочевым миром не происходит и в ту пору, когда Юрий Кончакович и Даниил Кобякович после смерти своих отцов наследуют власть среди своих соплеменников.

Кроме того, ранние русские летописцы решительно ничего не сообщают о крещении кого бы то ни было из этих обладателей христианских имен. Если бы в древнейшем летописании вообще никогда не упоминалось бы обращение половецких князей, можно было бы считать, что эта тема по каким-то неведомым причинам выпадает из сферы внимания летописца (что само по себе, впрочем, достаточно странно). Однако свидетельство о том, как половецкий вождь принимает христианство, в нашем распоряжении имеется, и как раз оно-то дает нам прекрасную возможность понять, когда и почему это может осуществиться. Крестится половецкий князь Басты, накануне битвы при Калке, когда разгромленные татарами половцы перед лицом смертельной опасности вынуждены бежать на Русь за помощью к

Рюриковичам¹. Со всей очевидностью, только такие крайние обстоятельства способны подвигнуть их на столь экстремальные меры. Судя по летописному нарративу, половцы в ту пору лучше русских князей понимали, что это начало крушения всей сложившейся системы связей между Русью и кочевым миром, и потому в своих просьбах о помощи задействовали все — напоминание о родстве, невиданные дары, а некоторые даже и крещение.

Хотим ли мы сказать, что до 20-х гг. XIII столетия никакие половцы, соприкасавшиеся с Русью, не крестились вовсе? Разумеется, нет. Существовал, по-видимому, целый социальный круг медиаторов — купцов, посредников, бывших пленных, рабов из собственно половецкой среды или детей от смешанных браков, которые по тем или иным причинам принимали крещение, как это обычно происходит при тесных контактах языческого народа с христианским. Мы хотим лишь подчеркнуть, что в домонгольское время дело не доходило до крещения высшей элиты, а модель «крещеный правитель среди некрещеного народа» вплоть до эпохи экстраординарного сдвига — татаро-монгольского нашествия — у половцев, взаимодействовавших с русскими, не реализовалась. Заимствование же по преимуществу христианских антропонимов половецкими князьями определяется культурным и функциональным статусом подобных имен у князей русских, с которыми половцам приходилось договариваться. Их использование (в отличие от большинства мирских княжеских имен) не являлось исключительной прерогативой рода Рюриковичей, а потому в их глазах было вполне допустимым инструментом для налаживания связей с кочевниками.

Русские княжеские имена появляются у сыновей тех половецких правителей, которые поддерживают союзнические отношения друг с другом и наиболее тесно — в мире и в войне — соприкасаются с Рюриковичами. Иными словами, появление русских имен зачастую олицетворяет, с одной стороны, наличие более или менее длительных союзов половецких князей с русскими, и с другой — присутствие, как это ни парадоксально, весьма долгосрочных союзов степных правителей между собой.

Чрезвычайно интересной является задача проследить, в честь кого были названы другие половецкие обладатели этих антропонимов, не только Юрий Кончакович. За наречением Романа Кзича довольно ясно просматривается фигура Романа Ростиславича, чей брат Рюрик был женат на половчанке, дочери Белука, союзника Кзы. Наречение Глеба Тириевича, скорее всего, связа-

¹ ПСРЛ. Т. I. Стб. 505; Т. II. Стб. 741.

но с Глебом Юрьевичем, князем переяславским и киевским, сыном Юрия Долгорукого, хотя не исключено, что на выбор имени *Глеб* для половца повлияли два Глеба — родственники княгини, убежавшей к Башкормду, и/или Глеб Ростиславич, сын Ростислава Ярославича, также бегавшего в половецкие вежи в середине своей княжеской карьеры.

Даниил, сын Кобяка, возможно, был наречен в честь одного из новгород-северских князей, родного брата Игоря-Георгия Святославича. Если эта последняя реконструкция верна, то складывается следующая картина: есть два половецких князя-союзника, в отношениях с Русью нередко действующих в паре, Кончак и Кобяк, и есть два родных брата Рюриковича — Игорь-Георгий и Всеволод-Даниил, вместе враждовавшие и мирившиеся со Степью. Один из половецких вождей нарекает своего наследника *Юрием* в честь Игоря, а другой — *Даниилом* в честь Всеволода¹.

Определение такого рода антропонимических доноров неизбежно обладает немалой долей гипотетичности, однако самый процесс перебора возможностей представляется весьма продуктивным — он позволяет проследить едва ли не все переплетения русско-половецкого взаимодействия, где интересы внутрирусские, внутрисловецкие и международные тесно связаны друг с другом.

Подчеркнем, что в последней трети XII — начале XIII в. междинастические браки в полной мере остаются неотъемлемым конструктивным элементом русско-половецкого взаимодействия. Существенно, например, что в эту пору летописец может указывать не только родство и свойство половцев с русскими князьями, не только родство половцев между собой, но и внутрисловецкое свойство: появляются, например, такие обозначения, как *Кобяков тесть Турундай*², что, конечно, говорит о роде междинастической близости.

Женитьба и имянаречение, применяясь то порознь, то в совокупности, оказываются действенными средствами закрепления возникающих коалиционных отношений. При этом ритм русско-половецких браков, который постепенно складывался с начала столетия, все больше встраивается в некий ритм внутрдинастических отношений между самими Рюриковичами. Действительно, не только в середине, но и в начале XII в. мы

¹ См.: Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б. Русские имена половецких князей... С. 126—146.

² ПСРЛ. Т. I. Стб. 395—396.

можем наблюдать, как свадьба русского княжича с половчанкой становится своеобразным инструментом быстрого тактического реагирования — князя только что воевали с кочевниками, теперь с ними заключен мир, но мир этот сам по себе нестабилен, а преимущества, которые можно из него извлечь, ненадежны, если он не принял форму брака между представителями недавно противоборствующих родов. Таким же образом договорные отношения могут устанавливаться и в XIII в. — подобно тому, как Владимир Мономах, заключив мир с половцами, женит своего малолетнего сына Юрия на дочери Аепы Осенева, веком позже его внук Всеволод Большое Гнездо после успешного антиполовецкого похода устраивает для своего сына-подростка брак со степной княжной, дочерью Юрия Кончаковича. Однако собственно русская династическая семантика этих матримониальных актов совпадала лишь отчасти. Если Владимир Мономах действовал здесь одновременно со своим кузеном и соперником Олегом Святославичем и стремился уравновесить собственные половецкие связи с аналогичными связями потомков Святослава Ярославича, то его внуку уже приходилось учитывать весь накопившийся фонд русско-половецких отношений, когда со степняками успело породниться большинство могущественных княжеских домов, а потому, враждуя и объединяясь друг с другом, едва ли не все они находили случай привлечь на свою сторону те или иные группировки кочевников.

С другой стороны, не следует забывать, разумеется, что борьба с половцами, как и прежде, остается своеобразным знаменем единения династии, заставляющим кооперироваться различные ветви русского княжеского рода. В летописном изложении эта тенденция прослеживается особенно отчетливо. Достаточно вспомнить, например, фрагмент Новгородской первой летописи, посвященный финалу интересующего нас периода отношений с половцами — преддверию битвы на Калке и этой битве как таковой¹. В глазах летописца новая грозная опасность — нашествие незнаемого кочевого народа — в значительной степени меркнет на фоне неприятностей, доставляемых половцами, противником привычным. Гибель и несчастья половецких князей, со многими из которых русские князья успели породниться, рассматривается как заслуженная кара за их безбожие и кровопролития, совершенные ими на русской земле. Хищничество половецких союзников предстает злодеянием едва ли не более тяжким, чем вероломное убийство множества пленных князей

¹ ПСРЛ. Т. III. С. 61—63, 264—267.

новыми захватчиками, монголами. Далеко не бесспорной в глазах летописца является и самая идея объединения с половцами против этого врага, Русь прежде непосредственно не затрагивавшего.

Обращаясь к перспективе стороны половецкой, собственных письменных памятников нам не оставившей, также необходимо помнить, например, что о массовом проникновении русских княжеских антропонимов в именованную кочевой элиты говорить все-таки не приходится. Корпус такого рода именованных у половцев всегда остается весьма ограниченным, никакой тотальной русификации ономастикона не происходит — «свои» имена остаются куда более употребительными, сколь бы ни были удобны в иных ситуациях антропонимы русские.

Однако, в очередной раз обозначив высоту барьера, существующую между двумя традициями, мы не можем вновь и вновь не отмечать явную интенсификацию культурных контактов между ними в рассматриваемый период. Точнее было бы сказать, что последние десятилетия XII в. и первые десятилетия XIII позволили с особенной наглядностью проявиться тому запасу совместно выработавшихся практик, церемониалов и терминов, который накопился за долгие годы взаимодействия. Мы не всегда можем сказать, чем обусловлена эта наглядность — возросшей ли теснотой самих контактов или возросшим вниманием к ним письменных текстов. По всей видимости, одно естественным образом влекло за собой другое.

Здесь достаточно даже беглого взгляда на те церемониальные аспекты международной жизни, которые традиционно вызывают интерес у исследователей Средневековья. Весьма выразительна, к примеру, четкость пространственной локализации сторон при переговорах вновь занявшего стол русского князя с половцами. Кто, куда и в каком порядке должен выдвигаться — все это явно подчинено некоей строгой регламентации, правилам почти шахматным, любое отступление от них значимо и может вести к частным дипломатическим неудачам или срывам всего переговорного процесса — дипломатия здесь чрезвычайно оперативно переходит в военные действия. Сопоставление летописного повествования с текстом «Слова о полку Игореве» позволяет проследить, каким сложным церемониалом было обставлено пребывание у половцев пленных русских князей, насколько значима была в подобных ситуациях этикетная составляющая и сколь тесен повседневный контакт между «гостем» и принимающей стороной.

Этикетные практики подобного рода начинают, скорее всего, складываться задолго до конца XII столетия. К сожалению,

источники далеко не всегда дают нам возможность проследить процесс их формирования, но мы все же обладаем некоторыми фрагментарными данными, из которых можно извлечь, например, отдельные детали благополучного регистра пребывания половца в гостях у русского князя. Характерно, впрочем, что и здесь постоянно оставалась возможность мгновенного дезавуирования всех этих церемониально оформленных процедур и коварного умерщвления пленника или гостя.

Обмен дарами, эта важнейшая часть средневековой переговорной практики, также приобретает разнообразный и многоступенчатый характер, несущий черты взаимопроникновения двух культур, который, по-видимому, был еще неведом в эпоху Владимира Мономаха, хотя ему, как мы знаем, не единожды случалось подносить миротворческие дары своим кочевым соседям. В конце же столетия его потомки не уступают в использовании этих церемониальных практик своим давним оппонентам Ольговичам, подобно тому как и те, и другие могут оказаться своеобразными донорами русских княжеских имен для половцев.

Русско-половецкие контакты как таковые с татаро-монгольским нашествием не исчезают бесследно — здесь вообще едва ли может быть подведена какая-то строгая хронологическая черта. Однако в отношениях двух элит наблюдаются изменения более чем существенные. Впервые из летописи мы узнаем о крещении половецкого князя, явно предпринятом ради упрочения связи с русскими союзниками. С другой стороны, на глазах уходит в прошлое брак как форма междинастического взаимодействия — матримониальная практика в данном случае оказывается надежным индикатором значимости данных контактов или, говоря точнее, правомочности контактирующих сторон. Последнее — после большого перерыва — косвенное упоминание подобного союза между Рюриковичем и половчанкой присутствует в статье Галицко-Волынской летописи под 6761 г., и речь в ней идет о том, что у князя Даниила Романовича был половецкий сват по имени *Тегак*, участвовавший вместе с ним в военном походе¹. В конце 20-х гг. XIII в. молодому Даниилу Галицкому еще случалось напоминать половецкому князю Котяну об имевшемся между ними свойстве (Даниил был женат на его внучке, дочери Мстислава Мстиславича), дабы использовать это свойство в многостороннем конфликте, в который вовлечены не только Рюриковичи, но и еще

¹ ПСРЛ. Т. II. Стб. 818.

одна группа их родственников и свойственников — польские и венгерские династы¹.

Однако при всей значимости половецкого свойства в этом последнем сюжете нельзя забывать о том, что оно явилось следствием матримониального союза, заключенного за несколько десятилетий до описываемых событий. Между уже упоминавшимся сообщением о женитьбе Ярослава, сына Всеволода Большое Гнездо, на половчанке и сообщением о половецком свойстве Даниила Романовича (продолжавшемся, по-видимому, не так уж долго) пролегло почти полвека. Более же поздние случаи браков Рюриковичей с дочерьми вождей этого народа нам неизвестны. Иными словами, эпоху, открывающуюся битвой на Калке и завершающуюся к середине 50-х гг. XIII в., можно условно охарактеризовать как период стремительного угасания волны русско-половецких матримониальных договоров и постепенного ослабления русско-половецкого взаимодействия в целом. На этом временном отрезке, после гибели Юрия Кончаковича и Даниила Кобяковича, летописцы перестают упоминать какие-либо русские имена половецких вождей. В силу независимости от обеих сторон причин, отношения русских с половцами постепенно перестают быть династическими.

¹ Там же. Стб. 753.

В. И. Максимов

ГИПОТЕЗА О НУМЕРОЛОГИЧЕСКОЙ КОДИРОВКЕ ЗАГОЛОВКА «СЛОВА О ПОГИБЕЛИ РУССКОЙ ЗЕМЛИ»

Аннотация: в статье высказывается предположение о присутствии в списке «Слова о погибели Русской земли» XV в. нумерологической кодировки имени Христа и, соответственно, о религиозной направленности этого памятника древнерусской литературы.

Ключевые слова: гематрия, житие, погибель, Русская земля

Abstract: in the article there is the suggestion about numerological coding of the Christ's name presence in «The Tale of the Russian land's bane» list of XV century, and the religious direction of this literary memorial.

Keywords: gematria, the bane, life, Russian land

*Не произноси имя Господа,
Бога твоего, напрасно.
(Исход, 20: 7)*

Небольшой отрывок текста под названием «Слово о погибели Русской земли» принадлежит «к загадочным и даже головоломным произведениям»¹ древнерусской литературы. Эта загадочность памятника обусловлена недостаточностью его общего контекста из-за малости и попорченности дошедшей до нас его части. Отдельную загадку представляет трудночитаемый заголовок «Слова» в списке XV в., принадлежавшем Псковско-Печерскому монастырю².

Подробный анализ этого заголовка приведен в исследовании Ю. К. Бегунова³. Там же приведено его изображение (прорись), занимающее две строки рукописи. Анализируя заголовок, Ю. К. Бегунов полагает, что переписчик этого списка

¹ Демин А. С. Из истории древнерусского литературного творчества XI—XVII вв. // Герменевтика древнерусской литературы. Вып. 11. М.: Языки славянской культуры; Прогресс-традиция, 2004. С. 41. См. также: Демин А. С. О древнерусском литературном творчестве. М., Языки славянской культуры, 2003. С. 142.

² Государственный архив Псковской обл., ф. 449, № 60, л. 245 об.

³ Бегунов Ю. К. Памятник русской литературы XIII в. «Слово о погибели Русской земли». М.; Л.: Наука, 1965. С. 31—35.

«с трудом мог прочитать заглавие и колебался в написании: “и о смерти”, “по смерти”», и отмечает два исправления в нем: «1) в слове “ЗЕМЛИ” над Л приписано I и 2) слова “ω СМЕРти” исправлены на “ω^o СМЕРти”». Затем он объясняет возможное происхождение исправлений: «писец списка П, сделавший копию со списка, уже содержавшего “Слово” вместе с Житием Александра Невского, вначале неверно переписал заглавие как “Слово о погибели Руския земли. О смерти великого князя Ярослава”. Писец считал, что далее в произведении будет рассказываться о погибели Русской земли и о смерти великого князя Ярослава, поэтому он добавил в слове “ЗЕМЛИ” над буквой “Л” еще полумачту, обозначающую “и”. В результате получилось следующее: “Слово о погибели Руския земли и о смерти великого князя Ярослава”. Затем, закончив переписку текста произведения, писец заметил, что о смерти князя Ярослава в “Слове” ничего не говорится. Тогда, обратившись к оригиналу, писец обнаружил допущенную им ошибку и исправил начальную омегу в словах “ω СМЕРти”; причем, по-видимому, омега была исправлена на “п”, а сверху над “п” добавлено “o”¹.

В результате этого рассмотрения Ю. К. Бегунов читает заголовков как «Слово о погибели Руския земли по смерти великого князя Ярослава».

Нельзя не отметить, что приведенное объяснение подразумевает довольно сложную последовательность действий писца, к тому же не знакомого с текстом, который он взялся переписывать. Обычно исправления подразумевают улучшение, а не ухудшение записи. Что мешало писцу написать правильное «и» поверх строки, как в случае с недостающей после переделки «омеги» в «П» буквой «o» в сочетании «по смерти»? Что мешало ему выскоблить ошибочную «омегу», заменяя ее на «П»? Кроме того, приведенные Ю. К. Бегуновым варианты «греческого» написания буквы «П» в рукописях XVI в. по М. Н. Сперанскому², якобы напоминающие «омегу», очевидным образом не соответствуют начертанию этой буквы в заголовке «Слова».

Также весьма маловероятным представляется, что писец мог по ошибке написать двойной заголовок в форме «Слово о погибели Руския земли. О смерти великого князя Ярослава». Как правило, такие двойные сюжеты в древнерусских текстах во все времена объединялись посредством союза «и»: «О свадьбе

¹ Таким образом, Ю. К. Бегунов не сомневается во вторичности «I» справа от «Л» и вторичности выносного «o» после «омеги».

² *Сперанский М. Н.* «Греческое» и «лигатурное» письмо в русских рукописях XV—XVI веков. *Vyzantinoslavica*, гоґ. IV. Praha, 1932. С. 58—64.

Девгеев и о всъхыщении Стратиговне», «Глава а я (первая. — В. М.) ѿ б(о)гохулникахъ, и ѿ ц(е)рковныхъ мятежникахъ» (Уложение 1649 г.), «Сказание об убиении Даниила Суздальского и о начале Москвы». Недостаточно убедительным представляется и объяснение, что сохраненная писцом «омега» всего за счет пристроенной к ней «крышки» должна читаться как «п», поскольку не исключается возможность прочтения этого места как «от смерти» или «ото смерти», что отмечает и сам автор объяснения.

Более полное представление об оригинале дает снимок рукописи в исходном издании Х. М. Лопарева¹, который считал, что заголовок читается как «Слово о погибели руския земни. О смерти великого князя Ярослава» — по крайней мере, в таком виде он представил заголовок в распечатке древнерусского текста. Он полагал, что неясное место «читалось вероятно: “зем^и и ѿ смерти”»; сначала онъ [переписчик] написалъ “зем^или (без пониманія древней формы) ѿ смерти”, но потомъ передѣлалъ “ѿ смерти” въ “по смерти” и соединилъ отрывокъ безъ всякаго раздѣленія съ извѣстнымъ житіемъ Александра Невскаго». При этом он не сомневался в том, что последней буквой в первой половине заголовка является буква «и».

А. С. Демин, ссылаясь на этот снимок рукописи, отмечает, что «заголовок написан с буквенными исправлениями и явными искажениями и поэтому может быть прочтен по-разному: “Слово о погибели Руския земни и о смерти великого князя Ярослава” либо как “Слово о погибели Руския земны по смерти великого князя Ярослава”»².

В связи с отсутствием ясного толкования заголовка памятника сохраняется потребность в дальнейшем поиске возможных вариантов его прочтения. И в первую очередь следует рассмотреть самый естественный из них. Представим себе, что заголовок «Слова» вовсе не содержит ошибок, то есть что писец хотел или должен был написать, то он и написал: «Слово о погибели Руския земли по смерти великого князя Ярослава». Трудность же прочтения связана лишь с формой этой записи в ее «темной» части —

зем^или по^осмерти.

Приглядевшись к этой записи, можно заметить, что некоторые «неказистости» написания заголовка, обуславливающие

¹ Лопарев Х. М. Слово о погибели Руския земли: Вновь найденный памятник литературы XIII века. СПб., 1892. С. 25—27.

² Демин А. С. Поэтика древнерусской литературы (XI—XIII вв.). М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. С. 347 (Примечание 3).

трудность его прочтения — приставная полумачта к «л», означающая «I», вместе с надстрочной «о» после лигатуры «пω», — являются своеобразными «кавычками», выделяющими часть текста. При этом заключенные между ними знаки, включая лигатуру «пω», помимо собственных буквенных значений представляют число 888, соответствующее греческой записи имени Иисус (Ἰησοῦς = 8 + 10 + 200 + 70 + 400 + 200 = 888)¹:

$$И = 8, П = 80, \omega = 800.$$

Будучи организованной таким образом, эта часть текста выполняет двоякую функцию: выделенные буквы являются не только частью фразы, но и представляют собой сакральное украшение заголовка, очевидно отражающее общую содержательную направленность всего последующего текста. Причем указанные «кавычки» выполняют не только сакрально-графическую функцию. Поскольку они являются фонетическими дублетами начальной и конечной букв выделения — «и» и «ω», они фактически выполняют и текстовую функцию, указывая правильное прочтение «темного» места. Существенно также, что вследствие такого выбора эти специфические «кавычки» не вносят искажений в фонетику фразы при ее чтении вслух, заставляя чтеца лишь удлинить гласные звуки: «земли-и по-о смерти».

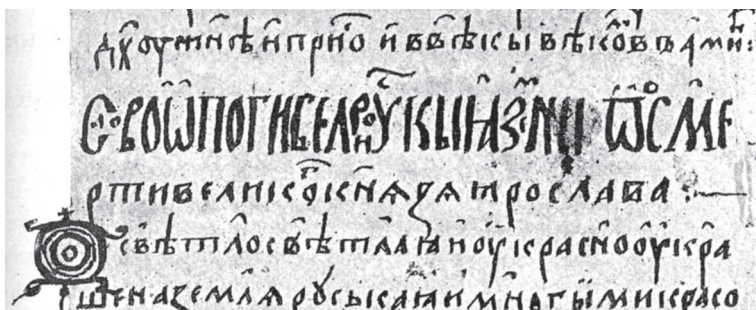


Рис. 1. Часть листа рукописи XV в. с началом «Слова»²

¹ В русской цифири это число совпадает с именем Христа только при написании Иисус, где знаки, составляющие букву-диграф *ou*, имеют самостоятельные численные значения: *o* — 70, *y* — 400.

² На не очень качественном снимке этого листа, представленном во 2-м издании «Слова о полку Игореве» в Большой серии Библиотеки поэта (Советский писатель, Л., 1967, с. 361), крест наверху буквы *O* отсутствует. В описании «черепahi» у Ю. К. Бегунова (сноска на с. 154) крестообразная голова присутствует, но зато отсутствует хвост.

По всей видимости, еще один вариант сакральной записи имени Христа в этом же списке «Слова» представлен начальной буквицей текста — «О», выполненной в виде черепахи (см. рис. 1). Панцирь черепахи включает четыре буквы «о», концентрически вписанные одна в другую, над которыми как голова «водружен» крест. Четыре буквы «о» и крест, очевидно соответствующий букве «х», в совокупности составляют число 880 ($4 \times 70 + 600$). Недостающая цифра 8, видимо, отражена в общей графике буквицы: четыре ноги, три конца крестообразной головы и хвост.

Численная символика, или гематрия, имела широкое распространение в гностических учениях, тесно связанных с богословием¹. Получила она распространение и в древнерусской литературе. Так, В. М. Кириллин считает, что «Гематрия могла попасть в поле зрения наших книжечеев с конца XII в.»². В качестве возможного источника он указывает древнейший русский список «Слова об антихристе» Ипполита Римского», в котором, в частности, давалось толкование числа 888, принадлежавшее англосаксонскому писателю-богослову Беде Достопочтенному (Bede the Venerable, 673—735 гг.):

В святейшем имени Иисуса не только этимология, но и общее число, содержащееся в буквах его, показывает тайны вечного нашего спасения. Ибо шестью буквами у греков пишется имя Ἰησοῦς , коих суть числа следующие: 10 и 8 и 200 и 70 и 400 и 200, которые вместе составляют 888, каковое число, без сомнения, выражает мысль о воскресении. Ибо осьмое число в Св. Писании соответствует славе воскресения, потому что Господь воскрес в осьмой день, то есть после седьмого субботнего. И мы сами после шести веков мира и после седьмого (века) покоя душ, который они имеют теперь в другой жизни, может быть, восстанем в осьмом периоде³.

Эта мысль о переходе в мир душ и о последующем воскресении, видимо, и нашла отражение в трудночитаемом заголовке

¹ *Щеголева Л. И.* О символике чисел в греческом тексте Евангелия от Иоанна. Герменевтика древнерусской литературы. Вып. 11. М., 2004. С. 484.

² *Кириллин В. М.* Символика чисел в литературе Древней Руси (XI—XVI века). СПб., 2000. С. 40.

³ *Невострюев К. И.* Слово св. Ипполита об антихристе в славянском переводе по списку XII в. с исследованием о Слове и о другой мнимой беседе Ипполита о том же, с прим. и прилож. М., 1868. С. 150. См. также: *Кириллин В. М.* Символика чисел в литературе Древней Руси. С. 119.

«Слова о погибели Русской земли». Была ли форма заголовка «Слова» такой изначально или это украшение возникло позднее при его переписывании, можно только гадать. Возможно, эта форма заголовка принадлежит переписчику текста, работавшему в конце XV в., на исходе седьмой тысячи лет. В частности, В. М. Кириллин отмечает, что «всплеск древнерусской литературной нумерологии, несомненно, наблюдается в XIV—XV вв. и, вероятно, связан с возрождением в литературном творчестве данной эпохи экспрессивно-эмоционального стиля»¹. Не исключено, что это явление было связано с приходившимся на конец XV в. (1492 г.) семитысячелетием сотворения мира и напряженным ожиданием конца света. Однако ясно, что для того, чтобы это сделал переписчик, он должен был иметь более полный список «Слова» и отчетливо понимать его общий контекст. В противном случае он не рискнул бы дополнительно украшать заголовки этим ребусом.

Однако нельзя исключить, что это нумерологическое включение в заголовок было придумано самим автором «Слова», судя по тексту, еще в XIII в. Странное написание в слове «земли» буквы «л», у которой заметно отставлена в сторону и «сломана» правая «нога», вместе с верхним «І» (полумачтой) допускающая прочтение буквы как «н», могла возникнуть вследствие трудности восприятия писцом написания «л¹» в исходном тексте. Возможно даже, что автор специально замаскировал «число Христа» и исходная запись была в точности скопирована переписчиком. На маскировку указывает и лигатура «пѡ», и разрыв (точка) перед ней: и то и другое мешает восприятию записи «и пѡ» как единого символа. Желание замаскировать саму формулу 888 могло быть обусловлено опасением, как бы такая игра чисел не была расценена как ересь. Как относилась русская церковь XIII—XV вв. к этой символике, неясно, однако известно, что некоторые представители церкви считали гематрию «лженаукой» еще с времен раннего христианства. Так, епископ лионский Иринея (II в.) в своем сочинении «Против ересей» отзывался о гематрии весьма резко: «Ложность их учения и несостоятельность их вымыслов доказывается еще и тем, что они ищут доказательств то в числах и слогах имен, то в буквах и слогах, а иногда в числах, выражаемых у греков буквами»². Хотя о «числе Христа» Иринея отзывался вполне лояльно: «имя

¹ Кириллин В. М. Символика чисел в литературе Древней Руси. С. 50, 283, 284.

² Сочинения св. Иринея, епископа Лионского. СПб., 1900. С. 70.

Иисус, по числу, заключающемуся в буквах, есть восемьсот восемьдесят восемь»¹.

Поэтому, на фоне отмечаемого всеми исследователями «Слова» аномально большого числа ошибок, содержащихся в обоих дошедших до нас его списках, нельзя исключить того, что переписчику XV в. символический смысл заголовка не был ясен, и он записал его так, как смог прочесть.

Дополнительным аргументом в пользу гипотезы о специальном нумерологическом украшении заголовка может служить оформление другого древнерусского текста псковского происхождения, издавна рассматриваемого вместе со «Словом о погибели», поскольку он содержит обороты и выражения, которые воспринимаются как отголоски «Слова». Это — «Житие Федора Ярославского», написанное во второй половине XV в. книжником Андреем Юрьевым. Особенный интерес представляет список жития первой четверти XVII в., находящийся в Ярославском историко-художественном музее-заповеднике (№ 506), снимок которого представлен в книге Ю. К. Бегунова².

Инициал, украшающий левое поле л. 1, в том месте, где ниже заголовка начинается текст Жития, и читаемый Ю. К. Бегуновым как «И» — «И светлая и пресветлая Руская великая земле», — представляется не слишком удачным началом фразы. При этом Ю. К. Бегунов не обращает внимания на нижнюю часть инициала, видимо считая ее просто украшением. Однако с учетом нижней части этот инициал может быть раскрыт как стилизованная запись «Ипω», то есть то же самое число Христа 888: «И» — очевидна, к основанию ее правой мачты прицеплена небольшая «п», левая «нога» которой переходит в вытянутые вдоль поля листа две закрученные в разные стороны завитушки, изображающие «ω». Следует отметить, что это число представлено теми же знаками и в том же порядке, как в заголовке списка «Слова» XV в. К сожалению, поскольку в издании Н. И. Серебрянского³ снимки рукописей отсутствуют, трудно понять, присутствует ли этот инициал в других, более ранних списках этого Жития: по изданным текстам в одной из них (ГБЛ, собр. ОИДР, № 56, нач. XVI в., л. 306 об. — 307 об.) на этом месте читается «ω», в другой (ГБЛ, собр. Иосифо-Волоколамского монастыря,

¹ Сочинения св. Иринаея, епископа Лионского. СПб., 1900. С. 68.

² Бегунов Ю. К. Памятник древнерусской литературы XIII в. «Слово о погибели Русской земли». М.; Л., Наука, 1965. С. 138.

³ Серебрянский Н. И. Древнерусские княжеские жития. Труды ОИДР. М., 1915.

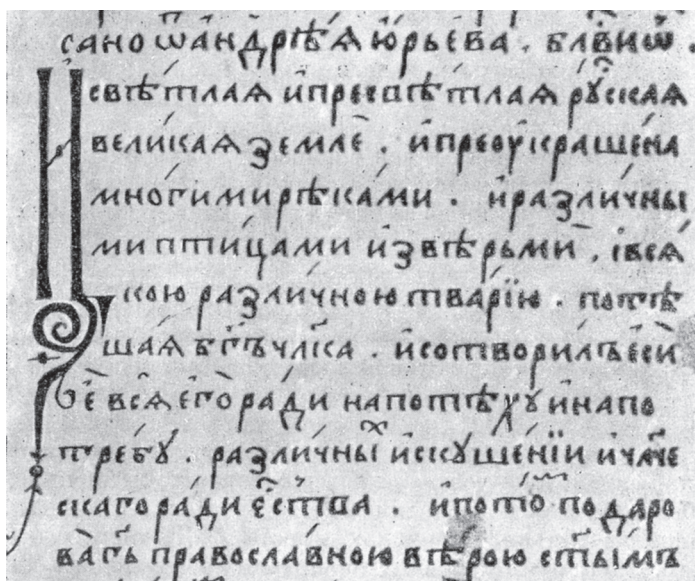


Рис. 2. Часть листа рукописи с «Житием Федора Ярославского»

№ 372, конца XVI в., л. 204—205 об.) междометие (или союз) в начале фразы отсутствует.

Таким образом, Ю. К. Бегунов совершенно верно прочел заголовок этого памятника древнерусской литературы. Однако за рамками восприятия исследователей осталась закодированная в цифровых значениях выделенных букв запись имени Христа, и это относительно небольшое текстовое упущение оказало существенное влияние на толкование всего памятника как светского произведения, каковым, наряду со «Словом о полку Игореве», его считает, например, А. А. Горский¹. Напротив, присутствие христианской символики в заголовке, в совокупности с восклицанием «о прававѣрная вѣра хрестияньская!», накладывает определенный отпечаток на общий контекст Памятника, подкрепляя мнение Н. И. Серебрянского о «не совсем светской его лирике», и требует соответствующего подхода к его толкованию, и в первую очередь к расшифровке содержащихся в нем «темных» слов *погибель* и *болезнь*.

¹ Горский А. А. Проблемы изучения «Слова о погибели Рускыя земли». ТОДРЛ. Т. 43. СПб., 1990. С. 18—38.

Г. А. Пожидаева

РУССКО-ВИЗАНТИЙСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ В БОГОСЛУЖЕБНОЙ ПЕВЧЕСКОЙ КНИЖНОСТИ XI—XIV ВВ.

Аннотация: начальное сравнительное изучение византийской, южнославянской и древнерусской певческой книжности XI—XIV вв. выявляет их несомненную общность. В современных исследованиях установлено сохранение на Руси архаичных по своей структуре типов книг, которые не сохранились на Балканах. Важным отличием русских книг были праздники русским святым, а также гимнография славянских и русских авторов, отсутствующая в греческих источниках.

Существенное отличие русской книжности от южнославянской представляет полное нотирование певческих рукописей раннего периода оригинальной нотацией, что является неоспоримым свидетельством высокой музыкальной культуры певчих, их грамотности и бережного отношения к создаваемому священному наследию.

Ключевые слова: Служебные певческие книги, Византия, Древняя Русь, южные славяне

Abstract: comparative research of Byzantine, South-Slavonic and Old-Russian vocal book-learning of XI—XIV centuries distinguishes their unity. Books of archaic origin and structure have been kept in Rus' but not in Balkans. The prominent feature of the Russian books was celebrations devoted to the Russian saints and also hymns by Slavonic and Russian authors. The hymns mentioned above were absent in Greek sources.

The most essential difference between the Russian and the South-Slavonic book-learning is the full copying of vocal codices. The vocal codices are indisputable evidence of advanced music culture and literacy of the choristers. Their careful attitude towards saint heritage should be also mentioned.

Keywords: Liturgical vocal books, Byzantine Empire, Ancient Rus», the South Slavonic tribes.

Приняв крещение от Византии (по византийскому обряду), Древняя Русь на протяжении своей средневековой истории сохраняла многие особенности культуры, изначально привнесенные на нашу почву из Византии. В начальный период это было

естественным и относилось, как известно, к различным сторонам церковной жизни. Общность принятого и в Византии, и на Руси церковного устава (Алексея Студита) обусловило общность календаря, богослужения, вертикали церковной иерархии — от митрополита до диаконства, а также богослужебной певческой книжности, жанровой системы гимнографии и певческого искусства.

Богослужебная книжность Византии, Древней Руси, Болгарии и Сербии складывалась на основе церковного устава, который определял порядок и состав служб в зависимости от церковного календаря и «статуса» (иерархии) праздников. В службе соединялись различные циклы богослужения: суточный, седмичный и два годовых — неподвижный (минейный) и подвижный (триодный). Кроме того, песнопения этих циклов вписывались в систему осмогласия, за исключением негласовых песнопений, к которым относились преимущественно песнопения суточного цикла.

Сложная литургическая система вызвала к жизни соответствующую богослужебную книжность. Для работы с певческими рукописями важно представлять себе эту систему. Кроме того, богослужебная книжность дает представление о взаимосвязи культур разных стран, о степени их влияния, помогая более полно понять культуру эпохи Средневековья в целом.

Проблема типологии служебных певческих книг как научная проблема была осознана в археографии, и конкретно она встала при составлении Сводного каталога рукописей XI—XIII вв., хранящихся в СССР, — задачи, осуществленной Археографической комиссией АН СССР (ныне РАН)¹. Указателем и ориентиром при описании в том числе и певческих рукописей стали методические рекомендации по описанию рукописей, составленные Археографической комиссией².

Работа над типологией служебных певческих книг проводилась уже на основе общих археографических установок. Из ранних работ в этой области назовем исследование С. П. Кравченко о книге Праздников, Н. С. Серегиной о Стихираре минейном,

¹ Жуковская Л. П., Тихомиров Н. Б., Шеламанова Н. Б. Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI—XIII вв. М.: Наука, 1984.

² Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М.: АН СССР, Институт истории СССР, Археографическая комиссия, 1976. Вып. 1, 2.

З. М. Гусейновой об Октоихе, Е. Л. Бурилиной о книге Обиход, М. Г. Казанцевой об Ирмологии, Н. В. Грузинцевой о Триоди, Б. А. Шиндина о Демественнике¹. Из работ последних лет назовем исследования Н. В. Заболотной о функциональности певческих книг эпохи Студийского устава, Ю. В. Артамоновой о Кондакаре, И. Е. Лозовой о Параклите (древнейший тип Октоиха), Е. В. Плетневой об Октоихе Студийской эпохи, автора этих строк о Демественнике².

В исследованиях были выявлены основные типы книг в зависимости от полноты состава — краткого, полного или пространного, — особенности структуры певческих книг, указано музыкальное своеобразие в зависимости от используемых распевов — знаменного, путевого, демественного и других, а также определен вид нота-

¹ *Кравченко С. П.* Фиты знаменного распева (на материале певческой книги «Праздники». Дис. ... канд. искусствовед. Л., 1981; *Серегина Н. С.* Основные принципы исторической типологии певческой книги «Стихиарь минейный» с точки зрения развития отечественных праздников XI—XIX вв. // Дни славянской письменности и культуры. Материалы всероссийской науч. конф. 22—23 мая 1998 г. Ч. 1 / Отв. ред. Г. В. Алексева. Владивосток: Изд-во ДГТУ, 1998. С. 96—101; *Она же.* Песнопения русским святым. СПб.: Изд-во РИИИ, 1994; *Гусейнова З. М.* Октоих нотированный (по материалам рукописей XV—XVII веков) // Дни славянской письменности и культуры. Материалы Всероссийской науч. конф. 22—23 мая 1998 г. Ч. 1 / Отв. ред. Г. В. Алексева. Владивосток: Изд-во ДГТУ, 1998. С. 128—134; *Бурилина Е. Л.* Взаимодействие слова и напева в древнерусской монодии XVI—XVII веков (На материале певческой рукописной книги «Обиход»). Автореф. дис. ... канд. искусствовед. Л., 1984; *Казанцева М. Г.* Эволюция книги Ирмологий в певческой практике Древней Руси (XII—XVII вв.) // Дни славянской письменности и культуры. Материалы Всероссийской науч. конф. 22—23 мая 1998 г. Ч. 1 / Отв. ред. Г. В. Алексева. Владивосток: Изд-во ДГТУ, 1998. С. 121—128; *Грузинцева Н. В.* Триодный стихиарь в русской певческой практике XII—XVII веков // Дни славянской письменности и культуры. Материалы Всероссийской науч. конф. 22—23 мая 1998 г. Ч. 1 / Отв. ред. Г. В. Алексева. Владивосток: Изд-во ДГТУ, 1998. С. 112—120; *Шиндин Б. А., Ефимова И. В.* Демественный распев. Монодия и многоголосие. Новосибирск: Новосибирская гос. консерватория, 1991.

² *Артамонова Ю. В.* Песнопения-модели в древнерусском певческом искусстве XI—XVIII веков. Дис. ... канд. искусствоведения. М., 1998; *Заболотная Н. В.* Церковно-певческие рукописи Древней Руси XI—XIV веков: основные типы книг в историко-функциональном аспекте. М., 2001; *Лозовая И. Е.* Древнерусский нотированный Параклит XII века: Византийские источники и типология древнерусских списков. М.: Московская консерватория, 2009; *Пожидаева Г. А.* Лексикология демественного пения. М.: Знак, 2010.

пии — знаменный, кондакарный, путевой, демественный, казанский. Работа музыковедов по типологии древнерусских и, шире, по отечественной богослужебной книжности подготовила почву для дальнейшего более глубокого изучения певческой книжности восточнохристианской традиции в целом, включая Византию, Древнюю Русь и южных славян. Сейчас мы стоим на пороге такого изучения.

Данная статья посвящена начальному, краткому обзору православной певческой книжности Средневековья на основе последних исследований и рукописного фонда, а также первичному выявлению особенностей ее типологии и отличий ее на Руси.

В последние годы филологами, русистами и славистами проводится активное изучение славянского минейного книжного корпуса раннего периода, осуществляются публикации и исследования памятников как у нас в стране, так и за рубежом¹.

¹ Приводим основные из них: *Мурьянов М. Ф.* Гимнография Киевской Руси. М.: Наука, 2003; *Он же.* Путятина минея на май (1—9 мая) / Подгот. текста и параллели М. Ф. Мурьянова // *Palaeoslavica*. Vol. VI. 1998. С. 114—208; Путятина минея на май (10—17 мая) / Подгот. текста и параллели М. Ф. Мурьянова // *Palaeoslavica*. Vol. VII. 1999. С. 136—217; Путятина минея на май (18—31 мая) / Подгот. текста и параллели М. Ф. Мурьянова // *Palaeoslavica*. Vol. VIII. 2000. С. 123—221; *Щеголева Л. И.* Путятина минея (XI век) в круге текстов и истолкования. 1—10 мая. М.: Территория, 2001; Новгородская служебная минея на май (Путятина минея). XI в.: Текст. Исследования. Указатели / Подг. В. А. Баранов, В. М. Марков. Ижевск, 2003; Ильина книга. Рукопись РГАДА, Тип. 131 / Лингвистическое издание, подгот. греч. текста, коммент., словоуказатели В. Б. Крысько. М., 2005; Ильина книга. Древнейший славянский богослужебный сборник. Факсимильное воспроизведение рукописи. Билинейно-спатическое издание источника с филолого-богословским комментарием / Подг. Е. М. Верещагин. М., 2006; *Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember nach den slavischen Handschriften der Rus» des 12. und 13. Jahrhunderts: Facsimile der Handschriften CGADA f. 381 Nr. 96 und 97 / Hrsg. von H. Rothe und E. M. Vereščagin.* Köln u. a., 1993; *Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember nach den slavi-schen Handschriften des 12. und 13. Jahrhunderts, Teil 1: 1. bis 8. Dezember, besorgt und kommentiert von D. Christians, A. G. Kraveckij, L. P. Medvedeva, H. Rothe, N. Trunte, E. M. Vereščagin,* hrsg. von H. Rothe, E. M. Vereščagin (= *Abhandlungender Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften; Bd 98. Patristica Slavica*, hrsg. von H. Rothe; Bd 2). Opladen, 1996; *Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember nach den slavi-schen Handschriften des 12. und 13. Jahrhunderts, Teil 2: 9. bis 19. Dezember, besorgt und kommentiert von D. Christians, N. Trunte,* hrsg. von H. Rothe, E. M. Vereščagin (= *Abhandlungender Nordrhein-Westfälischen*

Зарубежные публикации остаются в России малодоступными.

К сожалению, филологи публикуют, как правило, только литературный текст без нотации. Исключения составляют факсимильные издания рукописей — Кондакарей, Минеи (по рукописи РГАДА), Стихираря (по рукописи БАН). Для истории музыки, безусловно, требуется публикация нотированных источников, факсимильная и наборная, что позволит вплотную заниматься проблемами древней музыкальной письменности и ее прочтения.

Издаваемая справочная литература по кодикологии славянских певческих рукописей очень полезна для ориентации в большом массиве гимнографии раннего периода. К таким изданиям относятся инципитные каталоги М. Малыгиной и Д. Штерна¹.

Последний Инципитарий, включающий начальные текстовые строки песнопений, составлен на большом массиве восточнославянской гимнографии. В него вошло свыше 25 000 инципитов, извлеченных из служебных певческих рукописей XI — XIII вв. Каждому инципиту приведена греческая параллель в том случае,

Akademie der Wissenschaften; Bd 99. *Patristica Slavica*, hrsg. von H. Rothe; Bd 3). Opladen, 1997; Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember auf der Grundlage der Handschrift Sin. 162 des Staatlichen Historischen Museums Moskau (GIM), Teil 3: 20. bis 24. Dezember einschließlich der Sonntage vor Christi Geburt, besorgt und kommentiert von D. Christians, D. Stern, A. Wöhler, hrsg. von H. Rothe (= *Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*; Bd 105. *Patristica Slavica*, hrsg. von H. Rothe; Bd 6). Opladen; Wiesbaden, 1999; Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember, Teil 5: Facsimile der Handschrift Sin. 162 des Staatlichen Historischen Museums Moskau (GIM), mit einer paläographischen Beschreibung von E. V. Šul'ina, hrsg. von H. Rothe (= *Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*; Bd 106. *Patristica Slavica*, hrsg. von H. Rothe; Bd 7). Wiesbaden, 1999; Gottesdienstmenäum für den Monat Februar: auf der Grundlage der Handschrift Sin. 164 des Staatlichen Historischen Museums Moskau (GIM), Teil 1: 1. bis 9. Februar, besorgt und kommentiert von D. Christians et al., hrsg. von H. Rothe (= *Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*; Bd 109. *Patristica Slavica*; Bd 10), Paderborn u. a. 2003.

¹ *Малыгина М. А.* Репертуар стихир Минеиногo стихираря XII века // *Лингвистическое источниковедение и история русского языка 2010—2011 / Сб. статей.* Отв. ред. А. М. Молдован, Е. А. Мишина. М.: Древлехранилище, 2011. С. 336—404; *Inzipitarius liturgischer Hymnen in ostslavischen Handschriften des 11. bis 13. Jahrhunderts.* Besorgt von D. Stern / Hrsg. von H. Rothe (= *Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften.* Bd 118/1—3/ *Patristica Slavica*. Hrsg. von H. Rothe. Bd 16/1-3. Paderborn; München; Wien; Zürich: Ferdinand Schöningh, 2008.

если ее удалось отыскать. Около 10 % песнопений не имеют таковых в византийской гимнографии, следовательно, эта десятая часть текстов (ок. 2500) относится к славянскому творчеству. То есть Инципитарий показывает неполное соответствие состава ранних славянских книг греческим образцам, подтверждая определенную меру самостоятельности славянских книжников при заимствовании книжности греческой.

Основные типы книг были перенесены на Русь из Византии преимущественно в болгарских переводах с греческого, а также в оригинальной славянской гимнографии учеников свв. Кирилла и Мефодия — Климента Охридского и Константина и Наума Преславских¹.

Общность церковного устава и жанровой системы гимнографии обусловила достаточную близость греческой, южнославянской и русской богослужебной книжности стран византийского обряда, а именно: основные типы певческих книг являются общими для Византии и Руси. К этим книгам относятся Ирмологий, Октоих с его разновидностями (Октоих Изборный, Шестоднев служебный и Параклитик), Стихирарь минейный, Стихирарь постный и цветной (триодный), Минея служебная и праздничная, Триоди постная и цветная (в Византии — Пентикостарион), а также Кондакарь.

Византийские певческие рукописи были нотированы; с X по сер. XII в. это была ранневизантийская (палеовизантийская)

¹ *Кривко Р. Н.* Древнерусская версия кондака вмч. Димитрию Солунскому и ее южнославянские параллели // Лингвистическое источниковедение и история русского языка 2010—2011. Сб. ст. [под ред. А. М. Молдована, Е. А. Мишиной]. М.: Древлехранилище, 2011. С. 290—335; *Турилов А. А.* После Климента и Наума: (Славянская письменность на территории Охридской архиепископии в X — первой половине XIII в.) // *Турилов А. А.* Межславянские культурные связи эпохи Средневековья и источниковедение истории и культуры славян: Этюды и характеристики. М., 2012. С. 126—165; *Крашенинникова О. А.* Древнеславянский Октоих...; *Момина М. А.* Проблема правки славянских богослужебных гимнографических книг на Руси в XI в. // ТОДРЛ. Т. 45. СПб., 1992. С. 200—219; *Йовчева М.* Гимнографическое наследие кирилло-мефодиевских учеников в русской книжности // Древняя Русь (Вопросы медиевистики). 2002. № 8/2. С. 199—112; Ильина книга. Рукопись РГАДА, Тип. 131. Лингвистическое издание, подгот. греч. текста, коммент., словоуказатели В. Б. Крысько. М., 2005; Ильина книга. Древнейший славянский богослужебный сборник. Факсимильное воспроизведение рукописи. Билинейно-спатическое издание источника с филолого-богословским комментарием / Подг. Е. М. Верещагин. М., 2006.

нотация в двух ее разновидностях — куаленской и шартрской, а с середины XII по конец XIV в. — средневизантийская (медиевизантийская). В ранней византийской книжности — X—XIII вв. — были нотированы Ирмологий, Стихирарь, Азматикон, Псалтикон и Кондакарь, позднее, в XIV в., — Аколупии и Пападики. Большая часть силлабического круга пения не нотировалась, а бытовала в устной традиции. «Почти весь корпус песнопений византийского соборного богослужения (песенного последования) был записан уже после периода его расцвета»¹.

В русских певческих книгах эпохи Студийского устава господствующей нотацией была знаменная, за исключением Кондакаря, нотация которого — кондакарная; Октоих в ту эпоху не был нотирован. В рукописном наследии русской книжности сохранилось достаточно много нотированных списков служебных певческих книг; кроме Октоиха, все были нотированы.

Византийская богослужебная книжность формировалась на основе литургической поэзии и литургической практики на протяжении столетий. Древнейшей служебной певческой книгой считается **Лекционарий**, из которого выросла более поздняя книга **Тропологий**, объединившая песнопения минейного, триодного и седмичного циклов. В Палестине до IX в. он был главной книгой гимнографии². Списки этой книги были обнаружены сравнительно недавно — в 1975 г., во время ремонтных работ в Синайском монастыре св. Екатерины.

Книга Тропологий на протяжении XX в. была известна отчасти по древнегрузинскому памятнику X в. Иадгари (на грузинском языке)³. На основе гимнографии Иадгари, отражающей раннепалестинскую гимнографию, исследователи реконструируют два этапа: древний, «превизантийский», V — первой половины VII в., гимнография, которая осталась для нас анонимной, и новый, собственно византийский — второй половины VII —

¹ *Арванитис И.* Византийская нотация / Византийская империя // Православная энциклопедия. Т. VIII. М., 2004. С. 361.

² *Никифорова А. Ю.* «Сокрытое сокровище». Значение находок 1975 года в монастыре вмц. Екатерины на Синае для истории служебной Миней // Актуальные проблемы изучения древнерусского церковно-певческого искусства: наука и практика (к 120-летию кончины Д. В. Разумовского): Материалы междунар. науч. конф. 12—16 мая 2009 года: сб. ст. / Сост., отв. ред. И. Е. Лозовая. М., 2011. (Гимнология; вып. 6). С. 8.

³ *Метревели Е.* Две древние редакции грузинского Ирмология. Тбилиси, 1971 (на грузинском языке); Древнейший Иадгари / Изд. Е. Н. Метревели, Ц. А. Чанкиева, Л. М. Хевсуриани. Тбилиси, 1980.

IX в., связанный с именем Иоанна Дамаскина, поэтов его круга и появлением жанров стихир и канона¹.

Впоследствии, по мере разрастания корпуса гимнографии, Тропологий разделился на несколько частей и стал источником для Минеи, Триоди и Октоиха².

Состав синайского Тропология и ранних славянских рукописей аналогичного содержания сопоставляется в статье Р. Н. Кривко³. Результаты исследования не подтвердили гипотезу о существовании славянского Тропология. Ученым сделан вывод о том, что палестинские влияния на Руси были опосредованными через константинопольскую традицию⁴.

Большая часть певческих книг Студийской эпохи на Руси не была нотирована, что отражало устный характер богослужебной певческой практики. **Минеи** были едва ли не самыми распространенными певческими книгами, однако нотированные Минеи встречаются достаточно редко. Так, из сохранившихся 70 минейных кодексов XI—XIV вв. полностью нотирована значительно меньшая их часть: это комплект из 10 новгородских Софийских миней XII в. (ГИМ, Синодальное собр., № 159—168). То есть нотированных миней только седьмая часть из всех сохранившихся рукописей.

Минея представляла собой сборник, отражающий порядок чинопоследования и в соответствии с ним — песнопения в порядке их исполнения на службе. При таком принципе организации в книгу вошли песнопения разных жанров: это седальны, стихиры, тропари, светильны, кондаки, икосы и каноны⁵.

Минея построена по календарному принципу и отражает неподвижные праздники церковного года, то есть праздники,

¹ Крашенинникова О. А. Древнеславянский Октоих св. Климента, архиепископа Охридского; по древнерусским и южнославянским спискам XIII—XV веков / РАН; Ин-т мировой литературы им. А. М. Горького; Об-во исследователей Древней Руси. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 204.

² Husman H. Hymnus und Troparion. Studien und Geschichte der musikalischen Gattungen von Horologion und Tropologion // Jahrbuch des Staatlichen Instituts für Musikforschung Preussischer Kulturbesitz / Hrsg. von Dagmar Droysen. Berlin, 1971. S. 31.

³ Кривко Р. Н. Синайско-славянские гимнографические параллели // Вестник ПСТГУ. Сер. 3: Филология. Выпуск № 11. 2008. С. 56—102.

⁴ Там же. С. 57.

⁵ Заболотная Н. В. Церковно-певческие рукописи Древней Руси XI—XIV веков: основные типы книг в историко-функциональном аспекте. М., 2001. С. 48.

связанные с солнечным календарем от 1 сентября до 31 августа. Состав минейного календаря более устойчив, нежели состав песнопений на каждый день праздника¹.

Отметим, что этот тип книги существовал в двух разновидностях: минеи на каждый месяц года и краткая подборка избранных песнопений на годовые неподвижные праздники — минея праздничная. Типологии этой книги пока представляют собой перспективную проблему изучения.

Стихирарь, как и *Минея*, является книгой минейного цикла. В отличие от *Минеи*, *Стихирарь* — моножанровая книга, содержащая только стихиры на праздники церковного года.

Стихирарь всегда являлся нотированной книгой, нотация его в русских источниках XII—XIV вв. — знаменная (рис. 1). Иногда встречаются кондакарные вкрапления в песнопениях первым русским святым — *Борису* и *Глебу* и *Феодосию Печерскому*².

Стихирарь как служебная певческая книга по греческим источникам был издан в ММВ³. Сравнительно недавно в этой же серии был опубликован русский *Стихирарь* XII в. из собраний БАН, публикация Н. Шидловского⁴.

Сравнительное кодикологическое изучение *Стихираря* по греческим и русским источникам стало проводиться в последние годы. Уже сейчас очевидно, что при безусловной опоре на греческие списки древнерусские *Стихирари* все же неточно повторяют греческие по составу песнопений, и тому имелись свои причины. «Гимнографический корпус Киевской Руси, строясь по образцу корпуса византийского, не являлся его простым воспроизведением на другом языке, на славянском, и, в частности, на древнерусской почве шел придирчивый отбор материала для переводов с греческого. Это считалось делом государственной и церковной политики»⁵.

Важнейшее значение обретали новые службы, вводимые на Руси. К ним относилась, например, служба *Покрова Пресв. Бо-*

¹ *Заболотная Н. В.* Указ. соч. С. 49, 50.

² *Жуковская Л. П., Тихомиров Н. Б., Шеламанова Н. Б.* Сводный каталог славяно-русских рукописных книг. С. 384, 385.

³ *Sticherarium* // ММВ, Serie principale. Vol. 1 / Ed. С. Нøeg, Н. J. W. Tillyard, E. Wellesz. Copenhagen, 1935; *Sticherarium antiquum Vindobonense* // ММВ, Serie principale. Vol. 10. Gerda Wolfram (ed.). Copenhagen, 1987.

⁴ *Sticherarium Palaeoslavicum Petropolitanum (Codex Petropolitanus BAN 34.7.6. / reproduction integrale)* // ММВ, Serie principale. Vol. 12. Nicolas Schidlovsky (ed.). Copenhagen, 2000.

⁵ *Мурьянов М. Ф.* Гимнография Киевской Руси. М.: Наука, 2003. С. 51.

городицы, введенная Андреем Боголюбским в XII в.¹ С введением этого праздника связано строительство одного из гениальных памятников храмового зодчества Древней Руси — храма Покрова на Нерли (1166). «Покровский праздник 1 октября являлся единственным праздником русского происхождения, включенным в греческие служебные минеи»².

Современные исследования состава древнерусских Стихирей XII в. также показывают их отличия от греческих. В это время формируется состав служебной книги, при этом всего лишь около 30 % текстов постоянно повторяются во всех сохранившихся списках, а греческие аналоги найдены далеко не ко всем текстам песнопений³. То есть, в отличие от сложившегося состава греческого Стихиаря, русская книга находится в процессе формирования, что отражено в вариативности ее состава в различных списках.

Отечественная гимнография раннего периода не только включает праздники русского происхождения, как Покров, и праздники, имеющие особое политическое значение для Руси, как праздник св. Георгия, небесного покровителя Ярослава Мудрого, который принял в крещении имя св. Георгия⁴. Достаточно рано в отечественной гимнографии появляются песнопения, посвященные канонизированным русским святым: Борису и Глебу, Феодосию Печерскому, Евфросинии Полоцкой, кн. Ольге и кн. Владимиру, Леонтию Ростовскому⁵. На материале Стихиаря минейного XII в. это демонстрирует Инципитарий М. Малыгиной⁶.

Триодь постная и цветная включает песнопения Великого поста и Пятидесятницы, объединяя службы вокруг главного

¹ Святая Русь. Энциклопедический словарь русской цивилизации / Сост. О. А. Платонов. М.: Православное изд-во «Энциклопедия русской цивилизации», 2000. С. 667.

² *Мурьянов М. Ф.* Гимнография Киевской Руси. С. 79.

³ *Малыгина М. А.* Репертуар стихир Минейного стихиаря XII века // Лингвистическое источниковедение и история русского языка 2010—2011. Сб. статей / Отв. ред. А. М. Молдован, Е. А. Мишина. М.: Древлехранилище, 2011. С. 341.

⁴ *Жуковская Л. П.* Двести списков XIV—XVII вв. небольшой статьи как лингвистический и исторический источник (Статья Пролога о построении церкви во имя Георгия Ярославом Мудрым) // Исторические традиции духовной культуры народов СССР и современность. Киев. 1987; *Серегина Н. С.* Песнопения русским святым. С. 107.

⁵ *Абрамович Д. И.* Жития св. Бориса и Глеба и службы им. Пг., 1916; *Серегина Н. С.* Песнопения русским святым. С. 55—147.

⁶ *Малыгина М. А.* Репертуар стихир Минейного стихиаря.

церковного праздника — Пасхи, чем определяется важная роль этой книги. Подобно Минее, она является полижанровой книгой и излагает песнопения в порядке их исполнения на богослужении.

В сравнительном изучении Триоди постной и цветной пока сделаны начальные шаги. В серии ММВ издана Ватопедская Триодь 1488 г.¹ По русской Триоди раннего периода вышло исследование М. А. Моминой и Н. Трунте², однако, изданное в Германии, оно остается малодоступным в России.

Начальное сопоставление состава и структуры греческих и русских Триодей XII—XIII вв. по рукописным источникам проведено С. Тутолминой³. Это позволило выявить совпадение структуры и большей части круга пения. Тем не менее часть репертуара имеет отличия в составе песнопений — это так называемые апокрифы (около 130 образцов) и часть пасхальных стихир.

В результате исследования установлено, что к некоторым славянским текстам не найдены греческие оригиналы, равно как есть и греческие тексты, не переведенные на славянский язык. С. Тутолмина указывает на «апокрифы» в изданной Ватопедской Триоди, которых насчитывается 131, — это песнопения, которые вышли из употребления в более позднее время. Аналогично и в древнерусских Триодах было найдено примерно столько же песнопений, которые позднее вышли из употребления. Так, среди песнопений древних Триодей есть 11 пасхальных стихир, из которых только три имеют греческие оригиналы. Остальные восемь либо взяты из несохранившихся греческих рукописей, либо принадлежат творчеству славянских или русских авторов. Следовательно, в XII—XIII вв. русская и греческая литургическая практика имели некоторые отличия в триодном цикле богослужения.

Октоих является важнейшей книгой богослужения, поскольку включает песнопения на каждый день недели (песнопения седмичного цикла). В Византии Октоих сложился как двухчаст-

¹ *Triodion Athoum / Eds Enrica Follieri et Oliver Strunk // MMB. Serie A. Vol. 9. Copenhagen 1975 (Codex Vatopedi 1488).*

² *Triodion und Pentekostarion nach slavischen Handschriften des 11. — 14. Jahrhunderts. I, II. Hrsg. von M. A. Momina, N. Trunte (= Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften / Bd 110. Patristica slavica / Hrsg. von H. Rothe. Bd 11). Paderborn; München; Wien; Zürich, 2004.*

³ *Тутолмина С. Н. Русско-греческие параллели в певческих Триодах // Греко-русские певческие параллели. К 100-летию афонской экспедиции С. В. Смоленского / Сост. и науч. ред. А. Н. Кручинина, Н. В. Рамазанова. М., СПб., 2008. С. 77—86.*

ная книга, содержащая в одной части стихиры и кафизмы 8 гласов («стихерокафизматарион»), в другой — каноны на 8 гласов на дни недели¹.

Славянский Октоих св. Климента Охридского по спискам XIII—XV вв. достаточно подробно исследован О. А. Крашенинниковой, опубликовавшей произведения ранней славянской гимнографии конца IX в. из Октоиха. В исследовании уделено внимание и типологии этой книги: Изборного Октоиха, Параклитика и Шестоднева, а также выявлены жанровые и тематические расхождения древнерусских, южнославянских и греческих списков.

Несомненный интерес представляют выводы исследовательницы о том, что «славянский Октоих в основных своих типах (Изборный Октоих и Параклитик) отразил архаический этап в становлении византийского осмогласника, когда песнопения восьми гласов только выделились из состава Тропология и оформились в виде нескольких сборников жанрового типа»². При этом состав раннеславянского Октоиха и Параклитика отражал и более раннюю литургическую практику монастырей Палестины, Антиохии, Малой Азии и Кипра, которая предшествовала эпохе Студийского устава³.

Основное отличие раннеславянского Изборного Октоиха от греческого заключается в молебных стихирах, которые крайне редко встречаются в византийской литургической традиции IX—XI вв. Эти стихиры исполнялись по дням недели от воскресенья до субботы, соответственно ангелам, Предтече, Богородице, апостолу Петру, Богородице, пророкам и Троице. В исследовании определена славянская часть византийского Октоиха и установлен ее автор — ученик свв. Кирилла и Мефодия, св. Климент, архиепископ Охридский, который является автором октайных канонов Божией Матери, св. Иоанну Предтече и апостолам Петру и Павлу, а также стихир св. Троице и апостолу Петру.

О. А. Крашенинникова установила неоспоримые связи славянского Октоиха XI—XIV вв. с его болгарским архаичным прообразом, перенесенным на Русь в конце X — начале XI в., то есть сразу после крещения Руси князем Владимиром (988).

Не позднее конца X — начала XI в. одна из редакций основного комплекса книг, связанных с Осмогласием, —

¹ Крашенинникова О. А. Древнеславянский Октоих. С. 343.

² Там же. С. 368.

³ Там же. С. 368—370.

Изборного Октоиха, Параклитика и Шестоднева с праздниками — была перенесена из Болгарии в Древнюю Русь. Если бы Октоих был заимствован из Болгарии в XI в., на Русь пришли бы совершенно иные, более поздние его типы — это были бы полные Октоихи литургического типа... Бытование на Руси сборников архаического строения с обширным славянским репертуаром свидетельствует о том, что эти виды книг были перенесены на Русь в очень ранний период — по-видимому, вскоре после ее Крещения кн. Владимиром и не позднее 1037 г., — в период, когда независимая в то время автокефальная Охридская церковь, возглавляемая болгарским патриархом, оказывала прямое покровительство, если не управление русской церковью¹. Полученные в этот начальный период христианского просвещения Руси болгарские богослужебные книги, созданные просветителями как славянский аналог греческим богослужебным книгам, подверглись в дальнейшем некоторой русификации, но многие из заимствованных литургических сборников длительное время, вплоть до начала XV в., сохраняли свою первоначальную структуру и высокий процент оригинальных песнопений².

Все Октоихи на Руси до конца XV в. были фактически не нотированы, то есть в них применялась простейшая, так называемая фитная нотация, которая фиксировала лишь моменты вступления фитных напевов, используя для этого знак фиты (греческая буква «тэта» — θ) в окружении знаков раннезнаменной нотации (фита «с конвоем»).

Исключение в этой группе источников представляет единственный полностью нотированный **Параклит** второй половины XII в. — РГАДА, Тип. 80. Эта книга представляет собой сборник канонов на дни недели, при этом все каноны нотированы раннезнаменной нотацией. Уникальность источника справедливо вызвала особое внимание к нему. И. Е. Лозовой проведено подробное его изучение, исследовано соотношение дренерусского Параклита с византийским и установлена их взаимосвязь. Параклит как тип богослужебной певческой книги складывался

¹ *Приселков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X—XII вв. СПб., 2003. С. 27—33; *Карташев А. В.* Очерки по истории русской церкви: В 2 т. М., 2009. Т. I. С. 160, 161.

² *Крашенинникова О. А.* Древнеславянский Октоих... С. 381, 382.

в раннюю эпоху, когда богослужение еще не устоялось как каноническое, поэтому состав книги варьируется почти во всех сохранившихся списках, затрудняя определение ее типологии. По количественному составу канонов И. Е. Лозовая предлагает выделить три типа книги: одноканонный, двухканонный и смешанный (комбинированный). Другой принцип разделения на типы — содержательный, зависящий от выбора в том или ином списке памяти дня и конкретного текста канона на этот день. В результате многоуровневой классификации выделено 9 типов древнерусского Параклита¹. Уже само это количество показывает, что книга относится к периоду формирования литургических порядков богослужения.

Музыкальные традиции Октоиха раннего периода, несколько столетий бытовавшие в устной практике, с большой долей вероятности должны были сохраниться в период более поздний. Можно предположить, что нотированные напевы Октоиха несут хотя бы следы древней певческой традиции.

В отношении **Ирмология**, как книги определенной структуры, также можно указать на имеющиеся отличия греческих и славянских (древнерусских) книг. Общая осмогласная природа в организации материала, тем не менее, давала расхождения в расположении песнопений внутри гласа. В Византии сложилось два типа Ирмология, отмеченные Э. Кошмидером²: в первом ирмосы записаны по канонам и все каноны в полном изложении следуют друг за другом, а во втором типе выдержана последовательность песней канона. То есть для каждого гласа сначала записаны ирмосы 1-й песни каждого из канонов, затем ирмосы 2-й песни каждого из канонов и т. д.

В Византии получил распространение первый тип, который исследователи связывают с константинопольской и афонской традициями. Древнерусский Ирмологий ведет свое происхождение от византийского Ирмология второго типа, то есть в русской книге ирмосы записаны для каждого гласа по песням каждого канона. Эта традиция, вероятно, восходит к палестинской и сирийской традициям³. То есть здесь также проявляется более архаичная основа книжности Древней Руси в сравнении с Византией.

¹ Лозовая И. Е. Древнерусский нотированный Параклит XII века. С. 64—73.

² Koschmieder E. Die ältesten Novgoroder Hirmologien-Fragmente. München, 1952. S. 105.

³ Velimirovič M. Byzantines elements in early slavic chant: The Hirmologion // MMB. Subsidia IV. Copenhagen, 1960. P. 46.

Показательно исследование раннего по формированию грузинского Ирмолога, сложившегося к IX в. В нем зафиксированы переводы греческих песнопений, звучавшие в иерусалимском богослужении VII—VIII вв. Тексты грузинского Ирмология восходят к ранней греческой книге — Тропологию. Структура книги также отображает архаичные формы христианской богослужебной книжности¹. При этом грузинский Ирмологий с X в. также выдерживает порядок ирмосов по песням канона². Возможно, этот тип грузинского Ирмология отображает не сохранившийся греческий, который и был скопирован на Руси? Этот вопрос пока остается риторическим. Мы видим, что на периферии распространения христианской книжности получают хождение ее более архаичные формы.

Следует отметить также, что не все певческие книги, распространенные в Византии, были перенесены на Русь. Например, на Руси не было книг Азматикон и Псалтикон, специально предназначенных для кафедрального богослужения (по Типику Великой церкви). Они содержали, соответственно, песнопения хоровой и сольной традиции, восходящей к VIII—IX вв.³

Азматикон — книга хорового пения, она содержит песнопения вечерни и утрени — ипакои годового неподвижного и подвижного циклов, прокимны вечерние (седмичные и светлой седмицы), а также песнопения литургии — «Трисвятое» и причастны (седмичные, минейные и триодные)⁴. Рукописные образцы этих книг находятся в зарубежных хранилищах (Охрид, Патмос, Синай, Афон, Кастория, Париж и др.)⁵.

Псалтикон — книга для певца-солиста, содержащая избранные песнопения вечерни и утрени, — кондаки и ипакои, про-

¹ *Метревели Е.* Две древние редакции...; *Никифорова А. Ю.* «Сокрытое сокровище»; *Кривко Р. Н.* Синайско-славянские гимнографические параллели.

² *Метревели Е.* Две древние редакции.

³ *Лозовая И. Е.* Азматик // *Православная энциклопедия.* Т. III. М., 2001. С. 612.

⁴ *Strunk O.* Essays on Music in the Byzantine World. New York, 1977. P. 46; *Adsuara Clara.* Textual and musical analysis of the deuterokalophonic stichera for september. I—III. Madrid, 1998. P. 404, 410.

⁵ Patmos 221; Ochrid 59; Sinai 1314; Kastoria 8 и др. Рукописные Псалтиконы и Азматиконы см.: *Adsuara Clara.* Textual and musical analysis, P. 88-91; *Thodberg C.* Der Byzantinische Alleluiaionzyklus. MMB, Subsidia VIII, Copenhagen, 1966. S. 20—27; *Myers Gr.* A Historical, Liturgical and Musical Exploration of Kondakarnoe Penie: The Deciphering of a Medieval Slavic Enigma. Sofia, 2009. P. 55—61.

кимны (вечерни и светлой седмицы), аллелуарий на 8 гласов. Сольное исполнение было малораспространенным в средневековой Руси. Т. Ф. Владышевская считает сольной традицией пение кондакарное¹, в нем, вероятно, и нашло своеобразное отражение псалтическое пение Византии.

Позднее, в первой половине XIV в., возникла книга **Аколуфии**, объединившая песнопения Азматикона и Псалтикона; впоследствии она стала называться **Пападики**². Пример такого сборника — кодекс Athen 2458, написанный Иоанном Кукузелем в 1336 г.³ «Аколуфии, составленные маистром кир Иоанном Кукузелем, от начала великой вечерни до окончания Божественной литургии»⁴.

В петербургских собраниях греческих рукописей сохранились списки книги Пападики XII—XVIII вв.⁵ Большая часть — это фрагменты греческих рукописей, но есть и полные книги — № 41 и 89, представляющие Пападики XV в.

В русской книжности эпохи Студийского устава таких книг отдельно не существовало, а позднее, уже в Московской Руси, такой книгой стал **Обиход**. Основу этого многожанрового сборника составили песнопения суточного цикла. Неизменяемые песнопения суточного круга, судя по тому, что они достаточно долго не записывались, в эпоху Студийского устава существовали, вероятно, в устной практике. Частично они вошли в нотированный Кондакарь.

Кондакарь получил свое название по основному жанру кондака, который преобладает в книге и восходит по своему происхождению к ранней палестинской гимнографии VI—VII вв., связанной с именем св. Романа Сладкопевца. Смешанный состав русского Кондакаря восходит к ранней книжности Византии и

¹ *Владышевская Т. Ф.* Типографский Устав и музыкальная культура Древней Руси XI—XII веков // Типографский Устав: Устав с кондакарем конца XI — начала XII века / Под ред. Б. А. Успенского. Т. 3. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 119, 120.

² *Статис Г.* Аколуфии // Православная энциклопедия. Т. I. М., 2000. С. 403.

³ Описание кодекса см.: *Statis Gr.* «Н ἀσματικῆ διαφοροποίηση ὅπως καταγράφεται στὸν Κώδικα ΕΒΕ 2458 τοῦ ἔτους 1336 // Χριστιανικὴ θεσσαλονικῆ: Παλαιολόγειος «Εποχὴ. Salonica: Κέντρο ἱστορίας θεσσαλονίκης του Δήμου θεσσαλονίκης, 1989. Ρ. 165—241.

⁴ *Статис Г.* Аколуфии // Православная энциклопедия. Т. I. М., 2000. С. 403.

⁵ *Герцман Е. В.* Греческие музыкальные рукописи Петербурга. Каталог. Т. I—II. Российская национальная библиотека. СПб.: Глаголь, 1996, 1999. № 29, 37—39, 41, 52, 57, 68, 69, 84, 89.

представляет собой сборник избранных песнопений, преимущественно кондаков, которые входят во все циклы богослужения: суточный, седмичный и два годовых — неподвижный (минейный) и подвижный (триодный).

Кондак исполнялся на утрене в субботу. Сама служба с пением пространных кондаков восходит к так называемому песенному последованию, которое совершалось в византийских кафедральных соборах¹. В кафедральных соборах служили по особому уставу — Типику Великой (т. е. соборной) церкви.

Греческая книга Кондакарь известна с XI в.² В серии ММВ К. Хёгом издан византийский кондакарь 1289 г., написанный в итальянском монастыре Гроттаферрата³.

Исследование русских кондакарей активно началось во второй половине XX в. Научное описание Благовещенского кондакаря, задолго до его зарубежной публикации, впервые было составлено М. В. Бражниковым⁴.

Факсимильно опубликовано четыре источника — Типографский, Благовещенский, Троицкий и Успенский кондакари⁵, что заметно продвинуло изучение кондакарной традиции. Все эти кондакари нотированы кондакарной нотацией, восходящей к греческой шартрской, но далеко не тождественной ей⁶ (рис. 2).

¹ *Grosdidier de Maton J.* Liturgie et Hymnographie: Kontakion et Canon // *Dumbarton Oaks Papers*, 34—35. 1980—1981. P. 36.

² *Grosdidier de Maton J.* Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance. Paris, 1977. P. 69 (цит. по изд.: *Владышевская Т. Ф.* Типографский Устав и музыкальная культура Древней Руси XI—XII веков // *Типографский Устав: Устав с кондакарем конца XI — начала XII века* / Под ред. Б. А. Успенского. Т. 3. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 113, 114).

³ *Contacarium Ashburnhamense* // ММВ. Serie principale IV. Ed. С. Нøег. Copenhagen: Munksgaard, 1956.

⁴ Благовещенский кондакарь. Фототипическое воспроизведение рукописи. Л.: ГПБ, 1955. Предисловие М. В. Бражникова: Научное описание, список песнопений (оглавление).

⁵ *Contacarium palaeoslavicum Mosquense* // ММВ. Serie principale VI / Ed. A. Bugge. Copenhagen: Munksgaard, 1960; *Der altrussische Kondakar*. Auf der Grundlage des *Blagověščenskij Nižegorodskij Kondakar?* // *Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slaven* / Hrsg. von A. Dostal, H. Rothe und Mitarbeit von E. Trapp. Giessen, 1976—2004; *The Lavrsky Troitsky Kondakar* / Ed. by G. Myers (= *Monumenta Slavico-Byzantina et Mediaevalia Europensia*) Т. 4. Sofia, 1994; *Типографский Устав: Устав с кондакарем конца XI — начала XII века* / Под ред. Б. А. Успенского. Т. I—III. М.: Языки славянских культур, 2006.

⁶ *Пожидаева Г. А.* Традиция древнерусской монодии в песнопениях «Типографского устава» // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. 2005.

Публикации кондакарей сопровождаются исследованиями: археографическим описанием источника, выявленных утрат кодекса, его состава и структуры, параллелей с греческими источниками, начальным изучением нотации и пр.

В вышедшей сравнительно недавно монографии Г. Майерса о кондакарном пении оно рассматривается в контексте древнерусской церковно-певческой культуры, анализируется жанровый состав кондакарей в связи со Студийским уставом¹.

Книга Г. Майерса, к сожалению, не учитывает классических археографических и филологических публикаций, вышедших в России в конце XX — начале XXI в. К ним относятся Сводный каталог славяно-русских рукописей и издание Типографского устава с кондакарем². Кроме того, основываясь в расшифровке кондакарных песнопений на методологии К. Флороса, автор не учитывает новые подходы в расшифровке кондакарной нотации³. Следствием становятся погрешности в датировке русских рукописей и определении их регионального происхождения, а также спорный метод расшифровки и, как результат, неубедительное прочтение кондакарной традиции.

Приводя много конкретного материала по разделам и жанрам кондакарных кодексов⁴, автор, тем не менее, не делает обобщений по типологии книги.

№ 4. С. 80—102; 2006. № 1. С. 91—104; *Она же*. Певческие традиции Древней Руси. Очерки теории и стиля. М.: Знак, 2007; *Она же*. Кондакарная нотация как основа музыкальной письменности древнерусского пространного пения и проблема ее прочтения // Устная и письменная трансмиссия церковно-певческой традиции. Восток — Русь — Запад: сб. ст. / Сост. Н. Г. Денисов, И. Е. Лозовая. М., 2008. С. 48—69 (Гимнология; вып. 5); *Она же*. О типологическом различии византийской и древнерусской музыкальной письменности // Вестник славянских культур. 2013. № 4. С. 70—78.

¹ *Myers Gr. A Historical, Liturgical and Musical Exploration of Kondakarnoe Penie: The Deciphering of a Medieval Slavic Enigma* (Историческое, богослужебное и музыкальное исследование кондакарного пения. Расшифровка средневековой славянской загадки). Sofia, 2009.

² *Жуковская Л. П., Тихомиров Н. Б., Шеламанова Н. Б.* Сводный каталог славяно-русских рукописных книг; Типографский Устав: Устав с кондакарем конца XI — начала XII века.

³ *Пожидаетова Г. А.* Традиция древнерусской монодии в песнопениях «Типографского устава»; *Она же*. Певческие традиции Древней Руси; *Она же*. Кондакарная нотация как основа музыкальной письменности древнерусского пространного пения и проблема ее прочтения.

⁴ В книге Г. Майерса приведена таблица жанрового состава пяти русских кондакарных кодексов по частям и разделам (с. 50, 51).

В связи с последним мы рассмотрим структуру Кондакаря немного подробнее.

Книга разбита на разделы в соответствии с циклами богослужения: минейный, триодный, седмичный, связанный с осмогласием Октоиха, и суточный, менее всего представленный в Кондакарях и сохранившийся не во всех списках. Разделы минейный, триодный и октайный являются обязательными, они есть во всех списках Кондакарей. Состав их более стабилен для минейного и триодного циклов, в октайном цикле более вариативен.

Из минейного цикла в книгу включены кондаки и икосы с сентября по август: двенадцатых праздников — от Рождества Богородицы до Успения — и памяти избранных святых, в том числе русских — Феодосия Печерского и Бориса и Глеба, песнопения которым относятся к ранней отечественной гимнографии (рис. 4)¹.

Смешанный состав минейного раздела Кондакаря — господские и богородичные праздники и памяти избранным святым — подобен составу праздничной Минеи. Этот раздел наиболее объемный в книге, расположение кондаков в нем — по календарному принципу, в порядке церковного календаря.

Триодный цикл, постный и цветной, охватывает кондаки с недель подготовки Великого поста до недели всех святых.

Третий раздел Кондакаря связан с седмичным циклом и осмогласием Октоиха. Он содержит осмогласные циклы разного рода: это подборки одножанровых песнопений, изложенных на 8 гласов: ипакои и кондаки воскресные, причастны воскресные и седмичные, а кроме того, осмогласные циклы на один текст — «Всякое дыхание», полиелей, аллилуарий.

Заметим, что за редким исключением кондакарный круг пения охватывает жанры утрени: кондаки, ипакои, «Всякое дыхание», полиелей, аллилуарий. При этом кондаки и ипакои являются песнопениями изменяемыми и относятся к минейному, триодному и седмичному циклам, а «Всякое дыхание», полиелей, аллилуарий — песнопения неизменяемые, суточного цикла. Такая избирательность жанров, предназначенных для утрени, показывает, что это чинопоследование звучало очень торжественно благодаря использованию кондакарного распева.

Поздние кондакари содержат большие циклы причастных стихов, предназначенных для литургии и звучащих в самом конце этой службы, торжественным и, вероятно, сольным распевом выделяя этот жанр как важнейший в чинопоследовании.

¹ Благовещенский кондакарь. Л. 52—53 об.; Успенский кондакарь. Л. 83 об. — 84 об., 99 об. — 101; Троицкий кондакарь. Л. 43—44 об.

Киноники объединены в осмогласный цикл для воскресных служб и в праздничный и триодный циклы по календарному принципу.

Как можно заметить, среди кондакарных песнопений мало литургических, относящихся к суточному циклу: это Трисвятое и его замена «Елицы во Христа крестистесея», а также причастные стихи. Таким образом, на литургии кондакарное пение применялось в исключительных случаях, выделяя торжественным распевом важнейшие точки службы. При этом повышенное внимание к жанрам проявляется и в больших циклах кенаников, и в изложении Трисвятого в двух музыкальных редакциях (Благовещенский кондакарь).

Два основных блока Кондакаря — минейный и триодный, — как правило, имеют дополнения. Ими становятся избранные, наиболее значимые песнопения важнейших праздников, а также дополнительных чинопоследований (помимо утрени и литургии). Так, могут быть добавлены кондаки на чин освящения церкви, на молебне Пресв. Богородице (Успенский кондакарь). В дополнения попадают избранные песнопения важнейших господских и богородичных праздников — Рождества Христова, Богоявления, Крестовоздвижения, Сретения Господня, Пасхи, Успения и некоторых других. Среди песнопений этим праздникам — тропари, катавасии, прокимны и отдельные замены в дни праздников, как «Елицы во Христа крестистесея», поющееся в Великий пост взамен Трисвятой песни на литургии.

Добавлением триодной части становятся отдельные тропари господских праздников: пасхальный «Христос воскресе», крестопоклонный «Кресту твоему», — а также причастные стихи, великопостные и праздничные: «в пост», «на велик день» (Пасху), в неделю вербную, на Вознесение, неделю всех святых.

Сравнительное изучение жанрового состава византийского и русского Кондакаря проведено А. Бугге. В издании Успенского кондакаря он показывает отличия этой книги в сравнении с греческим Кондакарем, изданным К. Хёгом¹. Отметим, что структура книги греческой повторяется в русской.

Параллельная таблица состава кондаков на 8 гласов демонстрирует гораздо более полный состав русского Кондакаря в сравнении с греческим: общими оказываются лишь 38 кондаков из 143. При этом некоторых кондакарей нет в Успенском кондакаре (двух), некоторых нет в Кондакаре греческом (семи),

¹ Contacarium Ashburnhamense // MMB. Serie principale IV / Ed. C. Hoeg. Copenhagen: Munksgaard, 1956.

включая самоподобны (пять) и подобны (два). Следовательно, либо Успенский кондакарь является списком с другого оригинала, либо кондакарная традиция в певческой практике Древней Руси начала XIII в. была более важной и значимой, чем кондакарная традиция в Византии конца XIII в. Возможно, что русский Кондакарь отражает более раннюю литургическую практику Византии. Вместе с тем нельзя исключить, что к началу XIII в. кондакарная традиция на Руси была достаточно развитой и самостоятельной в сравнении с византийской.

Среди воскресных песнопений Кондакаря — кондаки и ипакои на 8 гласов, тропари и кенаники, соответственно, воскресные и седмичные. Кроме этих циклов имеется ряд неизменяемых песнопений — воскресное «Всяко дыхание» и полиелей, изложенный на 8 гласов.

Особняком в книге стоит раздел **азматиков**, содержащий краткие отрывки песнопений из нескольких строк, — хоровые припевы к стихам из псалмов, отдельные возгласы респонсорного пения, заключительные строки песнопений, — по своему составу и фрагментарному типу подборки резко отличается от других разделов Кондакаря и стоит ближе всего к византийскому Азматикону. Однако этот раздел имеется не во всех сохранившихся списках, а только в Типографском и Благовещенском кондакарях¹.

Сравнение состава жанров и песнопений русских Кондакарей и византийских Псалтикона и Азматикона действительно выявляет их общность, отмеченную еще К. Ливи². Кондаки годового круга — минейного, триодного и воскресного, ипакои воскресные, а также литургический ряд песнопений — «Трисвятое» и причастны седмичны и праздничные (минейные и триодные), — являются общими для византийской и русской традиции³. Общими являются также хоровые припевы к стихам из

¹ Публикацию этого раздела Кондакаря и его начальное исследование см.: *Швец Т. В.* Азматик Благовещенского кондакаря // Греко-русские певческие параллели. К 100-летию афонской экспедиции С. В. Смоленского / Сост. и науч. ред. А. Н. Кручинина, Н. В. Рамазанова. М.; СПб.: Альянс-Архео, 2008. С. 100—132; *Myers Gr.* «All That Hath Breath...»: Some Thoughts on the Reconstruction of the Oldest Stratum of Medieval Slavic Chant // Византия и Восточная Европа. Литургические и музыкальные связи. К 80-летию доктора Милоша Велимировича / Гимнология. Вып. 4. Отв. ред. И. Лозовая. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 69—90.

² *Levy K.* The earliest slavic melismatic chants // Fundamental problems of early slavic music and poetry. ММВ. Subsidia 6. Copenhagen, 1978. P. 197—210.

³ См. состав Псалтикона Patmos 221, Азматикона обычного состава в цит. работе *К. Адзуары*, с. 41—43.

псалмов, которые записаны в разделе азматиков. То есть большая часть круга пения в этих книгах совпадает.

Совпадает и структурный принцип построения книг по жанрам, а также по принципу календарному или гласовому. Кондаки минейного и триодного циклов изложены последовательно: сначала минейный цикл, затем триодный; после них располагаются кондаки воскресного цикла. Такой состав и порядок изложения выдержан в Типографском, Благовещенском, Успенском и Лаврском кондакарях.

Гласовый принцип расположения песнопений одножанровыми циклами на 8 гласов, характерный для Октоиха Изборного, применяется по отношению к песнопениям воскресным — ипакоям, причастным, полиелею, песнопению «Всякое дыхание», наконец, азматикам, также изложенным, как в Октоихе, на 8 гласов. Праздничные причастные, следующие после их воскресного цикла, выдерживают календарный порядок изложения, как, например, в Успенском кондакаре.

В кондакарях сохранились и такие жанры, как полиелей и воскресное «Всякое дыхание», пасхальный тропарь «Христос воскрес» и некоторые другие¹. Мелизматическое изложение полиелея имеется в книге **Асма**, которая известна как книга более позднего происхождения (с XIII в.), содержащая избранные песнопения утрени и литургии и, в свою очередь, во многом предвещающая Пападики². Возможно, русские Кондакари, как Октоих и Ирмологий, отражают не сохранившуюся в древневизантийских источниках традицию.

Южнославянская книжность имела свои особенности в сравнении с греческой и древнерусской: в ней сохранились не все служебные певческие книги, в частности не сохранились Ирмологий и Стихирарь. В научной литературе высказано предположение, что, возможно, песнопения этих книг исполнялись на греческом языке³. Ненотированный Кондакарь известен в единственном сербском списке XIV в., скопированном с русского источника, — ГИМ, собр. Хлудова, 189, л. 251—282⁴.

¹ Благовещенский кондакарь, л. 104 об. — 114.

² Содержание книги Асма см.: *Adsuara Clara*. Textual and musical analysis of the deuterokalophonic stichera for september. I—III. Copenhagen, 1998. P. 80.

³ *Момина М. А.* Проблема правки; *Турилов А. А.* Межславянские культурные связи эпохи Средневековья и источниковедение истории и культуры славян: Этюды и характеристики. М., 2012. С. 158.

⁴ *Попов А.* Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А. И. Хлудова. М., 1872.

Существенным отличием певческой книжности южных славян от древнерусской было редкое применение нотации. Долгое время южнославянские рукописи вообще относили к ненотированным, считалось, что нотированные рукописи в этом регионе появились лишь к концу XV в. Достаточно поздно — во второй половине XX в. — исследователи обратили внимание на отдельные певческие знаки, изредка проставленные над строкой текста. Чаще всего встречалась греческая буква θ , одиночная или в окружении других знаков нотации, поэтому нотацию называли «тэта-нотацией» или фитной нотацией. Оказалось, что эта нотация уже была в очень ранних источниках, начиная с VIII в., и сохранялась до XVI в. в греческих, славянских и сирийско-мелитенских кодексах¹. Есть некоторые основания предположить ее иерусалимское происхождение².

Исследование славянских источников с этой нотацией относится уже к концу XX — началу XXI в. В наших отечественных собраниях сохранились списки Октоиха XIII—XIV вв., древнерусские, болгарские и сербские, в которых применялась фитная нотация, фиты проставлены здесь над отдельными словами в определенных местах песнопений. На материале списков Октоиха Е. В. Плетневой проведено начальное сравнительное

¹ *Raasted J.* A Primitive Palaeobyzantine Musical Notation. — *Nova a monumentis musicae byzantinae // Classica et mediaevalia.* XXIII. Copenhagen, 1962. P. 302—310; *Raasted J.* Theta Notation and Some Related Notation Types // *Palaeobyzantine Notations: A Reconsideration of the Sours Material / Ed. by J. Raasted, Chr. Troelsgård.* Hernen, 1995; *Йовчева М.* Солунският Октоих в контекста на южнославянските октоиси до XIV в. // Кирилло-Методиевски студии. София, 2004. Кн. 16; *Кожухаров Ст.* Нотни начертания в Орбелския триод — среднобългарски книжовен паметник от XIII в. // Български език. София, 1974. Т. 24. Кн. 4. С. 324—343; *Кожухаров Ст.* Палеографски проблеми на W нотацията в среднобългарските рукописи от 12—13 век // *Славянска палеография и дипломатика.* Доклади и съобщения. София, 1980. С. 228—246; *Загребин В. М.* Квантитет и редупликация (Способы обозначения долготы гласных звуков в средневековых сербских рукописях и редупликация гласных букв в ненотированных богослужебных сербских текстах) // *Русь и южные славяне.* Сб. ст. к 100-летию со дня рождения В. А. Мошина. СПб., 1998. С. 223—233; *Заболотная Н. В.* Церковно-певческие рукописи Древней Руси XI—XIV веков: основные типы книг в историко-функциональном аспекте. М., 2001; *Йовчева М.* Солунският Октоих в контекста на южнославянските октоиси до XIV в. // Кирилло-Методиевски студии. София, 2004. Кн. 16.

² *Арванитис И.* Византийская нотация / *Византийская империя // Православная энциклопедия.* Т. VIII. М., 2004. С. 367.

изучение их нотации; привлечены древнерусские Октоихи XII—XV вв., болгарские начала XIII — начала XIV в. и сербские начала XIV — XV в.¹

В Болгарии полностью нотированные певческие рукописи появляются лишь к концу XV в. Господство ненотированной певческой книжности в средневековой Болгарии является неоспоримым свидетельством исключительно устной практики бытования певческой традиции.

В сербских источниках того же времени мы видим аналогичную картину: применение той же фитной нотации в Октоихе, показывающей устное бытование церковного пения, основанного на письменной традиции только для литургической поэзии. Тем не менее эта устная музыкальная традиция очень бережно сохранялась в народной памяти и в поствизантийский период вылилась в так называемый традиционный сербский напев. Последний был записан только в конце XIX — начале XX в. Стефаном Ластавицей, епископом сербским, и С. Мокраньяцем².

Обратимся к сербским певческим источникам более позднего времени. Ненотированные музыкальные рукописи Сербии, относящиеся к первым векам османского ига, по наблюдению исследовательницы Весны Пено показывают, «что в то время не существовало установленных образцов и системы, ориентируясь на которые писцы создавали бы гимнографические тексты, предназначенные для пения». Определенные правила возникают лишь к XVII в., привнесенные учителями — греками и русскими, которых «приглашали сербские епископы <...> в конце XVII в. и начале XVIII в.». Певческая традиция в Сербии до середины XIX в. существовала только в устной практике, передавалась от учителя к ученику, а «нотированный мелодический текст не имел большого значения в богослужебной практике»³. Устная практика

¹ *Плетнева Е. В.* Певческие параллели в южнославянских и древнерусских Октоихах студийской редакции // Греко-русские певческие параллели. К 100-летию афонской экспедиции С. В. Смоленского: сб. ст. [под ред. А. Н. Кручининой, Н. В. Рамазановой]. М.; СПб.: Альянс — Архео, 2008. С. 87—99.

² *Мокраньяц С.* Православно србско народно црквено појање («Опште појање»). Београд, 1935; Српско народно црквено појање. Осмогласник. У ноте ставио Ст. Ст. Мокрањац. Београд, 2010; *Стефан Ластавица, еп.* Српско православно народно црквено појање. Књ. I—II. Београд, 1969.

³ *Пено Весна.* Ненотированные певческие книги — источники для изучения сербского церковного пения // Актуальные проблемы изучения церковно-певческого искусства: наука и практика (к 120-летию кончины Д. В. Разумовского): Материалы междунар. науч. конф. 12—16

богослужебного пения создавала предпосылки для формирования и развития национальной певческой традиции.

Южнославянские Октоихи имели некоторые отличия от древнерусских по своему составу и структуре сборника. В отличие от Изборного Октоиха Древней Руси в болгарской и сербской богослужебной практике XIII—XIV вв. были широко распространены полные Октоихи, которые были неизвестны на Руси в XII—XV вв.¹ Полные южнославянские Октоихи содержат более поздние редакции песнопений в связи с распространением в Болгарии и Сербии Евергедитского и Афонского уставов. Они достаточно полно исследованы М. Йовчевой².

Выводы

Единый для православных стран церковный устав обеспечивал единство форм богослужения и единую в основе гимнографию. Литургическая практика вносила свои коррективы в конкретных случаях. Это касалось выбора служб, введения служб местнопочитаемым святым, которых со временем канонизировали как общерусских святых, «в земле Российской просиявших».

Ортодоксальная приверженность на Руси древлеправославным традициям на протяжении эпохи Студийского устава сформировала устойчивый корпус служебных певческих книг, отвечавший потребностям богослужения. Сохранение структурной типологии основных книг на протяжении периода свидетельствует о бережном отношении к традициям Византии как столпу православия, о стремлении хранить эту традицию для потомков как святыню.

Сравнивая структуру книг, исследователи отмечают некоторые принципиальные расхождения византийских и древнерусских кодексов. По большей части они связаны с тем, что на Руси

мая 2009 года: сб. ст. [под ред. И. Е. Лозовой]. М.: Научно-издат. центр «Московская консерватория», 2011 (Гимнология; Вып. 6). С. 109, 110.

¹ Крашенинникова О. А. Древнеславянский Октоих... С. 343.

² Йовчева М. Солунският Октоих в контекста на южнославянските Октоиси до XIV в. (Кирило-Методиевски студии, кн. 16). София, 2004; Йовчева М. Проблемы текстологического изучения древнейших памятников оригинальной славянской гимнографии // Древнеславянская литургическая поэзия. XIII Междунар. съезд славистов (Любляна, 15—21 августа 2003). Тематический блок № 14. Доклады / Сост. К. Станчев, М. Йовчева. Roma; Sofia, 2003.

сохранились *архаичные* по своей структуре типы книг, которые не сохранились на Балканах. По-видимому, это отчасти можно объяснить изначально периферийным положением Руси по отношению к Византии, в связи с чем на Русь попадали те списки для копирования, которые в самой Византии уже вышли из употребления. Другим важным отличием были русские памяти, включаемые в певческие книги, а также гимнография славянских и русских авторов, отсутствующая в греческих источниках.

Основу богослужебной книжности составляла гимнография о священной истории Ветхого и Нового Заветов, а также о святых подвижниках и мучениках общехристианского пантеона. Тем не менее возникновение культов местночтимых святых повлекло за собой и создание оригинальной гимнографии для служб, им посвященных, и оригинальной гимнодии. И если структурная типология богослужебных книг сохраняла византийскую, изначально данную основу, то напевы этих песнопений отражали самобытный, своеобразный стиль русских распевщиков.

Существенным отличием русской книжности стала полная нотация певческих рукописей раннего периода. Думается, что сам этот факт является неоспоримым свидетельством высокой культуры русских певчих, их грамотности и бережного отношения к создаваемому священному наследию.

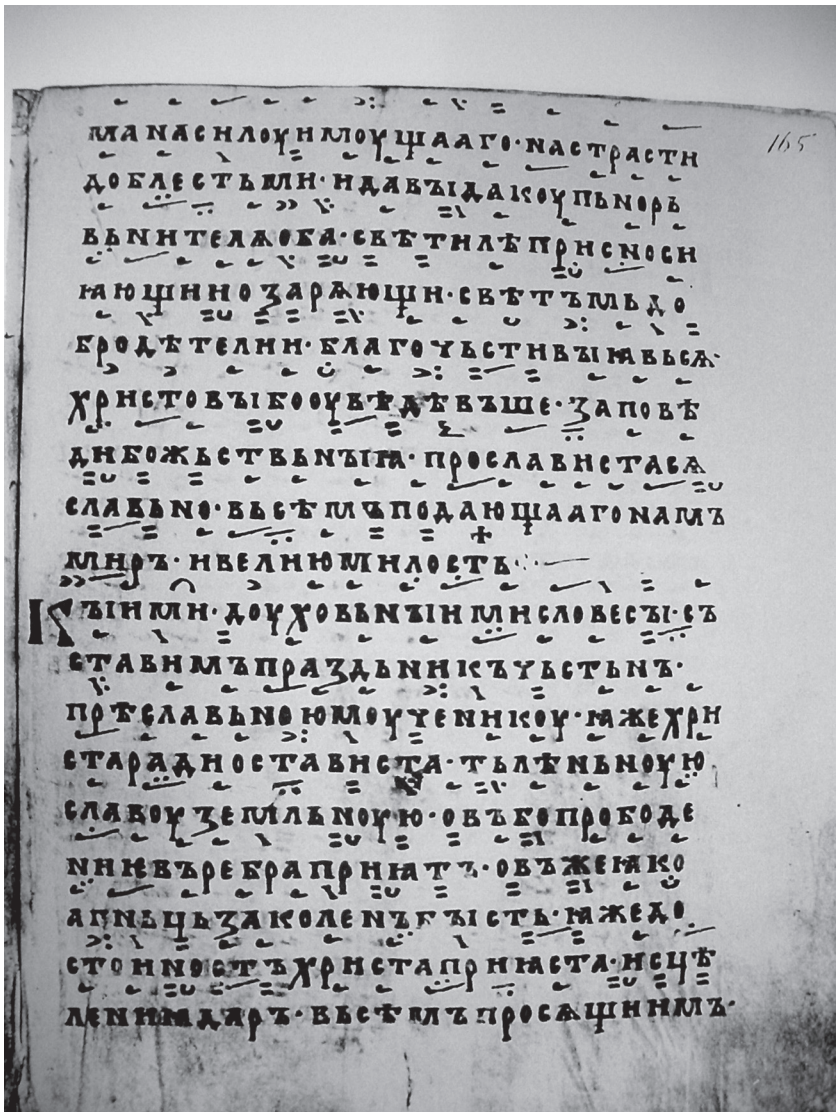


Рис. 1. Стихира Борису и Глебу «Кыми духовными словесы». Стихирарь. XII в. БАН. 34.7.6. Л. 165. Знаменная нотация

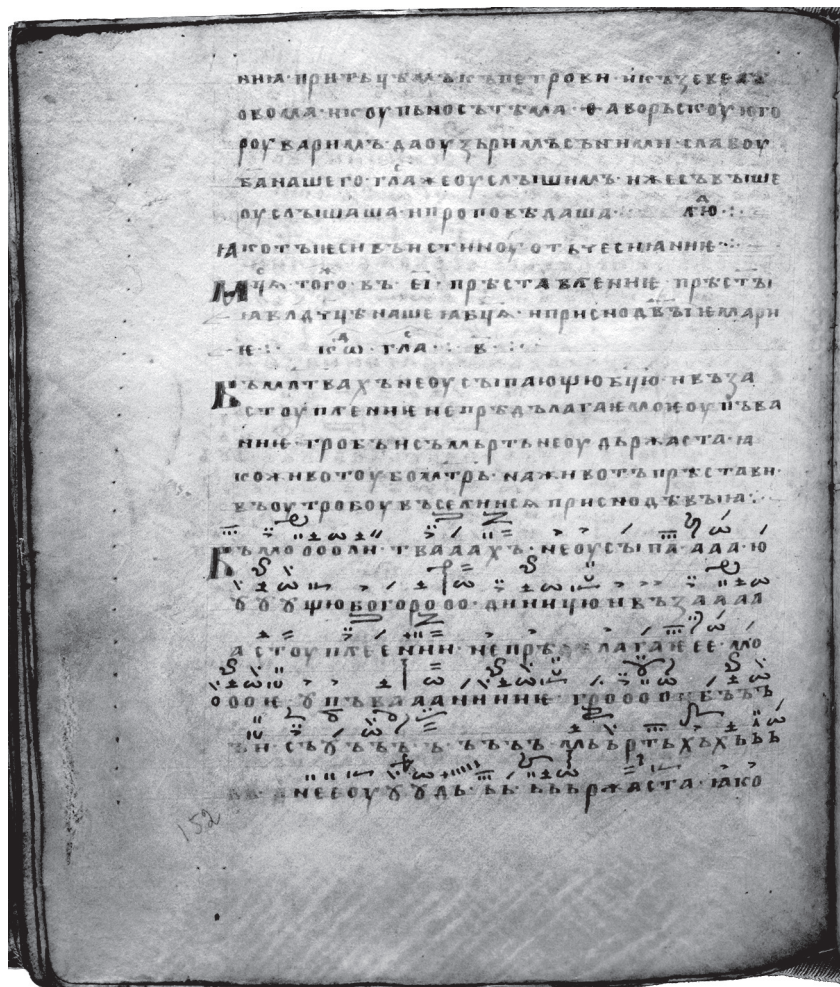


Рис. 2. Кондакарная нотация. Кондак Успения Богородицы «В молитвах неусыпающую». Конец XI – начало XII в. Типографский устав и кондакарь. Л. 76 об. — 77

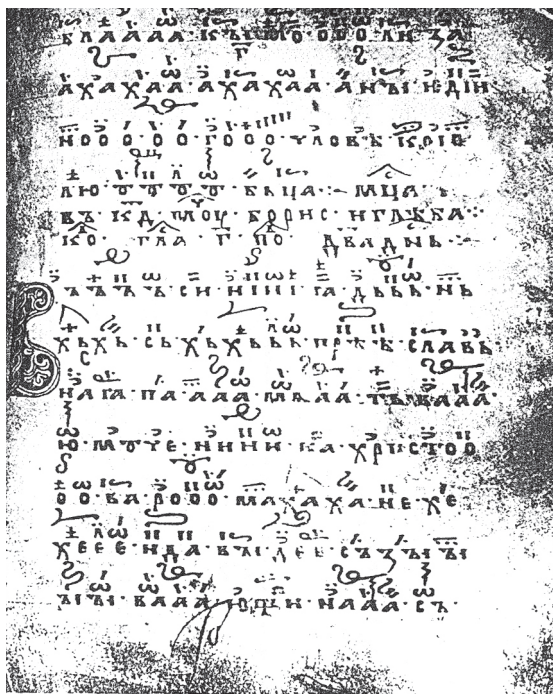


Рис. 4. Кондак Бориса и Глеба «Возсия днесь».
 Благовещенский кондакаръ. Кон. XII (?) — нач. XIII в.
 Л. 52. Кондакарная нотация

И. Н. Данилевский

НЕВИДИМЫЙ СЕНТЯБРЬСКИЙ СТИЛЬ

Аннотация: в статье предлагается методика выявления сентябрьских датировок в летописных сообщениях. Традиционные способы обработки полных календарных дат не позволяли отличить сентябрьские даты от мартовских и ультрамартовских. Одновременно доказывается использование на Руси сентябрьского стиля в XI—XV вв.

Ключевые слова: система летосчисления, сентябрьский стиль, датировка

Abstract: in the article there is the methodology of the dating detection in chronological messages. Traditional ways of calendar dates' treatment couldn't give the opportunity to distinguish September dates from March and Ultramarch ones. At the same time the usage of Russian September style in XI—XV centuries is proved there.

Keywords: chronology system, September style, dating

Труд Н. Г. Бережкова, посвященный хронологии древнерусского летописания¹, давно уже стал классикой. Это — настольная книга каждого, кто занимается историей Древней Руси. Задавшись целью доказать гипотезу Н. В. Степанова о сосуществовании на Руси до XIV в. мартовского и ультрамартовского стилей², а также вопрос о смене в XV в. мартовских датировок сентябрьскими, Н. Г. Бережков проделал поистине грандиозную работу, проанализировав все датирующие данные наиболее ранних древнерусских летописных сводов. Основа методики, предложенной им для решения этого вопроса, по сей день считается едва ли не единственно верной:

¹ *Бережков Н. Г.* Хронология русского летописания. М., 1963.

² *Степанов Н. В.* Единицы счета времени (до XIII века) по Лаврентьевской летописи // ЧОИДР. 1909. Кн. 4. С. 65; *Степанов Н. В.* Календарно-хронологические факторы Ипатьевской летописи до XIII века // ИОРЯС Императорской АН. 1915. Т. 20. Кн. 2. С. 49, 50. Для Н. Г. Бережкова «вопрос об ультрамартовском стиле оказался стержневым вопросом исследования»: «С возможной полнотой и точностью установить распространенность ультрамартовских датировок в сохранившихся памятниках летописания — такова была первая и основная задача работы» (*Бережков Н. Г.* Хронология русского летописания. С. 9, 14).

...сопоставление обозначения года летописной статьи с тем сочетанием числа месяца и дня недели, которое приведено в так называемой полной дате, если оно имеется в статье, с местом года в индиктовом цикле, в солнечном цикле, в лунном цикле, если соответствующее указание имеется в статье, с точно установленною датой упоминаемого в статье астрономического явления¹.

Результаты, полученные с ее помощью, ни у кого не вызывают ни малейшего сомнения².

Действительно, такой анализ, сопровождающийся целым рядом сопоставлений (сообщений рассматриваемой летописной статьи с предшествующей и последующей статьями, с совпадающими по содержанию статьями из других летописей, а также с датированными сообщениями нелетописных источников), позволил получить достаточно надежные опорные даты событий древнерусской истории в нашей системе летосчисления.

Однако Н. Г. Бережков решал еще одну немаловажную — уже, собственно, не историко-хронологическую, а летописе-ведческую — задачу: он выделял чередование в летописных сводах мартовские и ультрамартовские «полосы», стремясь «точно установить грани между такими группами, моменты перехода летописи от одного обозначения статей к другому»³. Это могло стать серьезным подспорьем в решении текстологических проблем, поскольку подобные переходы — с мартовских датировок на ультрамартовские и наоборот, — очевидно, должны были быть связаны с различными источниками информации, которыми пользовался составитель летописного свода. Следовательно, исследователи древнерусского летописания получали важный инструмент для выявления «швов» в летописном тексте. Но получили ли они его? Насколько методика Н. Г. Бережкова была пригодна для решения такого рода задач? К сожалению, эти вопросы до сих пор не ставились. Между тем положительные ответы на них вовсе не следуют из признания полной пригодности подхода Н. Г. Бережкова к решению задачи точной датировки событий по прямым датирующим данным летописных сообщений.

¹ Степанов Н. В. Указ. соч. С. 16.

² Эта методика, в частности, была взята за основу единственного на сей день систематического исследования летосчислительных систем Повести временных лет (Цыб С. В. Древнерусское времяисчисление в «Повести временных лет». 2-е изд., испр. СПб., 2011).

³ Бережков Н. Г. Хронология русского летописания. С. 15.

Дело здесь в одной почти незаметной, но весьма немаловажной детали, существенно ограничивающей применение метода Н. Г. Бережкова для решения текстологических вопросов. Следуя традиции, восходящей еще к В. Н. Татищеву¹, выдающийся исследователь исходил из презумпции использования на Руси до XIV или даже XV в. исключительно мартовского новогодия. Этот тезис практически никем из историков никогда не оспаривался. Судя по всему, основанием для такой установки было решение поместного собора 1492 г., на которое обычно ссылаются авторы учебников по исторической хронологии, о повсеместном переходе с мартовского на сентябрьский стиль. Однако никто не доказал — и даже не пытался доказать! — что до этой даты сентябрьский стиль на Руси не применялся. Между тем возможность параллельного употребления на Руси уже в ранний период наряду с мартовским и ультрамартовским стилями еще и сентябрьского новогодия может существенно скорректировать выводы Н. Г. Бережкова о переходах в летописных сводах с одной системы счисления лет на другую. Причина этого в том, что сентябрьский стиль при использовании методики анализа прямых временных указаний, предложенной выдающимся исследователем исторической хронологии Древней Руси, не может быть выявлен: первая половина сентябрьского года (с 1 сентября

¹ Именно В. Н. Татищев первым написал: «Начало... года у нас сперва счислялось от весны... По приятии веры Христовы церковный год счислялся от марта перваго... В 1342-м при митрополите Феогносте прение о начале года, приключившееся на соборе в Москве, решено и положено как церковный, так и гражданский год начинать сентемвриа от перваго числа...» (*Татищев В. Н. История Российская*. М.; Л., 1961. Т. 1. С. 126). Впрочем, упоминание о неких «прениях» по поводу новогодия в 1342 г. было подвергнуто сомнению еще Н. М. Карамзиным, который считал это выдумкой В. Н. Татищева, а вслед за ним Е. Е. Голубинским (*Голубинский Е. Е. История русской церкви*. М., 1900. Т. 2: Период второй, Московский. От нашествия монголов до митрополита Макария включительно. Первая половина тома. С. 161, прим. 2) и Д. О. Святским (*Святский Д. О. Календарь наших предков // Известия Русского общества любителей мироведения*. 1917. № 6 (30). С. 284). Уже в классическом пособии Л. В. Черепнина отмечалось: «До Петровской... реформы существовало два основных календарных стиля: мартовский, согласно которому новогодие (подобно римскому обычаю) приходилось на 1 марта, и сентябрьский (заимствованный из Византии) с новогодием, падающим на 1 сентября... До 1492 (7000) года, как полагают исследователи, оба стиля существовали параллельно. С 1492 г. завоевывает преобладание сентябрьский стиль, вытесняющий мартовский» (*Черепнин Л. В. Русская хронология*. М., 1944. С. 27).

по 28 или 29 февраля) совпадает со второй половиной ультрамартовского, а вторая (с 1 марта по 31 августа) — с первой половиной мартовского года.

Впрочем, сомнения в том, что сентябрьский стиль начал употребляться только в XIV или XV в., высказывались и прежде. Так, Д. О. Святский, критикуя своих предшественников, отмечал: «...внимательный анализ их [русских летописей] с хронологической точки зрения показывает, что как сентябрьский стиль, так и мартовский встречаются в них задолго до 1347 и после 1425 г.»¹. Еще более определенно он высказался в фундаментальном труде, написанном в 30-х гг. прошлого века и опубликованном только через 30 лет: «Счет с марта существовал на Руси, по-видимому, параллельно с сентябрьским, пришедшим из Византии, причем последний стал преобладать в церковной практике, мартовский же оставался в гражданской»². Эти наблюдения были подтверждены И. А. Климишиным: «Из Византии ставшее традиционным счисление годов по индиктам и начало церковного года 1 сентября пришло и на Русь». При этом он ссылаясь на некую новгородскую рукопись XIII в.: «...начаток же сущих (богослужебных) книг в первые сентября месяца есть, в тот бо день начаток всего лета многих бо ради вин Греком мнится...»³

Однако есть ли возможность «разглядеть» невидимые до сих пор сентябрьские датировки в летописных текстах?

В качестве примера, не претендуя на полноту, рассмотрим некоторые опорные даты Псковской I летописи (не анализировавшиеся, кстати, Н. Г. Бережковым), связанные с псковскими событиями и сделанные, очевидно, псковским летописцем.

¹ Святский Д. О. Календарь наших предков. С. 284.

² Святский Д. О. Очерки истории астрономии в Древней Руси // Святский Д. О. Астрономия Древней Руси. М., 2007. С. 322.

³ Климишин И. А. Календарь и хронология. 3-е изд., перераб. и доп. М., 1990. С. 128. Ср.: «Вместе с христианством из Византии на Русь пришел сентябрьский стиль, однако здесь в обычае было отмечать начало года весной в марте. И вот этого-то мартовского стиля летописцы придерживались еще очень долгое время» (Там же. С. 380).

№	Сообщения с полными календарными датами	Год н. э.	Возможные стили		
			у/м	с	м
1	«В лѣто 6744. Знамение быть в солнцы, месяца августа въ 3 день» ¹ .	1236 ²		+	+
2	«В лѣто 6914 [Индикта 14]. ...сам окаяннии [Витовт] поиде на Псковскую землю, и шед повоева месяца февраля въ 5 день..., на Фарисѣове недѣли в пятницу» ³ .	1406 ⁴	+	+	
3	«В лѣто 6914 [Индикта 14]. ...Того же лѣта, месяца мая, в 31..., град Псковъ весь погорѣ на самыи Духовъ день» ⁵ .	1406 ⁶		+	+
4	«В лѣто 6916 [Индикта 1]. На Чертисове недѣли в субботу, на память святого священомученика Власия, приде мастеръ со всею силою немецкою на Псковъскую власть» ⁷ .	1408 ⁸	+	+	
5	«В лѣто 6917 [Индикта 2]... Того же лѣта преставися князь Данилеи Александрович во градѣ Псковѣ, в великой постъ в великии четвергъ, месяца апрѣля въ [4] день» ⁹ .	1409 ¹⁰		+	+

¹ Псковская первая летопись // ПСРЛ. Т. 5: Псковские летописи. Вып. 1. М., 2003 [далее — ПЛ]. С. 13.

² Частное солнечное затмение наблюдалось во Пскове в 1236 г., 3 августа (*Святский Д. О. Астрономические явления...* С. 55, 56; прил. II: Карта полных и кольцеобразных солнечных затмений, описанных в русских летописях в 1185, 1187, 1207, 1230, 1236, 1270, 1321 и 1331 гг.).

³ ПЛ. С. 28.

⁴ В 1406 г. Пасха праздновалась 11 апреля; 5 февраля, соответственно, приходилось на пятницу Недели о мытаре и фарисее.

⁵ ПЛ. С. 28.

⁶ В 1406 г. Духов день приходился на 30 мая.

⁷ ПЛ. С. 31.

⁸ Память св. Власия отмечается 11 февраля; в 1408 г. приходилась на субботу Черкисовой недели.

⁹ ПЛ. С. 32, 33.

¹⁰ В 1409 г. Пасха праздновалась 7 апреля.

6	«В лѣто 6917 [Индикта 2]... Того же лѣта псковичи взяша мир с рижьскимъ княземъ местеромъ и съ юрьевъскимъ пискупом и со всею землею Немецькою по своей воли, опрочѣ Великаго Новаграда, и крестъ целоваша на съѣзде под Кириеюпигою, месяца июля въ 27 день, на память святого великого мученика Паньтелѣмона, в день суботный» ¹ .	1409		+	+
7	«В лѣто 6932 [13]... Того же лѣта приѣха Феодоръ князь Патрекиевич во Псковъ на княжение, месяца июня въ 11 день..., в самъ Троицын день» ² .	1424 ³		+	+
8	«В лѣто 6934 [15]... Того же лѣта..., в четвергъ, месяца августа въ 1 день..., прииде князь Витовтъ с силою литовьскою и с Тотары воевать волости псковския» ⁴ .	1426		+	+
9	«В лѣто 6934 [15]... И сташа [Витовт] под Вороначем в понедѣльникъ, месяца августа въ 5 день» ⁵ .	1426		+	+
10	«В лѣто 6934 [15]... И взяша мир с Витовтом месяца августа въ 25 день, на память святого апостола Тита, в день недѣльный, опрочѣ Великаго Новагорода» ⁶ .	1426		+	+
11	«В лѣто 6935. Знамение бысть в солнцы, въ 6 часъ дни, месяца сентября въ 5 день, в четвергъ» ⁷ .	1426		+	+

¹ ПЛ. С. 33.² ПЛ. С. 35.³ В 1424 г. Пасха праздновалась 23 апреля; соответственно, Троица — 11 июня.⁴ ПЛ. С. 35, 36.⁵ ПЛ. С. 36.⁶ ПЛ. С. 37.⁷ ПЛ. С. 37.

12	«В лѣто 6936. ...в пяток, месяца июля въ 16 день, он поганый отступник и отметник правыя вѣры християньскаго князь Витовтъ прииде в Новгородскую власть в силѣ велицми» ¹ .	1428		+	+
13	«В лѣто 6936. ...и паки возвратишася [Витовтъ] от Порхова во свою землю, месяца июля въ 28 день, в среду» ² .	1428		+	+
14	«В лѣто 6941... Того же лѣта бысть знамение от громау, месяца июня въ 14 день, въ 6 час дни, в недѣлю» ³ .	1433		+	+
15	«В лѣто 6941... Того же лѣта, месяца июля въ 3 день, в пяток, знамение бысть въ 7 час дни: от грому и от молния страшныя и от пламени того загорѣся два костра на Кромѹ» ⁴ .	1433		+	+
16	«В лѣто 6942. ...одолѣ князь Юрии с сынома своима, месяца марта въ 16 день, во вторникъ на верьбной недѣли» ⁵ .	1434 ⁶		+	+
17	«В лѣто 6942... И князь Василеи Василичъ побеже с побоища в малѣ дружинѣ сквозе свою землю и прибѣже в Новѣгород на Святои недѣле в среду, месяца марѣта въ 31 день» ⁷ .	1434 ⁸		+	+

¹ ПЛ. С. 38.

² ПЛ. С. 38.

³ ПЛ. С. 40.

⁴ ПЛ. С. 41.

⁵ ПЛ. С. 42.

⁶ В 1434 г. Пасха праздновалась 28 марта; соответственно, 16 марта действительно приходилось на вторник Вербной недели.

⁷ ПЛ. С. 42.

⁸ Вторник Святой (Светлой) недели в 1434 г. действительно приходился на 31 марта (см.: прим. 33).

18	«6951... Того же лѣта приѣха во Псковъ Александръ Васильевичъ от князя великого Василя Васильевича на княжение, и псковичи прияша его честно, в сыропустную недѣлю, на память святого отца нашего Антропия ¹ » ² .	1443 ³		+	+
19	«В лѣто 6956... Того же лѣта приѣха князь Василей Василович, князеи суздальских, во Псковъ из Великого Новаграда, в мытареву нѣделю, месяца генваря въ 14, на память святых отецъ нашихъ избиенныхъ на Синаисей горѣ, и псковичи прияша его честно, и посадиша его на княжении» ⁴ .	1448 ⁵		+	+
20	«В лѣто 6961. Приѣха господинъ пресвященныи архиепископъ Великаго Новаграда и Пскова владыка Еоуфимей в домъ святыя Троица во градъ Псков... И прияша его с великою честью, месяца генваря въ 5 день, на память святы мученицы Полинарии, в пяток» ⁶ .	1453		+	+

Приведенных примеров достаточно, чтобы стало очевидно: летописные записи, сделанные предположительно во Пскове, либо систематически велись по сентябрьскому стилю, либо авторы-псковичи время от времени (иногда в течение одного года) переходили то с ультрамартовского на мартовское новогодие, то, наоборот, с мартовского на ультрамартовское. Полагаю, есть все основания полагать, что псковские летописцы пользовались именно сентябрьским стилем, а не перескакивали — по непонятным причинам — с одного начала года на другое. Этот вывод

¹ Память святого мученика Евтропия отмечается 3 марта.

ПЛ. С. 46.

² В 1443 г. Пасха праздновалась 21 апреля; соответственно, 3 марта приходилось на Сыропустное воскресенье.

³ ПЛ. С. 48.

⁴ В 1448 г. Пасха праздновалась 24 марта; соответственно, 14 января приходилось на понедельник Недели о мытаре и фарисее.

⁵ ПЛ. С. 50.

подкрепляется целым рядом косвенных оснований (расположение в начале ряда годовых статей событий, произошедших в сентябре, или осенью; завершение годовых статей летними событиями; периодическое использование счета индиктами, которые, как известно, начинались с 1 сентября, и т. п.).

Подобная методика, видимо, может внести существенные коррективы в выводы Н. Г. Бережкова.

Такое заключение имеет не только собственно историко-хронологическое значение. Доказательство использования в Древней Руси сентябрьского стиля позволяет уточнить и целый ряд датировок, давно уже считающихся классическими.

Ярким примером тому является датировка Остромирова Евангелия — древнейшей датированной славянской книги. Оно написано для родственника («близока») князя Изяслава — новгородского посадника Остромира. Изяслав в это время — после смерти своего отца, Ярослава Мудрого — занял киевский престол, оставаясь в то же время князем новгородским. Судя по приписке, завершающей Евангелие, оно было написано дьяконом Григорием. Евангелие отличается оформлением, поражающим воображение: оно украшено 19 разноцветными заставками в старовизантийском стиле и 524 красивыми буквицами (инициалами), орнаментальный рисунок которых ни разу не повторяется. Каждый из 28 цветов в заставках и буквицах отделен от другого тонкой золотой линией. Рукопись большого формата (36×29 см). Текст написан крупными красивыми буквами (так называемым уставом) в два столбца.

Датировка Остромирова Евангелия ни у кого не вызывает сомнения. Приписка, оставленная дьяконом Григорием, кажется, не оставляет для них места: начало создания памятника датируется 21 октября 6564 г., окончание — 12 мая 6565 г.¹ Традиционно

¹ «Слава Тебѣ, Господи, Царю небесный, яко съподоби мя написати Евангелие се. Почахъ же е писати въ лѣто 6564. А оконьчахъ е въ лѣто 6565. Написахъ же евангелие се рабоу Божию наречену сушоу въ крещении Иосифъ, а мирьскы Остромиръ, близокоу сушоу Изяславоу князоу. Изяславоу же князоу тогда прѣдръжящую обѣ власти: и отьца своего Ярослава, и брата своего Володимира. Самъ же Изяславъ князь правляше столъ отьца своего Ярослава Кыевъ, а брата своего стол поручи правити близокоу своему Остромироу Новѣгородъ... Азь Григории дияконъ написахъ Евангелие е. Да иже гознѣ сего напише, то не мози зазрѣти мнѣ, грѣшникуо. Почахъ же писати мѣсяца октябрю 21, на память Илариона. А оконьчахъ мѣсяца мая въ 12, на память Епифана» (Остромирово Евангелие 1056—1057: Факсимильное воспроизведение. Л.; М., 1988. 294—924 об.; ср.: Остромирово Евангелие 1056—1057 года по изданию А. Х. Востокова. М., 2007. С. 294, 295).

эти даты переводятся по мартовскому стилю: 21 октября 1056 г. — 12 мая 1057 г. Из этого следует, что переписка всего Евангелия заняла 203 (а за вычетом воскресений, когда монаху не положено было работать, — 174) дня¹.

Дело, однако, не так просто, как может показаться на первый взгляд. Рукопись с подобными качествами вряд ли могла быть создана за столь короткий срок.

Е. Ф. Карский полагал, что в среднем древнерусские книжники рукописи folio крупным почерком переписывали по 1,5 листа в день. Проблема лишь в том, что основанием для таких расчетов и было Остромирово Евангелие. «Впрочем, — отмечал Е. Ф. Карский, — указанные нами числа только приблизительные, так как в праздники писец мог и не писать; равным образом если ему приходилось разрисовывать заставки или заглавные буквы, то тогда нельзя было написать столько же, как в другие дни»². Такие же темпы переписки книг дает и Л. В. Черепнин³. На несколько иные темпы работы переписчиков книг указывает анализ «дневниковых» помет псковского писца Саввы на полях Изборного Октоиха («Псковского Шестоднева» или, как его еще называют, «Шестоднева 1374 г.»): пятеро писцов переписали 117 листов Октоиха примерно за 10 месяцев. Соответственно, «в день переписывалось не более 1—2 страниц». При этом, отмечает Л. В. Столярова, «многие из этих страниц из-за различных дефектов оказывались очень небольшого размера, и, следовательно, чтобы заполнить их текстом, требовалось значительно меньше времени, чем для письма по более или менее неиспорченным листам и страницам»⁴. По мнению исследовательницы, «за один присест писцы переписывали довольно незначительные по объему части текста (от 0,5 л. в одиночку до 4,5 л. совместными усилиями [в последнем случае — со ссылкой на Е. Ф. Карского])». К тому же «“ночное бдение” древнерусских книжников следует

¹ Ср.: «С.Ф.ѲД. = 6564 год, за вычетом 5508 есть 1056 год по Р. Х. и С.Ф.Ѳе = 65465 = 1057 г. Начато октября 21-го, а окончено 12-го мая, следовательно, написано в продолжение 6 месяцев и 3 недель с небольшим: всего 203 дня, то есть по 10 листков в неделю, с небольшим по 100 строк в день» (*Срезневский И. И.* Славяно-русская палеография XI—XIV вв.: Лекции, читанные в Императорском С.-Петербургском университете в 1865—1880 гг. СПб., 1885. С. 107).

² *Карский Е. Ф.* Славянская кирилловская палеография. [2-е изд.] М., 1979. С. 271.

³ *Черепнин Л. В.* Русская палеография. М., 1956. С. 149.

⁴ *Столярова Л. В.* Из истории книжной культуры русского средневекового города (XI—XVII вв.). М., 1999. С. 118.

объяснить прежде всего их работой в свободное от иных обязанностей время». «Вероятно, — добавляет автор, — в XI—XIV вв. книгописание было своеобразным духовным обетом, дополнительной обязанностью специально обученных священников, дьяков [очевидно, имеются в виду диаконы], а позднее монахов»¹.

Темп работы над рукописью зависел от формата книги, почерка, которым она была написана, профессиональных навыков писца, организации и условий его работы. Чем больше был формат рукописи, чем крупнее, четче и торжественнее было написание букв, тем больше времени тратил писец на каждый лист текста. Медленнее всего создавались рукописи «в десть» (размером приблизительно в газетный лист), написанные крупным уставом. Более быстрый полуустав позволял переписывать в день 1—1,5 листа книги «в полдесть» или 2,5 листа «в четверть»². Приблизительно с такой же скоростью переписывались литургические книги и в Западной Европе³.

¹ Столярова Л. В., Каштанов С. М. Книга в Древней Руси (XI—XVI вв.). М., 2010. С. 151. Ср.: «Писец видит в своем деле некий благодетельный подвиг. Значение этого подвига окружило легендами память о знаменитых писцах, вроде как о том ирландском монахе, которому вместо забытой лампы светили сияющие пальцы левой руки, или о грешном иноке-артисте, к загробному суду над которым ангел принес переписанный им фолиант, и красивые буквы священной книги покрывали одна за другой грехи умершего скриптора, пока не осталась одна избыточная буква, силою которой он был возвращен на землю для нового покаяния» (Добиаш-Рождественская О. А. История письма в средние века: Руководство к изучению латинской палеографии. 3-е изд., доп. М., 1987. С. 157).

² «...Переписка рукописей в XVI в. полууставом осуществлялась из расчета 1 или 1,5 листа в день, если книга была в полдесть [то есть лист почти в два раза меньше, чем Остромирово Евангелие], и 2,5 листа в день, если рукопись была в 8°» (Кукушкина М. В. Монастырские библиотеки Русского Севера: Очерки по истории книжной культуры XVI—XVII вв. Л., 1977. С. 49, 50); ср.: Сапунов Б. В. Книга в России в XI—XIII вв. Л., 1978. С. 101—103.

³ Ср.: «Работе по переписке книг монахи могли уделять только часть своего времени, поскольку у них были и другие занятия, предусмотренные монастырским уставом. Много времени занимали обязательные для монахов церковные службы. Поэтому переписка книг длилась очень долго, иногда затягиваясь на годы. Если не считать праздников и воскресений, писец, работающий над литургической книгой, переписывал в среднем 2—3 листа в день, а иногда и меньше [Подсчет сделан М.-Т. д'Альверни на основании помет писцов о сроках работы... К сожалению, данные, которыми располагала д'Альверни, относятся

Итак, обычный темп переписки рукописей большого формата крупным уставным почерком (а именно таким является Остромирово Евангелие) составлял около 1 листа в день. Между тем само Евангелие занимает 294 листа¹. Три из них заняты изображениями евангелистов: Иоанна, Луки и Марка. Один лист (он, видимо, был оставлен для образа евангелиста Матфея) остался чистым. Почему не была подготовлена эта миниатюра — загадка. Миниатюры выполнены в разных манерах. Две из них, вероятно, созданы по заказу на стороне (возможно, в Греции) — они написаны на вшитых листах. Евангельский текст написан в два столбца прекрасно выполненными кириллическими уставными буквами. Остромирово Евангелие исполнено с таким вкусом и столь богато украшено, что по праву считается непревзойденным образцом книгописного искусства. Неясно, впрочем, насколько точно оно повторяло по оформлению болгарский оригинал.

Тщательный палеографический анализ позволил Н. М. Каринскому утверждать, что первые 24 листа Евангелия отличаются от остальных особой тщательностью и каллиграфичностью. Их, видимо, писал не Григорий, а какое-то другое лицо². Следовательно, из расчета могут быть исключены 28 листов. Остается 266 листов, бесспорно написанных почерком дьякона Григория³.

в основном к XV в. В монастырях XII в., где лишь ежедневные церковные службы занимали по восемь и более часов, сроки переписки книг могли быть еще больше. — *Прим. В. Л. Романовой*]» (*Романова В. Л.* Рукописная книга и готическое письмо во Франции в XIII—XIV вв. М., 1975. С. 49, 50). В то же время, как отмечает А. Д. Люблинская, «писцы обычно работали шесть часов; они освобождались как от других работ, так и от посещения некоторых церковных служб» (*Люблинская А. Д.* Латинская палеография. М., 1969. С. 66, 67). К сожалению, информации о том, как распределялось время работы писцов в древнерусских монастырях, не сохранилось.

¹ По подсчетам Л. В. Столяровой, для него потребовалось не менее 147 шкур молочных телят (*Столярова Л. В., Каштанов С. М.* Книга в Древней Руси. С. 56, 59).

² *Каринский Н. М.* Письмо Остромирова Евангелия // Сборник РПБ. Пг., 1920. Т. 1. Вып. 1. С. 168—192.

³ Еще два писца, принимавших участие в создании Остромирова Евангелия, выполняли вспомогательные работы: один из них создал золотые заглавия на листах 21—40 об. и 131—154 об., а другой оставил надписи на лицевых изображениях Евангелистов (*Каринский Н. М.* Письмо Остромирова Евангелия; *Жуковская Л. П.* Значение и перспективы изучения Остромирова Евангелия // Исследования по лексикологии и грамматике русского языка. М., 1961. С. 27; *Миронова Т. Л.*

Другой рукой, возможно, написаны лишь многоцветные заглавия чтений и инициалы, представляющие, по словам Н. Н. Розова, еще одну загадку Остромирова Евангелия¹. Однако они столь органично включены в текст, что невозможно предположить, будто для них (как обычно) переписчиком были оставлены пустые места. Трудно также представить, что буквы и заставки были прорисованы и раскрашены до того, как был написан основной текст. Остается думать, что они писались одновременно — либо художником, сидевшим рядом с писцом и занимавшим его место, когда дело доходило до примыкающих к нему строк, либо это делал сам Григорий по ходу работы над книгой. Он-то, следовательно, все 266 листов Евангелия полностью и создавал.

Такая работа (с учетом воскресений) должна была занять не менее 304 дней (если принять за основу темп письма Григория равным 1 листу в день). Не следует также забывать, что переписывалось Евангелие в то время года, на которое приходятся самые продолжительные церковные праздники — рождественский и пасхальный циклы, в которые работать над рукописью диакон не мог. Это должно было замедлить работу, а сроки переписки рукописи сократить еще дней на 28. Между тем Григорию и без того нужно было значительно превышать средние темпы письма, чтобы уложиться в срок, получающийся при традиционном переводе даты Остромирова Евангелия: более 1,5 листа в день. Если же принять в расчет праздничные дни, скорость переписки должна была возрасти до 1,8 листа в день. Кроме того, на темпе переписки должно было негативно сказаться и время года, когда создавалась рукопись: в октябре — марте продолжительность светового дня — наименьшая. Все эти соображения, при учете чрезвычайно высоких художественных качеств рукописи, заставляют сомневаться в точности традиционной датировки.

Ситуация радикально меняется, если предположить, что здесь годы даны не по мартовскому, а по сентябрьскому стилю. Если Григорий пользовался сентябрьским новым годом, то прямые даты, указанные им в послесловии, дадут не 7 месяцев (как обычно считается), а полуторагодовой период, которого вполне должно было хватить, чтобы выполнить заказ новгородского посадника на столь высоком уровне. Использование сентябрьско-

Хронология старославянских и древнерусских рукописных книг X—XI вв. М., 2001. С. 214).

¹ *Розов Н. Н.* Русская рукописная книга: Этюды и характеристики. Л., 1971. С. 24.

го стиля новгородским диаконом XI в. — как, впрочем, и любым другим служителем церкви — вполне логично. Это тем более вероятно, что месяцеслов в Евангелии — так же, как и в других древнейших славянских евангелиях, в частности в Саввиной книге (в части X в.) и переписанных на Руси Архангельском (1092), Мстиславовом (1106 или 1117), Галичском (1144), апракосном Евангелии конца XII — начала XIII в. (ГТГ) и др., — начинается именно с 1 сентября:

Съборникъ църкъвныи начинается отъ мѣсяца сеп-
тября до мѣсяца августа, рекомааго зарева. Мѣсяца
септября, память святааго Симеона Стлѣпника и свя-
тыхъ 40 женъ чръницъ, и святааго Амона, и святааго
мученика Италѣ, и покои Иисуса Навгина, и новѣмоу
лѣтѣ, и начятъкъ инѣдиктоу¹.

На сентябрьское новогодие указывает и заглавие на 89-м листе Евангелия: «Суббота 1. Начатъкъ новууму лѣту». Речь идет о субботе 17-й недели после Пятидесятницы (Троицы). И. И. Срезневский уточняет: «То есть, начиная от сентября: 17-е воскресенье по пятидесятнице приходится между 13-м сентября и 17-м октября»². Далее в Евангелии следуют субботние и воскресные чтения, отсчитывающиеся от этого новолетия³. Тем самым мы получаем дополнительный аргумент, позволяющий предполагать использование Григорием в датировке Остромирова Евангелия сентябрьский стиль. Следовательно, традиционная дата древнейшего датированного славянского Евангелия должна быть пересмотрена: если использовать традиционные правила перевода дат с древнерусской системы летосчисления на современную, Григорий начал переписывать Остромирово Евангелие 21 октября 1055 г., а закончил работу 12 мая 1057 г.

Такая датировка, однако, не снимает другого вопроса, который давно беспокоит специалистов. Проблема заключается в том, что до сих пор возможно только гипотетическое его решение. Речь идет о дате смерти Ярослава Мудрого.

¹ Остромирово Евангелие. Л. 210 об.

² Срезневский И. И. Славяно-русская палеография XI—XIV вв. С. 105.

³ «Недѣля 1 новоуоуму лѣтоу», «Субота 2 новоуоуму лѣтоу», «Недѣля 2 новоуоуму лѣтоу» и т. д. (Остромирово Евангелие. Л. 89 об., 90 об., 91 об., и далее).

Согласно Новгородской IV¹, Софийской I² (опирающимся на свод митрополита Фотия 1418 г., или, по А. А. Шахматову, Новгородско-Софийский свод 30-х гг. XV в.) и Воскресенской летописям³, посадник Остромир погиб во время похода новгородцев на чудь... в один год с Ярославом Мудрым⁴. Это заставило В. Л. Янина прийти к выводу:

Сообщение летописи в своей хронологической части не может быть признано достоверным, так как ему противоречит свидетельство известного «Остромирова Евангелия». Евангелие было переписано для посадника Остромира, носившего христианское имя Иосиф, дьяконом Григорием спустя три года после летописной смерти Остромира, в 6565 (1056—1057) г.⁵

Однако никакого объяснения этому противоречию исследователь не дает. Не уточняет он и того, почему отдает предпочтение датировке Остромирова Евангелия, а не летописной дате смерти Остромира.

Между тем с датировкой смерти Ярослава Владимировича тоже все непросто. Привычная всем дата — 20 февраля 1054 г. —

¹ «В лѣто 6562. Преставися князь вѣликии Рускии Ярославъ... И приидѣ Изяславъ к Новугороду, и посади Остромира в Новѣгородѣ. И иде Остромиръ на Чюдь с Новгородци, и убиша и Чюдь, и много паде Новгородецъ с нимъ» (Новгородская четвертая летопись // ПСРЛ. М., 2000. Т.4. Ч. 1. С. 117, 118).

² «В лѣто 6562. Преставися князь великии рускии Ярославъ... И прииде Изяславъ къ Киеву городу, и посади Остромира в Новѣгородѣ, и иде Остромиръ с новгородци на чюдь, и убиша и чюдь, и много паде с нимъ новгородьцевъ» (Софийская первая летопись старшего извода // ПСРЛ. М., 2000. Т. 6. Вып. 1. Стб. 181, 182).

³ «Влѣто 6562. Преставися князь великий Рускии Ярославъ... И прииде Изяславъ къ Новугороду, и посади Остромила в Новѣгородѣ; иде Остромиръ съ Новгородци на Чюдь, и убиша его чюдь, и много падоша съ нимъ Новгородцевъ» (Воскресенская летопись // ПСРЛ. М., 2001. Т. 7. С. 332, 333).

⁴ В раннем новгородском летописании (в частности, в Новгородской I летописи) Остромир упоминается только в списках новгородских посадников без каких бы то ни было прямых временных указаний, а также под 6572 (1064) г. — как отец новгородского воеводы Вышаты (Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов // ПСРЛ. М., 2000. Т. 3. С. 164, 184, 471).

⁵ Янин В. Л. Новгородские посадники. 2-е изд., перераб. и доп. М., 2003. С. 70, 71.

представляет собой условный перевод гипотетический контаминации нескольких летописных указаний. В Лаврентьевской летописи дата кончины Ярослава выглядит следующим образом: «В лѣто 6562. Преставися великий князь Русьскыи Ярославъ... Ярославу же приспѣ конѣць житья, и предасть душу свою Богу в субботу 1 поста святаго Феодора»¹. В Ипатьевской летописи прямое временное указание этого события записано несколько иначе: «В лѣто 6562. Преставия князь Руский Ярославъ... Ярославу же приспѣ конѣць житья, и предасть душу свою мѣсяца февраля въ 20, в субботу 1 недѣли поста, въ святаго Федора день»². Из этого следует, что кончина Ярослава пришлась на 20 февраля 6562 года, в субботу первой недели Великого поста, когда отмечалась память св. мчн. Федора³. Как известно, Великий пост начинается за 7 недель до Пасхи. В 1054 г. Пасха праздновалась 3 апреля. Соответственно, суббота первой недели Великого поста приходилась не на 20, а на 19 февраля. Если же календарная часть летописной даты, включая месяц, число и упоминание переходящего праздника, верна, а дата смерти Ярослава 20 февраля действительно приходилась на субботу Федоровой недели, то ближайшими к 1054 г. датами, когда Пасха праздновалась 4 апреля, были 986, 1059 и 1070 гг. Из них лишь 1059 г. может рассматриваться как потенциально подходящий. Ничего невозможного в таком предположении нет. До конца 60-х гг. XI в. в летописи отсутствовали годовые указания. Разбивка на годовые статьи и все указания «В лѣто...» были вставлены задним числом⁴. Причем основания, которыми руководствовался при этом летописец, до сих пор неясны. Тем не менее изменение традиционного перевода летописного 6562 г. не снимает чрезвычайно важного для нас вопроса: как же тогда быть с Остромировым Евангелием, которое было закончено уже после смерти отца Ярослава Ярославича?

¹ Лаврентьевская летопись. Стб. 161, 162.

² Ипатьевская летопись. Стб. 149, 150.

³ Ср.: «Субота 1 святаго поста, въ неиже бываетъ память святаго мученика Феодора» (Остромирово Евангелие. Л. 127).

⁴ Подробнее см.: *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах // *Шахматов А. А.* История русского летописания. СПб., 2003. Т. 1: Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды. Кн. 1: Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 284—309. Здесь, в частности, отмечается, что «статья 6562 г. была написана в 1073 г., следовательно, через 19 лет после смерти Ярослава», а потому «все содержание ее представляется результатом частью сочинительства, частью же припоминаний» (Там же. С. 303).

Как это ни парадоксально прозвучит, но такая дата находит неожиданное косвенное подтверждение именно в Остромировом Евангелии. В месяцеслове Евангелия Неделя праотец (ближайшее воскресенье перед Рождеством Христовым 25 декабря) отнесена к 16 декабря¹. По мнению Н. Н. Лисового, «на 16 декабря Неделя праотец приходилась в 1055 г., значит, дьякон Григорий указал дату данного подвижного чтения по индикту прошедшего года»². Очевидно, Н. Н. Лисовой рассчитал число, на которое в 1056 г. выпадало воскресенье, непосредственно предшествовавшее Рождеству. Поскольку оно соответствовало 17 декабря, автор, видимо, не счел необходимым производить пересчет на предшествующий год, предположив, что таковой не нужен: на воскресенье, по его мнению, должно было прийти предшествующее число. Такой ход рассуждений был бы вполне верен... если бы 1056 г. не был високосным. Ошибка, казалось бы, совсем небольшая: всего на один день. Зато принципиальная. На самом деле в 1055 г., соответственно, Неделя праотец приходилась не на 16-е, а на 15-е число декабря. На искомое — 16-е — число она выпадала лишь в 1060 г. При этом отпадает необходимость в догадке о расчете «по индикту». Кстати, единственное упоминание индикта связано диаконом, как уже отмечалось, именно с началом года 1 сентября, на что обычно при датировке Евангелия внимания не обращают³. Да и ориентация на прошедший год выглядела бы довольно странно. Но тогда возникает вопрос: что заставило Григория дать указание именно на 1060 г.?

Не исключено, что данная календарная дата «подвижного чтения» сориентирована на следующий непосредственно за завершением Евангелия год. Тогда окажется, что Остромирово Евангелие было окончено в 1059 г. по нашей системе летосчисления. Возможно, оно было начато в октябре 1057 г., когда Ярослав еще был жив, а Изяслав сидел на Новгородском «столе». Закончил же его Григорий в мае 1059 г. — уже после смерти Ярослава и отъезда Изяслава в Киев, но еще до гибели Остромира во время похода на чудь. Это тем более вероятно, что в псковских летописях смерть Ярослава датирована годом завершения Остромирова Евангелия: «В лѣто 6567. Преставися князь Ярославъ, иже

¹ «16 [декабря] И прѣжде отечьскыя недѣли недѣля бываетъ, въ ню же оучинено Евангелие от Лоуки, глава 167» (Остромирово Евангелие. Л. 245).

² Лисовой Н. Н. К датировке Мстиславова Евангелия // Мстиславово Евангелие XII века: Исследования. М., 1997. С. 712.

³ Остромирово Евангелие. Л. 210 об.

Правду оустави; и положиша его во церкви святѣи Богородицы в Киевѣ»¹; «В лѣто 6567-го. Преставися князь Ярослав, иже Правду устави судебник; и положиша его у святыя Софии в Киевѣ»².

Впрочем, такое решение упирается в другие, не менее сложные проблемы: какими системами летосчисления пользовались диакон Григорий и древнерусские летописцы, а также чем они руководствовались, внося хронологическую сетку в монотематический летописный рассказ? Вопросы эти пока далеки от разрешения.

Возможно, предлагаемые в данной статье соображения позволят сделать некоторый шаг в дальнейшем изучении древнерусской хронологии.

¹ ПЛ. С. 9.

² Псковская третья летопись // ПСРЛ. М., 2000. Т. 5. Вып. 2: Псковские летописи. С. 76.

Е. Л. Комявская

ПОСЛЕДНИЙ ПУТЬ МИТРОПОЛИТА КИПРИАНА: ЛЕТОПИСНЫЙ НАРРАТИВ И АГИОГРАФИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ¹

Аннотация: в статье рассмотрены летописные версии Повести о преставлении митрополита Киприана. Определена редакция летописной повести, к которой восходит проложное Житие святителя. Особое внимание уделено белорусско-литовским летописям, где читается особая редакция Повести. Рассмотрены особенности Жития в редакции Торжественников, восходящей к тексту Степенной книги. В Приложениях публикуются два Жития Киприана.

Ключевые слова: митрополит Киприан, история почитания, Житие, пролог, торжественник, летописание XV века, Прощальная грамота Киприана

Abstract: the article is devoted to chronicle versions of the Tale about death of the Metropolitan Cyprian. The author has determined the edition of the chronicle tale to which the Life of the Saint goes back. Special attention is paid to the Belarusian-Lithuanian Chronicles where special edition of the Tale is visible. The peculiarities of the Life in the edition of Torzhestvennik related to the texts of the Book of Degrees of the Royal Genealogy have been considered.

Key words: the Metropolitan Cyprian, the history of hagiology, the Life, prologue, torzhestvennik, the chronicle of 15th century, the farewell chart of Cyprian

Хотя следы достаточно ранних попыток установления почитания митрополита Киприана отмечены уже вскоре после его кончины², официальное причисление его к лику святых фиксируется лишь в Синодальный период³.

¹ Работа выполнена в рамках поддержанного РГНФ проекта № 13-04-00010.

² См.: *Дончева-Панайотова Н.* Митрополит Московский Киприан – жизнь и деятельность // Журнал Московской патриархии. М., 1991. № 9. С. 54; *Она же.* Словото на Григорий Цамблак за митр. Киприан. Вел. Търново, 1995. *Она же.* Григорий Цамблак и българските литературни традиции в Източна Европа XV–XVII в. Велико Търново, 2004. С. 430.

³ *Флоря Б. Н., Турилов А. А.* Киприан // Православная энциклопедия.

Несомненно важным этапом в установлении почитания святителя после обретения мощей в 1472 г. стало перенесение в 1479 г. мощей митрополитов Киприана, Фотия и Ионы из храма св. Иоанна Лествичника в новый Успенский собор. Во всяком случае, своды, отразившие великокняжеское летописание, придают перенесению мощей «пресвященных митрополитов» большое значение, указывая число, день недели и даже час события: 27 августа «в пѣтокъ в 9 часъ дне»; говорится, что они положены в новом соборе «на ѹготованныхъ имѣ мѣстехъ»¹; подробно описывается процесс перенесения, установление раков и надгробий².

Немногим позже появится Житие Арсения Тверского, согласно которому между Дмитрием Донским и митрополитом Киприаном не было никаких разногласий, а затем Сказание о Мамаевом побоище, в котором Киприан действует заодно с великим князем накануне Куликовской битвы. Таким образом, в это время были предприняты попытки нивелировать самый сложный момент в истории пребывания Киприана на Руси: его конфликтные взаимоотношения с Дмитрием Ивановичем. Память митрополита Киприана обнаруживается в месяцеслове из рукописи 1487 г. (РГБ. Троиц. № 761)³. Все это говорит о готовившейся канонизации митрополита.

К первой четверти XVI в. относится Стишной пролог из Римского Папского восточного института⁴. Здесь на 27 мая читается: «Синъ стни стли, бѣша в лѣта благоутивыхъ князенъ рѣскихъ, Киприанъ, Фотѣи и Иона, добръхъ ѹпасоша Хвѣо стадо, и прѣнесени выша чѣтныѣ ихъ мощи мѣа маѣ въ кзъ днь, и тако праздноваша чѣтно» (Sl. 5. Л. 113)⁵. Как можно видеть, три митрополита названы святыми.

М., 2013. С. 641, 642.

¹ ПСРЛ. М.; Л., 1962. Т. 27. С. 281, 354.

² См.: ПСРЛ. М.; Л., 1949. Т. XXV. С. 327.

³ В тои * днь престависѣ Куприанъ митрополиѣ киевскимъ и всеѣ Руси (РГБ. Ф. 304/1 (Троиц.). № 761. 1487 г. 8^р. Л. 256).

⁴ См.: Джурова А., Станчев К. Описание славянских рукописей Папского восточного института в Риме. Roma, 1997. С. 22–25; Турилов А. А. К истории Стишного пролога на Руси // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2006. № 1 (23). С. 73.

⁵ В данном случае наблюдается ошибка, которую отмечал Е. Е. Голубинский как свойственную месяцесловам: вместо 29 мая память перенесения стоит на 27 мая. Дата 29 мая «в пѣтокъ» есть в Московском своде, и действительно, в 1472 г. на пятницу приходилось не 27, а 29 мая. Видимо, 27-е число попало в месяцесловы и прологи под влиянием даты второго перенесения мощей – 27 августа 1479 г. (см.: Голубинский Е. Е. История канонизации святых в русской церкви. М., 1903. С. 191).

Сегодня известны и два Пролога, включавшие уже не краткую память, а Житие святителя: РГБ. Егор. № 1299, 40-е гг. XVI в. и РНБ. Титова № 1220, 70-е гг. XVI в. Митрополит здесь называется «святѣмъ» и «чюдотворцемъ» уже в заглавии: «В тои же днь преставленїе, иже во стѣхъ ѡца ншего Кипріяна митрополита Московъскаго и все... (слово не закончено, пропущено и ожидаемое далее «Русии». — Е. К.) чюдотвоца». Текст располагается на день преставления Киприана — 16 сентября, что, бесспорно, свидетельствует о почитании святителя. Житие практически не содержит сведений о жизни и святительстве Киприана, а лишь дает краткую справку: «Прпѣбныи ѡць ншь великїи Кипрія митрополиѣ Киевъскїи и всеѣ Русїи ѡ младыхъ ногтен избранъ быѣ сосоуѣ Дхѡу Стѣмоу и за премногою его добродѣгель и чистотоу телесную поставленъ быѣ митрополитомъ в столныи градъ Москвѣ, и добре паѣ стадо Хво словесныѣ швецѣ». Налицо продолжение той же тенденции, которая наблюдалась в текстах конца XV в., по созданию картины бесконфликтного восхождения Киприана на московскую кафедру. Далее со слов «И в стѣльствѣ быѣ лѣтъ ѣ веѣ полѡтретїю мѣць» текст Жития с незначительными разночтениями совпадает с летописной Повестью о преставлении и погребении митрополита.

Какой же вариант Повести был использован, как он трансформировался в проложном Житии?

Информацию или рассказ о преставлении архипастыря содержит подавляющее большинство летописных памятников¹. Первую группу составляют летописные памятники, в которых читается лишь краткая информация о кончине митрополита. Таково известие в Новгородской I летописи: «Престависѣ митрополит Киприанъ на Москвѣ»². Столь же лаконична сугубо новгородская Большаковская летопись: «В лѣт(о) ѡ ѡцѣ Киприанъ митрополиѣ ѡспе на Москвѣ»³. Тверской сборник содержит два дублирующих друг друга сообщения о смерти Киприана под 6013 (Того же лѣта мѣсѣца септєвра въ 16 день, престависѣ митрополитъ Киприанъ)

¹ Анализ текста Прощальной грамоты в летописях (в сравнении с более поздними подобными грамотами) был проведен в диссертации О. В. Морковиной (см.: *Морковина О. В.* Проблема взаимоотношения литературы и деловой письменности в традиции древнерусского завещания: Дисс. ... канд. филол. наук. Новосибирск, 2005), однако анализ сосредотачивался в основном на Никоновской и Воскресенской летописях.

² Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С.

³ НИС. СПб., 2005. Вып. 10 (20). С. 360.

и 6014 («Въ то же время престависа Киприанъ митрополитъ»¹) гг. Летописные статьи данного памятника за эти годы представляют собой крайне сложную картину, разнящуюся по спискам², но оба известия настолько кратки, что высказываться о причинах возникновения дублировки затруднительно.

Чуть более подробным предстает известие в Московской Академической летописи (далее — МАк): «В лѣт . ✕ ѿ . цѣ . еі . индикта . еі . престависа прещенный митрополиѣ Киприанъ Киевський . и вса Русі . семь³ . еі . въ . а . ча^с ноци . пасъ цркъвь Бжью лѣ^т . л^ѣ»⁴. Здесь сообщение расположено под 6915, а не под 6914, как в большинстве летописей, годом. Тот же 6915 г. читается в Симоновской и мог быть в Троицкой. По выписке М. Н. Карамзина мы можем судить лишь о том, что Повесть, включающая Прощальную грамоту митрополита, в этой летописи была и заключительная фраза Грамоты содержала указание на 6915 г. (в других летописях год опускался). М. Д. Присёлков разместил весь текст под 6914 г., реконструировав его по Воскресенской летописи⁵. Как справедливо заметил М. Н. Карамзин, в самой Грамоте Киприан исходил из сентябрьского года. Летописцы же, еще не перейдя на эту систему, помещали известие о смерти пастыря под 6914 мартовский год, а противоречащее ему указание в тексте самой Грамоты опускали, оставив лишь данные о дне, месяце и индикте написания духовного завешания.

Кроме этого, в МАк указано не 16, а 15 сентября как время смерти Киприана, а также уникально зафиксирован час его представления — 1-й час ночи. Как известно, день в Древней Руси считался с рассвета, из этого и исходил составитель известия. Однако начало XV в. было в известной степени переломным моментом перехода, пусть и постепенного, с косога часа на равноденствие (в первую очередь, в связи с появлением в 1404 г. механических часов)⁶. Хотя в известии, как и в нарративах других летописей,

¹ ПСРЛ. СПб., 1863. Т. XV. Стб. 472.

² См. об этом: *Коняевская Е. Л.* Очерки по истории тверской литературы XIV—XV вв. М., 2007. С. 252—267.

³ Сентября.

⁴ ПСРЛ. Л., 1926—1928 Т. 1. Вып. 1—3. Стб. 538.

⁵ *Присёлков М. Д.* Троицкая летопись. Реконструкция текста. М.; Л., 1950. С. 462—464.

⁶ См. об этом: *Симонов Р. А.* Древнерусский источник о применении «косога» (переменного) часа на Руси // *Симонов Р. А.* Естественнонаучная мысль в Древней Руси. М., 2001. С. 218—228; *Коняевская Е. Л.* Время суток в раннем летописании // *Средневековая Русь.* М., 2012. Вып. 10. С. 126—134; *Она же.* День и ночь в жизни людей по ранним

говорится о 30 годах святительства митрополита, однако здесь нет добавления «**без полдтретиа мѣсца**», которое появилось в летописных рассказах по недоразумению. О 30 годах святительства говорит в Грамоте сам Киприан, но там это звучит следующим образом: «**А понеже сътоухъ лѣта своа, отнели въ митрополиты поставленъ выхъ, и обрѣтѣса числомъ, яко тридесатое лѣго течеть къ приходѣшемъ мѣсцю декамврию въ 2 день**»¹. Речь идет о течении тридцатого года, который стремится ко 2 декабря, когда исполнится 31 год, что и подтверждается нашими знаниями о поставлении Киприана на митрополию 2 декабря 1375 г. До 2 декабря митрополит не дожил, стало быть, был в святительстве полных 30 лет, или 31 год «**без полдтретиа мѣсца**». Своих собственных подсчетов составитель текста не производил, да и, возможно, не располагал необходимыми для этого данными, а слова Киприана понял неправильно.

Кроме того, в МАк иначе строится сама фраза: «**пас церковь Божию**», в то время как в рассказе: «**был въ митрополитѣхъ в святительствѣ**». Таким образом, это известие можно считать независимым от магистральной линии развития повествования о смерти митрополита, оно, скорее всего, попало в текст летописи практически синхронно, информацию летописец мог получить от архиепископа Григория, бывшего первым лицом на похоронах.

Остальные летописи (кроме Никифоровской и Супрасльской, о чем будет сказано ниже) содержат развернутый нарратив, варьируя один и тот же текст. Можно выделить две основные редакции этого текста.

1-ю Редакцию представляют летописи, восходящие к Новгородско-Софийскому своду. Можно сказать, «в чистом виде» — без разного рода добавлений нарративная часть текста читается в Софийской I летописи (далее — СI):

«**М(е)҃(я)ца се҃҃(тября) 16 д(е)нь престависа прес(вя)щенны митрополи҃ Киевскыи и всеа Русѣи Киприанъ, а былъ в митрополитѣ҃хъ в с(вя)гительствѣ҃ лѣт 30 без полдтретиа м(е)҃(я)ца И проводиша его ч(е)҃тно весь гра҃, и еп(и)҃к(о)пи слѣжиша над нимъ Григорей еп(и)҃к(о)пъ ростовскыи, Иларионъ еп(и)҃к(о)пъ коломенскыи, Митрофанъ еп(и)҃к(о)пъ сѣ҃здальскыи, и архимандрити и иг҃мени и ве҃(ь) своръ с(вя)ци(е)нскыи пѣ҃вши над нимъ обывное на҃гробное пѣ҃ние И положиша его въ зсворнои**

письменным источникам // «По любви, в правду безо всякие хитрости». Друзья и коллеги к 80-летию Владимира Андреевича Кучкина. Сборник статей. М., 2014. С. 132–139.

¹ ПСРЛ. СПб., 1913. Т. 18. С. 152.

щ(е)ркви ѿ(вя)тыа Б(огороди)ца на Москвѣ, в ней же есть гробъ Петра и Феогноста тѣ же и сего положиша на правон сторонѣ в степенн¹ по его повелѣнію. Онн же митрополи^т въ старости велицѣ бы^е и разболѣса на Голанищовѣ, идѣже есть щ(е)рк(о)вь его опришнаа поставлена во имя с(вя)ты^х Трех ѿ(вя)т(и)тель, идѣже и часто любаше быти, ако бѣ мѣсто тихо и безматежно, и поконна тамо разболѣса и боленъ лежаше нѣколко дни и тѣ и престависа.

Преже преставленна своего за 4 дни написа грамотѣ незнаемѣ и страннолѣпнѣ, акы пращалнѣю и акы въ образъ прощениа, рекше все^х пращал и бл(а)г(о)у(ло)влѣа и о^т все^х прощениа и бл(а)г(о)у(ло)в(е)ниа требѣа. Се же мню, ако неконечнаго² ради любовѣдрна и цѣлом(у)дрна, сице о^тхода сего свѣта, заповѣдаша еп(и)ск(о)помъ и сѣцимъ тѣ и приставнико^а, г(ла)гола: “кда ма въ гробъ въключи, тогда сню грамотѣ надъ мною прогните въслѣх людѣмъ”, еже и бы^т(ь), еже и створиши пр(е)п(о)у(о)бныи Григорей Ростовскыи, проче ю велегл(а)у^но да бѣдетъ ѡслышано въ ѡшню всемѣ народѣ. И внегда чтѣще емѣ, тогда многы о^т предстоащи^х на слезы подвиже Бѣ же грамота писана тако³.

Идентичными оказываются тексты Никаноровской летописи, Софийской I по списку Царского, Вологодско-Пермской летописи. На этой версии основан текст в Никоновской летописи.

Вариантом редакции является «новгородская группа» летописей: Новгородская Карамзинская (2-я подборка) (далее — НК2), Новгородская IV (далее — НIV) и Летопись Авраамки. Эти летописи содержат дополнение: о коломенском епископе Иларионе сказано, что он «бывѣ преже нгоумень Лисицкоа лавры»⁴. Как отмечал А. Г. Бобров, такое добавление можно связать с именем новгородского архиепископа Евфимия II⁵, игуменствовавшего в Богородицком монастыре до владычной кафедры. Кроме того, отличительной чертой НК2, НIV и Летописи Авраамки является наличие философского прибавления, следующего за текстом Прощальной грамоты⁶.

¹ Так в старшем изводе и Вологодско-Пермской летописи, в остальных летописных памятниках «стенѣ».

² Ошибочно только в списке Оболенского С1ст, во всех остальных летописных памятниках «конечнаго».

³ ПСРЛ. М., 2000. Т. 6. Вып. 1. Стб. 526–527. Далее следует текст Грамоты митрополита.

⁴ ПСРЛ. СПб., 2002. Т. 42. С. 170.

⁵ Бобров А. Г. Новгородские летописи XV века. СПб., 2001. С. 127.

⁶ См. об этом тексте: Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. Л., 1987. С. 123–154.

Характерно, что в Новгородской IV летописи обнаруживается дублировка сообщения о рассматриваемом событии. В первый раз это краткое известие: «Того же лѣта престависа боголѣпныи Киприанъ митрополитъ Роускій на Москвѣ»¹. Эта форма известия читается в Новгородской Карамзинской (I подборка) (далее — НК1)².

Поскольку повторная информация в НIV в той же статье 6914 г. представляет собой вышеупомянутый пространный рассказ о преставлении и похоронах митрополита, воспринятый, видимо, протографом летописи через какое-то посредство из митрополичьего Свода 1408 г., первое краткое сообщение, совпадающее к тому же с НК1, можно считать происшедшим из новгородского летописного источника, который использован в «новгородской редакции» Новгородско-Софийского свода.

2-я редакция читается в Симеоновской летописи, Московском своде конца XV в., Владимирском летописце, Ермолинской (в сокращении), Типографской, Софийской II, Воскресенской летописях.

От 1-й редакции имеются следующие отличия.

Добавлено:

1) на Голенищеве Киприан любил бывать «на **дѣле книжного писаніа**»;

2) церковь Трех святителей Киприан «**сам постави**»;

3) большинство летописей содержит приписку о том, что по образцу этой грамоты и другие русские митрополиты составляют подобные духовные завещания.

Опущено:

1) Киприана хоронят в соборе, где «**есть гроб Петра митрополита и Феогноста**»;

2) его хоронят в этом месте «**по его повелению**»;

3) заболел, Киприан на Голенищеве «**болен лежаше неколико днен**»;

4) в конце Прощальной грамоты слова «**да не³ подписал есмь немощи ради своеа**».

Основания для такого рода изменений могут быть самые разнообразны. Хотелось бы высказать весьма гипотетичное предположение относительно упоминания гробов Петра и Феогноста. Не означает ли отсутствие такого упоминания во 2-й редакции, что к моменту ее создания в этой же стене был похоронен митро-

¹ ПСРЛ. Л., 1925. Ч. 1. Вып. 2. С. 399.

² ПСРЛ. Т. 42. С. 94.

³ В НК2 «не» пропущено.

полит Фотий? Умолчать об этом, если говорится о похороненных в соборе митрополитах, летописец не считал возможным, а развитие этого сюжета потребовало бы внесения в текст уже серьезных дополнений, связанных с преемником Киприана.

Здесь стоит вспомнить мысль А. А. Шахматова о том, что «Прощальная грамота» Киприана попала в общерусские летописи из Фотиева Полихрона¹. Если исходить из логики ученого, то можно думать, что Грамота была внесена в оформляемый по преставлении митрополита Фотия свод в связи с тем, что сам Фотий последовал примеру Киприана и также перед кончиной составил подобную грамоту.

Однако серьезные аргументы, выдвинутые М. А. Шибаетым против шахматовской гипотезы существования Полихрона², заставляют отказаться от столь удачно складывающейся картины. М. А. Шибает выдвинул концепцию, согласно которой в 1418 г. был составлен другой свод, также сыгравший значительную роль в летописании XV–XVI вв., — Новгородско-Софийский свод, инициатива составления которого, по мнению исследователя, принадлежит архиепископу новгородскому Евфимию II. М. А. Шибает исходит из того, что новгородский владыка располагал Киприановой летописью, а далее дополнял ее имевшимся у него новгородским и небольшим количеством неновгородских известий. Предположив, что у него был доступ к Киприановскому своду 1408 г. (или его списку), естественно предполагать и то, что он имел и список Прощальной грамоты митрополита. Но, как было показано, с Евфимием должно связывать второй этап формирования рассказа, «новгородскую обработку». Стало быть, наиболее первоначальное отражение общерусского летописного (скорее всего, великокняжеского) свода — как бы его ни называть — представлено в С1, которая открыла перспективу использования, пополнения и дальнейшего редактирования сложившейся общерусской летописи в дальнейшем летописании XV— начала XVI вв.

Вместе с тем уже отмечалось, что ряд летописей, ведшихся в начале XV в., содержали краткие сообщения о преставлении святителя, не связанные с пространном рассказом.

Есть и более сложный феномен — текст, где частично использована Повесть в соединении с оригинальным материалом. Это

¹ См.: *Шахматов А. А.* Общерусские летописные своды XIV и XV вв. // ЖМНП. 1901. № 11. С. 66.

² *Шибает М. А.* Владимирский полихрон и Новгородско-софийский свод // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2012. № 2 (48). С. 83–95.

известие в Супрасльской и Никифоровской летописях. Текст имеет элементы, сходные с известием МАК. С МАК совпадает начало фразы (правда, с добавлением про месяцы): «**пас церков Божию 30 лѣт без полѣтрета мѣсца**». Кроме того, как и в МАК, говорится, что преставился митрополит 15 сентября, правда не в час ночи, как в МАК, а просто «**на ноць**». Далее речь идет уже о 16 сентября, когда преставившегося митрополита «**проводиша в город нешоша на головах**». Последующий текст в Супрасльской летописи совпадает с рассказом из других летописных памятников. И надо сказать, что в этом рассказе не хватает как раз этого эпизода — перенесения покойного из Голенишева в Москву. В повествовании большинства летописей сразу говорится: «**Проводиша его чѣстно весь градъ, и епископи слоужниша надъ нимъ**». Совпадают с пространным рассказом слова в начале известия: «**пристависа преосвященни Киприанъ, митрополить Кнѣвьски и всеа Рѹси**»¹, а также заключительная фраза об отпевании и похоронах митрополита в соборной церкви в Москве.

А. А. Шахматов указывал три основных общерусских источника протографа Супрасльской летописи: митрополичий свод середины XV в., СІ и НІV². М. Д. Присѣлков³, а вслед за ним Я. С. Лурье⁴ уточняли, что в так называемой Белорусской I (далее — БI) летописи отразилось митрополичье летописание, ведшееся при митрополитах Фотии⁵ и Герасиме (едва ли оформлявшееся в своды). Учитывая митрополичий характер общерусской составляющей БI, можно предположить, что уникальный материал о времени суток и переносе тела митрополита в Москву происходил либо из письменного канцелярского источника, либо внесен по припоминанию.

Изначально рассказ о преставлении митрополита Киприана, по-видимому, был внесен в свод 1408 г. при его оформлении. Ле-

¹ ПСРЛ. М., 1980. Т. 35. С. 32, 54.

² Шахматов А. А. Обозрение русских летописных сводов XIV–XVI вв. // Шахматов А. А. Разыскания о русских летописях. М., 2001. С. 845

³ Присѣлков М. Д. История русского летописания XI–XV вв. СПб., 1996. С. 158.

⁴ Лурье Я. С. Общерусские летописи XIV–XV вв. Л., 1976. С. 115. В. А. Чермеричский высказывал идею, что в основе общерусской части Белорусской I (по его классификации — I свод) летописи лежат два источника: митрополичий Свод 1446 г. и «Свод 1409 г.» (Чамярыцкі В. А. Беларускія летапісы як помнікі літаратуры. Мінск, 1969. С. 76, 77).

⁵ О материале Супрасльской летописи, связанном с Фотием, специально писал М. А. Шибает (см.: Шибает М. А. Владимирский полихрон и Новгородско-софийский свод. С. 89–94).

тописи, не связанные с его традицией, сохранили собственные краткие известия (либо имеют дублировки). В более сложной ситуации составления и редактирования сводов и их источников могут иметь место компиляции «своего» материала и полученного через какие-то посредства текста митрополичьего свода.

Теперь, определив версии летописей, имеет смысл обратиться к нелетописному проложному Житию митрополита Киприана.

Итак, в Житии сначала дано оригинальное вступление, характеризующее в самых комплиментарных выражениях заслуги Киприана, за которые он был поставлен на митрополичью кафедру. Затем следует заимствованная из летописного повествования выкладка: **И в стльствѣ бы^е лѣтъ ѿ вѣ^з полу^трѣ^тю мѣ^ць.**

В летописях после вступления идет рассказ о погребении святителя с перечислением епископов, присутствовавших при отпевании Киприана. В Житии этот фрагмент расположен ниже: **«И во старости велицѣ, разволѣса, ѿшедъ ѿ Москвы на мѣсто, е^(о) зоветса Голеницево, иде же црьковъ его молебнаа во имя С^вт^{ых} Трен С^втитель поставлена бы^ѣ».** С небольшими сокращениями в Житии рассказывается о Прощальной грамоте митрополита, чтении ее во всеуслышание Григорием Ростовским, однако текст самой Грамоты не приводится. Хотя по большей части летописный текст не цитируется дословно, а несколько перефразируется и стилистически украшается, очевидно, что составитель Жития располагал Новгородской версией 1-й редакции. О епископе Илларионе Коломенском сказано, что он **«бывъ преже иго^уменоу на Лисин горы».** Говорится, что на правой стороне в соборной церкви Успения Богородицы митрополита хоронят **«по его веленію»**, и уточняется, что в этой же церкви лежат мощи митрополитов Петра и Феогноста. При этом автор Жития добавляет, что мощи святейших митрополитов Петра и Феогноста лежат в Успенском соборе **«и до сего днѣ»**, чего нет в летописном варианте.

По-видимому, на основе текста из Степенной книги¹ была создана еще одна версия Жития. Известны Торжественники второй четверти – второй половины XVII в.: РГАДА. Ф. 201 (собр.

¹ О текстах, посвященных Киприану в Никоновской летописи, Лицевом своде и Степенной книге, см.: *Дончева-Панайотова Н.* Светитилската дейност на митрополит Киприан в Русия в текстове и миниатюри // Киприанови четения. 600 години от успението на св. Киприан, митрополит московски. Велико Търново, 2008. С. 63–82; *Усачев А. С.* Степенная книга и древнерусская книжность времени митрополита Макария. М.; СПб., 2009. С. 213, 214.

М. А. Оболенского). № 20; РГБ. Ф. 863 (собр. магазина «Антиквар»). № 3¹; РГБ. Ед. пост. (Ф. 722). № 205. Здесь более подробно говорится о святителе и его заслугах, но, как и в первом агиографическом сочинении, не упоминается о чудотворениях от мошей. Автор, основываясь на своих источниках, пишет, что Киприан был родом из сербской земли, что он как пастырь учил людей добродетелям и порицал пороки (впрочем, и те и другие звучат здесь довольно абстрактно), о Голенищеве говорится как о любимой резиденции митрополита, где он пребывал в стремлении к покою и бегстве от суеты, однако осуществлял там и пастырскую деятельность: **пребывал тамо, еп̄с̄квы, и попы ставлаше**. Действительно, летописи сообщают, что незадолго до преставления митрополит поставил здесь Митрофана во архиепископа Суздальского, но при этом в летописях поясняется: «а уже бѣ боленъ», т. е. это явно было не правилом, как представлено в рассматриваемой версии, а исключением. Подробно описывается местность резиденции — село располагалось между двух рек, Сетунью и Раменкой. Подробно характеризуется просветительская и переводческая деятельность Киприана, написание книг, отдельно упоминается создание им Жития митрополита Петра. Ряд этих подробностей содержит уже текст Никоновской летописи, видимо послужившей источником Степенной. Таковы данные о происхождении Киприана, текст, описывающий пребывание его в Голенищеве (в Никоновской их даже больше: говорится, что Голенищево располагается между двух рек «на стрѣницѣ»²). Однако в Никоновской нет перечисления книгописных и переводческих подвижаний архипастыря, не упоминается Житие митрополита Петра. Как было показано исследователями, вторым источником главы о Киприане в Степенной книге является Житие митрополита Ионы в 3-й редакции³.

В Житии Торжественников выделяется два варианта: краткий (РГБ. Ед. пост. № 205) и Полный (остальные). Краткий оканчивается сообщением о преставлении святителя и приведением даты этого события: **И с таковымъ смиреномъдріємъ и со многимъ тамо въгодареніємъ престависа къ Бг̄Ѹ. въ лѣго ̄ъ тысяшь цѣи мѣца септєврїа въ шестыи на десѣть днь. В** полном, как и в Степенной книге, далее идет продолжение рассказа: говорится о похоронах, приводится Грамота (в редакции

¹ Оба с миниатюрами, изображающими святых в полный рост.

² ПСРЛ. СПб., 1897. Т. 11. С. 195.

³ См.: Усачев А. С. Житие митрополита Ионы третьей редакции // Вестник церковной истории. 2007. № 2. С. 5—60.

Степенной книги) и философское прибавление. Читается здесь также и приписка о том, что подобные грамоты теперь пишут и другие русские митрополиты.

Нельзя не заметить, что для проложного Жития и Краткой редакции Жития из Торжественников характерно колебание в титуловании митрополита. В заглавии читается: **В тон же днь преставленіе ниже во стыхъ ѿца ншего Кипріана митрополита Московъскаго и всея Русіи чудотвоца** (РГБ. Егорова № 1299); **...ниже во стыхъ ѿца нашего Кипріана митрополита Московскаго, и всея Русіи** (РГБ. Ф. 722. № 205). Далее же он титулуется так, как и должен был титуловаться в его время: **митрополи^т Киевъскіи и всея Русіи** (РГБ. Егорова № 1299); **митрополитъ Кіевскіи и всея Русіи** (РГБ. Ф. 722. № 205). В Степенной книге и в Полной редакции Торжественников такого смещения нет, но там заглавие совсем иное: **«Сказаніе вкратце о премъдромъ Кипріанѣ, митрополитѣ Кіевскомъ и всея Русіи»**. Это отражает тот факт, что к моменту написания вышеупомянутых текстов Жития русские митрополиты титуловались уже не Киевскими и всея Руси, а Московскими.

При всей несамостоятельности этого вида Жития нельзя не отметить, что его бытование говорит о том, что вопрос о канонизации Киприана никогда не снимался. И в XVII в. помнили о его просветительской деятельности, его вкладе в развитие русской литературы и книжности.

Е. Е. Голубинский указал на наличие в Уставной записи 1621 г. среди общих праздников памяти на 27 мая — перенесение мощей трех митрополитов с оговоркой **«аще волитъ патриархъ»**¹.

В Приложении публикуются тексты обоих Житий, второе из них — Краткая редакция — по неизвестному ранее списку РГБ. Ф. 722. № 205.

Приложение 1

Проложное Житие митрополита Киприана

В основу положен список РГБ. Ф. 98 (Собр. Е. Е. Егорова). № 1299. Пролог. Сентябрь — февраль. 1°. 500+I л. Полуустав в два стб. Филигрань: свинья — Лихачев № 1698—1703 (1541—1542 гг.).

Разночтения даны по списку РНБ. Титова № 1220. Пролог. XVII в. (см. описание: *Титов А. А.* Описание славяно-русских

¹ *Голубинский Е. Е.* История канонизации святых в русской церкви. С. 424—426.

рукописей. СПб., 1903. Т. 3. С. 64–66). 1°. 464 л. Полуустав в два столбца. Текст на л. 39 об. – 40 об. Вкладная запись 1619 г. (по нижнему полю). Филигрань: Орел, близок Брике № 275 – 1571 г.

Л. 44 В тон * днь преставленіе иже во стыхъ ѿца ншего Кипріяна митрополита Московъскаго¹ и все^{а2} чю^атво^оца^а

Прпдвныи ѿць ншь³ великїи Кипрія^а митрополи^т Киевъскїи⁴. и всеа Русїи ѿ младыхъ ногтен избранъ бы^ѿ || Л. 44 об. сосоу^а Дхюу Гтмоу и за премногоую его добродѣтель и чистотоу телеснѣю⁵. поставленъ бы^ѿ митрополитомъ в столныи градъ Москвѣ и добре⁶ па^ѿ стадо Х^ѿво словесны^х швецъ И в стльствѣ вы^ѿ лѣгъ л^ѣ бе^ѣ полуотре^тю мѣць. И во⁸ старости велицѣ разболѣса ѿшедъ ѿ Москвы. на мѣсто е^ѿ зоветса Голенищева иде же црковь⁹ его молебнаа во¹⁰ има Гтыхъ Трен Гтителъ поставлена бы^ѿ. И тамо сты^а часто хоше¹¹ б^ѿ молитса Бгюу Мѣсто же то баша бе^ѣ молъвно. И мало поболѣвъ¹². и всѣиъ миръ давъ и бл^ѣвеніе на мѣсте¹³ то^а престависа к¹⁴ Бгюу в вечныи¹⁵ покои в неизреченноую радость. И в нестарѣемое¹⁶ блженство¹⁷ иде же всѣиъ естъ веселашиса жилище в лѣт * с^ѿ цдї в црство великого кнзѣ Васильѣ¹⁸ Дмитриевича¹⁹ Московъскаго²⁰ и всеа Русїи²¹. По семъ же

¹ московскаго

² всеа рѣсїи а Так, все написано по затертому тем же почерком и теми же чернилами, над буквами все киноарный значок вставки (?), но на полях текста вставки нет, возможно, он был обрезан.

³ ѿць

⁴ московскїи

⁵ телеснѣю

⁶ добре

⁷ оупасъ

⁸ въ

⁹ црковь

¹⁰ въ

¹¹ хожаше б Так в ркп.

¹² поболѣвъ

¹³ мѣсте

¹⁴ ко

¹⁵ вѣчныи

¹⁶ нестарѣемое

¹⁷ блженство

¹⁸ васильѣ

¹⁹ Дмитриевича

²⁰ московскаго

²¹ рѣсїи

проводивше̄ стаго ч̄тно весь градъ и¹ еп̄пы слоужахоу на^а бл̄женнымъ. Григорей² еп̄пъ Ростовъскїи³. Иларїи^а Коломенскїи еп̄пъ бывъ преже игоуменоу⁴ на Лисїи горы и Митрофанъ еп̄пъ Соудальскїи⁵. и⁶ архимандриты⁷ и игоумены и весь⁸ собо^о с̄ценнимескїи и⁹ певше¹⁰ на^агробны^{а11} п̄снї¹² || Л. 45 и положиша ч̄тно ст̄го ѿ ца тѣло в соборней¹³ цркви Оуспенїа Ст̄ен¹⁴ Бцы на Москвѣ. на правон странѣ в стѣнѣ¹⁵. по его веленїю¹⁶. В ней же мощи ст̄виши^х митрополитъ. всеа Р оуси¹⁷ Петра и Феогнеста¹⁸ лежать и до сего днї¹⁹. и паки ст̄ии преже своего преставленїа за д̄ дни написа грамотоу прощальнуюю небезнаемъ. и страннолѣпноу и сице заповѣда епискоупомъ и сѣщи^а тоу с̄ ними гл̄а егда по моемъ преставленїи. прочтите сїю грамотоу надо мною прощальноюю вслоухъ²⁰ всемъ людемъ. и²¹ авїе по преставленїи ст̄го ѿца | пр̄вным²² Григорей²³ еп̄пъ Ростовскїи. прочте грамотоу мноу ст̄го ѿца въ оуслышанїе всемъ людемъ Людіе же ѿ многыа²⁴ жалости ст̄го слезы ѿ шїю испоуцающе

1 і

2 григорїи

3 ростовскїи

4 игоуменом

5 соудалскїи

6 і

7 архимандриты

8 весь

9 нет

10 п̄вше

11 надгробнымъ

12 п̄снї

13 соборнѣи

14 ст̄ви

15 ст̄виѣ

16 повелѣнїю

17 рѣси

18 феогнаста

19 днї

20 вслѣх

21 і

22 пр̄вным

23 григорїи

24 многїа

Приложение 2

Житие Киприана в Краткой редакции Торжественника по списку: РГБ. Ф. 722 (Ед. пост.). № 205. Торжественник. 1°. Филигрань: Луцвявичюс № 2165 (1639 г.¹). Рук. акцентованная. Полуустав.

Л. 17

Мѣца септєврїа въ 3ї днь. преставленїе иже во стѣхъ Ѡца нашего Кипрїана митрополита Московскаго, и всеа Рѣсїи новаго чудотворца. Бѣгослови Ѡче

Сїи пресцѣнный Кипрїанъ митрополитъ Кїевскїи и всеа Рѣсїи бысть родо^м земли серьвскїа всакаго же бѣгаго любовѣдрїа, и бжественаго разѣма исполненъ, и вельми книженъ и дѣхвенъ зѣло. и добродѣтельнымъ житїемъ подвизавса оученїемъ же своимъ бгодоухновеннымъ, и бѣгоразсѣднымъ наказанїемъ наслаждаше всѣхъ. Велик во || Л. 17 об. подвигъ имѣа, и многѣшанїе, еже непрестано ѣшити люди Божїа, истинномѣ разѣмѣ и страхѣ Гдню праздныхъ же вѣщанїи и соѣтныхъ глаголѣ, и всакихъ смѣхотверенїи всѣмъ возбранаше творити, да не Ѡ празд^нославїа наполнатса ошеса смѣхивы^х человекъ. И всѣхъ на молитвѣ къ Бгѣ, и на истинное покаанїе оувѣщаваше. Любаше же безматежно жити и время безмолвїа оуѣшити и того ради часто пребываа въ своемъ селѣ митропольствѣмъ на Голенищевѣ иже баше мѣсто безпл|| Л. 18 цно и безматежно безмолвно же и покойно, Ѡ всако^(о) смѣщенїа, междѣ двою рѣк, Сѣвѣнцїи и Рамениси². идѣ же тогда бысть оба полы лѣсъ мнѣгъ. идѣ же есть црковъ, во има стѣхъ Трїехъ стѣлей, Василїа Великаго Григорїа Бгослова, и Иоанна Златѣстага И пребываа тамо, епѣкпы, и попы ставлаше, идѣже и книги своєю рѣкою писаше И мнѣгїа стѣла книги съ греческаго гзыка на рѣсскїи гзыкъ преложи, и доволна списанїа, къ пользѣ намѣ встави. И великаго чудотворца Петра || Л. 18 об. митрополита, всеа Рѣсїи, житїе написа, и похвалами оуѣраси. И в мѣтвѣ чистѣ тамѣ оупражншася и во прочитанїи Бжтвенныхъ Писанїи. И во памяти смертнѣй, всегда во ѣмѣ имѣа Страшныи Сѣдѣ Хрѣтовъ, и мѣченїе грѣшникѣмъ. праведникомъ же бѣгихъ наслажденїе. И в таковыхъ добродѣтельныхъ исправленїихъ сто поживе, и Бгѣбгодно

¹ По датировке А. А. Турилова — втор. пол. XVII в. [Описание рук., поступивших в Собрание ед. пост. рукописных книг древней традиции в 1980 г. М., 1982 (машинопись). С. 19].

² Так в ркп., должно быть Раменки

подвизаѣсѧ, во старость велію достиже **В** томъ же своемъ селѣ Голаницевѣ разболѣсѧ, и нѣколико дней лежаше болѣзнью за четыре же дни преже пре|| Л. 19 преставленіѧ своего, написа грамоту нѣкакѣ чуднѣ прощальнѣю, всѣхъ правовѣрныхъ прощаѧ и благословляѧ. Тако же и самъ ѿ всѣхъ прощеніѧ и благословеніѧ требѣѧ и просѧ, еже есть истинное любовоудріе и смиреніе **С**его ради сице сотвори, понеже смиреніемъ всѧ согрѣшеніѧ разрѣшаютсѧ, и всѧ во бл҃гаѧ поспѣваютьсѧ. Сице заповѣда еп҃кѡ" и сѣцимъ тамо приставникѡ" гла, како егда ма во гробъ положите тогда сію грамоту прочтите надо мною вслѣхъ людемъ, еже и бысть **И** с таковымъ сми|| Л. 19 об. реноудріемъ, и со многимъ тамо благодареніемъ престависѧ къ **Б** г҃ѣ въ лѣто **С** тысяшь **ц**дѣ **м**ѣца септеврїѧ въ шестын **н**адесать **д**нь.

**«БОГОРОДИЧНОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ»:
К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ¹**

Аннотация: понятие «Богородичное Возрождение» введено итальянским историком Г. Стаско в применении к историко-культурной, социальной и политической ситуации Италии второй половины XIV — XV в. Дева Мария начинает занимать доминирующее положение как в богословской мысли, так и в коллективной и в индивидуальной психологии; формируются новые формы почитания Богородицы с новыми празднованиями. Это же понятие может быть использовано для выявления общего и особенного в русских культурных и исторических процессах конца XIV — начала XVII в. Роль Богоматери в событиях истории постоянно возрастает, достигая вершины в Смутное время. Русская специфика — образование празднований чудотворным богородичным иконам с общецерковным богослужением. Наиболее оригинальным и содержательным типом текстов, характеризующих эти процессы, являются созданные на Руси службы богородичным иконам. Подход к ним и методы их исследования предстоит выработать.

Ключевые слова: «Богородичное Возрождение»; Русь XIV—XV вв.; службы богородичным иконам; чудотворные богородичные иконы

Abstract: the first to use the concept «Marian Renaissance» was the Italian historian G. Cracco who applied it to the historical, cultural, social and political situation of Italy of second half of XIV—XV centuries. St. Mary begins to occupy a dominant position in theological thought, and in the collective and individual psychology; in this time are formed new forms of Marian cult with new celebrations. The same term can be used to identify the general and the particular in the Russian cultural and historical processes of the XIV—XVII centuries. The role of the Mother of God in the events of history is constantly increasing, reaching the top in the Time of Troubles. Russian specificity consists in the formation of a large number of liturgical texts, which honored the miracle-working icon of the Theotokos. For Russian Marian Renaissance these are the most important and informative texts. Approach to them and methods of their study must be developed in future.

¹ Предлагаемая статья отчасти вводит в проблематику монографии автора: «Кипѣние свѣта». Русские Одигитрии в литургической поэзии и в истории. СПб.: Пушкинский дом, 2016 (в печати).

Keywords: «Marian Renaissance»; Rus' of XIV—XIV centuries; liturgys in the honour of the icons of Our Lady; miraculous icon of Our Lady.

Существование чудотворных икон в русских землях отмечено историческими источниками с древности, местное почитание новгородского Знамени и Божьей Матери Владимирской документировано до конца XIV в., но именно в эпоху с конца XIV, в XV и в XVI вв. возникают компоненты, определяющие особое, специфическое для Руси направление развития культов богородичных икон в сторону общецерковных празднований со службами им.

Большие культы Владимирской, Тихвинской, Смоленской, Казанской, Знамени развивались медленно и постепенно. Расширялись, пополнялись повествования о чудесах, формировались богослужебные тексты, и соответствующие празднования утверждались в календаре на завершающей стадии становления культа, относительно поздно. С XVII в. число почитаемых в форме праздников чудотворных икон стало быстро расти, и теперь уже некоторое столетие многие дни в году по всем церквам служат в честь икон Богоматери независимо от того, где находятся эти иконы и существуют ли они еще вообще, чудотворят ли или хранятся в музее; то есть служат не только и не столько конкретным иконам в непосредственной близости от них, а иконам — прообразам, пережившим определенную историческую судьбу, и через них служат Богоматери как Казанской, Владимирской, Тихвинской, Знамени и прочее, — во множестве ее новых праздников. Можно и нужно рассматривать эти русские праздники как проявления нового понимания роли Богоматери в истории и как новое видение истории, но и это — с учетом специфики русских культов как прославлений не только Богоматери в ее исторических проявлениях, но и Ее икон.

Параллельно, в сходный период, со второй половины XIV в., и особенно интенсивно — в XV в., в Западной Европе начали интенсивно развиваться новые мариологические праздники разной степени всеобщности и устойчивости. До XIV в., пишет католический ученый, календарь римской церкви не испытывал необходимости увеличивать число праздников в честь Богоматери, довольствуясь немногими, общими с восточной церковью, с добавлением праздника основания базилики Марии Великой. Но с этого века началось безудержное создание новых богородичных праздников¹.

¹ Совместными трудами русских и итальянских церковных ученых

В католической церкви в рассматриваемый период происходило значительное обновление форм почитания Девы Марии. Многие новшества были связаны с деятельностью монашеских орденов, особенно францисканцев, вернувшихся из святой земли, несших восточные влияния. Важный новый праздник — *Visitazione di Maria Santissima* 2 июля, в восточном календаре ему по дате соответствовал константинопольский и общий богородичный праздник положения Ризы Богоматери. У францисканцев он утвердился во второй пол. XIII в., а в конце XIV в. (1389—1390) был утвержден папами как общий для римской церкви¹. Праздник по содержанию отвечает главе Евангелия от Луки 1: 39—47 — приход Марии к Елизавете. Были введены праздники 21 ноября *Presentazione di Maria* — как Введение во храм, *Concezione* — Зачатие святой Девы, 8 декабря; 16 июля — праздник Мадонны горы Кармел, сначала только ордена кармелитов, много позже он стал общим, — и другие. С орденом доминиканцев связано развитие в XV в. культа Мадонны Розария, ставшего постепенно всеобщим.

Таким образом, период второй половины XIV — начала XVII в. в западной и северо-восточной части христианского мира, при всем разнообразии исторических условий и традиций, отличался сходной интенсивностью развития новых больших богородичных культов, умножением видений и чудес, усилением богородичной темы в исторической словесности.

Мы обращаемся к этапу в истории христианской Европы, которому современный итальянский ученый предложил дать название «*Rinascimento Mariano*», Богородичное Возрождение².

была составлена компаративная монография: *La Madonna a Mosca e a Roma. Teologia, arte, devozione popolare. Edizioni Paoline — Patriarcato di Mosca. 1992.* Здесь богородичные римские праздники в их истории рассматривались параллельно с русскими праздниками чудотворных богородичных икон. D. Sartor, автор статьи «*Le feste mariane a Roma*», перечисляя богородичные праздники римской церкви, следует общим целям всей книги, носящей благочестивый экуменический характер, — показать сходство в почитании Богоматери в Риме и в Москве. О новых праздниках Богоматери, введившихся с XIV в., автор говорит с недоверием, подчеркивая их неустойчивый и необязательный, или произвольный, характер. Здесь цитируем с. 210.

¹ *Loew J.* *Visitazione di Maria Santissima*, in *Enciclopedia. Catt.*, XII 1954, 1500—1501; *Szabò T.* *De officio perusino Immaculatae conceptionis*. P. 8.

² *Cracco G.* *La grande stagione dei santuari mariani: XIV—XVI secolo // I santuari cristiani d'Italia. Bilancio del censimento e proposte interpretative*, a cura di André Vaushez. Roma, 2007. P. 17—44.

Ученый говорит о возникновении богородичной культуры, до сих пор мало изученной. Со второй половины XIV в. Мария начинает занимать доминирующее положение как в богословской мысли, так и в коллективной, и в индивидуальной психологии. Она видится как «соискупительница» человеческого рода, по существу даже как единственная посредница между Богом и человеческим родом. Ученый предлагает принять новое видение Ренессанса: в центре его, в вершине находятся не князья и кондотьеры (как это виделось Бурхарду), а хрупкая фигура Девы Марии и Богоматери¹.

Параллельно этому в русской науке Г. М. Прохоров пишет об общности черт западного Возрождения и русского культурного подъема XV в., о Византии XIV в. как точке пересечения западного и восточного Возрождения. Главный составной элемент этой новой ткани — культуры, производной от византийской, по определению Прохорова — «икона и звучащие перед ней молитвы и гимн».²

В современных западных исследованиях богородичных культов этого времени речь идет в основном о сантуариях — новых центрах почитания Богоматери, возникавших в местах, связанных с явлениями или чудесами. Последнее десятилетие началась систематическая перепись сантуариев Италии, затем эта работа стала охватывать и другие страны Европы. Из результатов переписи следует, что громадное большинство сантуариев сосредотачивалось именно в Италии и в большинстве своем они возникали в пустынной уединенной местности, там, где бывала чудесным образом обнаружена икона или статуя Девы Марии или прославлялось явление ее самой³. Нельзя очертить

¹ *Cracco G. P.* 25—27.

² *Прохоров Г. М.* К истории литургической поэзии: гимны и молитвы патриарха Филофея Коккина // ТОДРЛ. Л., 1972. Т. 27. С. 120.

³ В 1997 г. началась по инициативе dell'École française de Rome опись христианских святилищ в Италии — *Censimento dei santuari cristiani in Italia*, работа по созданию базы данных (<http://www.santuari cristiani.iccd.beniculturali.it>), которая сопровождается организацией конференций и выпуском большого количества печатных исследований. Например, упомянутый уже здесь в связи со статьей Кракко сборник статей обобщающего характера: *I santuari cristiani d'Italia. Bilancio del censimento e proposte interpretative*, a cura di André Vaushez. Roma, 2007; книга руководителя проекта — *André Vauchez. Esperienze religiose nel Medioevo*. Roma, Viella, 2003, специальная серия монографических исследований сантуариев отдельных областей Италии и др. Помимо этого проекта

политическую географию за этот период, пишет историк, исключив из поля зрения «небесную географию», развитие сантуариев, которые становились значительными центрами, авторитетными во многих отношениях, привлекали паломников и пап¹. Изучение этих процессов идет таким образом в области политической и экономической истории и антропологии.

Нас здесь новые русские богородичные культы интересуют и в исторических, и в политических аспектах, и больше всего — со стороны смыслов, которые ими вырабатывались и через их тексты формулировались.

В XV—XVI вв., когда на Руси утверждались общецерковные чествования Владимирской, Знаменая, Смоленской, Колоцкой, Тихвинской, Казанской, в Польше поднимался культ Ченстоховской Божьей Матери, провозглашенной впоследствии королевой Польши. На итальянской земле в XIV в. начал свое развитие культ Божьей Матери Лоретской, достигший невиданной славы к началу XVI в. Эти культы, которые, конечно, могут быть рассмотрены и в плане народных обычаев, но могут быть рассматриваемы, с другой стороны, как проявления высшей смысловой деятельности эпохи, как выражение поисков встречи с трансцендентным для спасения в нем. Великие культы — это сложные процессы, вбирающие долговременные культурные традиции и их модифицирующие. Италия конца средневековья и начала Нового времени может быть описана, например, как становление идей и форм культа Непорочного Зачатия Девы Марии, через описание полемик, соборных и папских решений, литургической, художественной деятельности этого направления, в котором созревали и проявлялись новые представления об истории спасения, о домостроительстве, о природе Церкви. По ходу нашего исследования мы будем обращаться к разным проявлениям этого культа, чтобы не терять из виду масштабы Богородичного Возрождения.

Следует рассматривать процессы образования празднований чудотворным богородичным иконам как накапливание и оформление в текстах религиозного, исторического, культурного опыта длительных периодов. Рождавшиеся накануне Нового времени новые богородичные культы имели корни

важная работа о формах почитания икон в Италии в период раннего «Богородичного Возрождения»: *Bacci M.* «Pro remedio animae». *Immagini sacre e pratiche devozionali in Italia centrale (secoli XIII e XIV)*, Gisem-Ets, Pisa 2000 ('Piccola Biblioteca Gisem' 15).

¹ *Cracco G.* *La grande stagione...* P. 18.

в предшествующих традициях и развивались в процессах сложных взаимодействий. Сохраняя некое центральное смысловое ядро, великие культы по ходу времени менялись в своих смыслах и значениях, участвуя в событиях истории и в становлении исторических понятий. Стараясь исследовать и понять эти культы, мы оказываемся перед такими широкими пространствами смысловой деятельности, что поневоле начинаем чувствовать слабость и автономность современных смыслопорождающих устройств. Мы пытаемся прочесть и понять церковные службы и сказания о чудесах, видя в них не стандартные плоды народного воображения или клерикальной усидчивости, а символические формы большой смысловой глубины.

Историческими предпосылками и фоном для подъема этой новой славы Богоматери и ее икон служили не столько славные события, сколько бедствия, эпидемии, внутренние и внешние разрушительные войны.

Военные бедствия византийского мира, следовавшие одно за другим в течение столетия, начиная со второй половины XIV в., дали существенные стимулы для нового развития богородичных культов. Мы слишком привыкли сосредотачивать внимание на дате 1453 г., забывая, что это только последний этап византийской катастрофы, начавшейся намного раньше. Уже в 1354 г. турки взяли первый европейский город Галлиполи, к тому моменту уже разрушенный землетрясением. Потом последовали взятие Адрианополя в 1361 г., поражение сербов в битве на Косовом поле в 1389 г., гибель соединенной европейской армии в битве при Никополе в 1396 г., начало в 1395 г. осады Константинополя войском Баязета, длившейся до 1401 г. и снятой только потому, что Тамерлан разбил Баязета, взятие столицы Болгарского царства в 1393 г. В 1399 г. при Ворскле потерпели поражение войска князя Витовта. На Руси за Куликовской битвой в 1380 г. последовало взятие и сожжение Москвы Тахтомышем в 1389 г.

Неслучайно в большинстве основных легенд об иконах, которые прославились в XV—XVI вв., содержатся указания на конец XIV в. Сретенье и чудо Владимирской иконы датируется 1395 г. Единственная дата, указанная в ранней легенде о Лорето, — чудо 1396 г. 1383 г. — дата появления иконы на Тихвине, указанная в ранней легенде. 1382 г. — дата появления в Ченстохово чудотворной иконы, согласно письменному преданию.

В Византии и в меньшей степени в других христианских странах мусульманская угроза часто виделась как иконоборческая. Борьба за Торжество православия в защиту иконопочитания

с распространением соответствующих литургических текстов, гомилий и копий великих икон могла иметь практическую цель — мобилизовать силы на борьбу с врагом веры.

Русская культурная ситуация конца XIV — начала XV в. отчасти отмечена предчувствием гибели Византии, может быть, не собственно русским, но отличающим тех, кто старался повлиять на русские настроения¹.

В конце XIV в., в период частых смен и неустойчивости на русской митрополичьей кафедре, участвовавшие в связи с этим контакты между Москвой и Константинополем сопровождались привозом на Русь Одигитрий. К тому времени относят Одигитрию Пименовскую, привезенную, вероятно, неудачливым митрополитом Пименом, и ряд других Одигитрий². Известно летописное свидетельство о заказе копий (одна — с воспроизведением размера) с Одигитрии Константинопольской Дионисием Суздальским и привозе их на Русь и размещении в соборах Нижнего Новгорода и Суздаля в 1381 г.³ В 1382—1383 гг. Дионисий привез из Константинополя и драгоценные реликвии Страстей Христовых, в отправлении которых на Русь участвовал сам патриарх Константинопольский⁴. На Руси основная часть их была заключена в ковчег — драгоценную ставротеку, ставшую впоследствии главным сокровищем московского княжеского дома⁵.

Поучительно сравнить эти реликвии с теми, которые получает, хранит и передает грек Виссарион в Италии. Патриарх

¹ Как поворотную для Руси эту ситуацию определил и описал Г. М. Прохоров. Основные работы его посвящены этому периоду, памятникам, которые тогда переместились на Русь. Преобладающим в этом потоке влияния Г. М. Прохоров считает исихастскую литературу. Переиздание основных частей цикла этих работ: *Прохоров Г. М. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы*. Т. 1—2. СПб., 2000.

² Византийские Одигитрии, которые, по преданию или по данным исторических источников, были привезены в то время из Константинополя, систематизированы в новейшем каталоге: *Византийские древности. Произведения искусства IV—XV веков в собрании Музеев Московского Кремля: Каталог / Отв. ред.-сост. И. А. Стерлигова*. М.: Пинакотека, 2013.

³ *Приселков М. Д.* Троицкая летопись. М.; Л., 1950. Известие о заказе копий с Одигитрии см. на с. 422.

⁴ *Прохоров Г. М.* Дионисий // СККДР: Вторая половина XIV — XVI в. Ч. 1: А—К. Л., 1988. С. 187—191.

⁵ Реликварий — ставротека Дионисия Суздальского описан: *Стерлигова И. А.* Ковчег Дионисия Суздальского // *Христианские реликвии в Московском Кремле / Ред. А. Лидов*. М., 2000. С. 45—52.

Никейский и кардинал Римской церкви, Виссарион — пламенный проповедник и неудачливый организатор крестовых походов против турок для освобождения византийских земель и Балкан. Несомненна и документирована на протяжении всей деятельности Виссариона в Италии занятость его судьбой Одигитрии. Он в период пребывания в Болонье обновил церковь, в которой находился старинный чудотворный образ Богоматери греческого типа (образ не сохранился). Там же он велел написать фреску Успения Богоматери (в греческой, а не латинской манере)¹. Предположительно, икона Богоматери монастыря Гроттаферрата — Виссарионова вложения 1462 г., в XVI в. она заменила прежде там бывшую чтимую икону². Когда в 1464 г., готовясь выступить в крестовый поход, возглавленный папой Пикколомини, Виссарион заказывал капеллу в базилике XII Апостолов, в центре ее он велел поставить мраморную эдикулу с помещенной на ней иконой Одигитрии, которая, как полагают, была увеличенной копией небольшой греческой иконы³.

Виссарион владел частицей Крестного Древа, драгоценной реликвией, прежде принадлежавшей византийскому патриарху и семье Палеологов⁴. Частица хранилась в большом кресте-реликварии, который стал знаком и символом Виссариона. Эта ставротека — сокровище греко-итальянского искусства — того же времени, что ставротека Дионисия. На крышке ее по бокам креста изображены, по византийскому иконографическому типу, Константин и Елена⁵.

В Риме в XV в. выделяется роль иконы в церкви Мария дель Пополо. В середине XV в. именно она воспринимается как наиболее аутентичная Одигитрия⁶. На рубеже 60—70-х гг. Александр Сфорца, призванный возглавить папское войско для защиты

¹ *Lollini F.* Bessarione e le arti figurative // Bessarione e l'Umanesimo. Napoli 1994. P. 153—159.

² *Lollini F.* Bessarione e le arti figurative. P. 166; *Bacci M.* Il pennello dell'Evangelista. Storie delle immagini sacre attribuite a san Luca, Pisa 1998. P. 274—275.

³ *Finocchi Gfersi L.* Bessarione e la basilica dei Santi XII Apostoli // Bessarione e l'Umanesimo. Napoli, 1994. P. 129—131.

⁴ *Lollini F.* Bessarione e le arti figurative. P. 163—165.

⁵ На портрете начала XVI в., хранящемся ныне в музее Академии в Венеции, Виссарион изображен с этим крестом в руках. Самый крест тоже выставлен в зале Академии как сокровище греко-итальянского искусства начала XV в.

⁶ *Bacci.* Il pennello dell'Evangelista. P. 271—272.

христианства, заказывает копии с нее и с другой прославленной иконы из базилики Марии Маджоре¹.

Истории побед в битвах с мусульманским врагом в защиту христианства стали важной исторической и политической составляющей новых богородичных культов. В XV — первой половине XVI в. постепенно утвердились три праздника в честь Владимирской Богородицы как помощницы в трех соответственно победах над мусульманами. Мадонна Лоретская была прославлена как покровительница христианского войска в битве при Лепанто, защитившей Европу от мусульманской угрозы. В 1572 г. папа Пий V установил празднование в честь Девы Марии Победительницы в память победы при Лепанто, что было историческим приурочением лоретского культа. Некоторые религиозно-политические обертоны присутствовали в связанном с Лоретским культе Непорочного Зачатия. Победу в битве с мусульманами под Веной в 1683 г. король Ян Собеский отнес помощи Божьей Матери Ченстоховской².

Но религиозно-политическим импульсом и ролью икон или самой Богородицы в победах над мусульманами не исчерпываются ни содержание, ни история Богородичного Возрождения. Хронология Богородичного Возрождения не сливается с хронологией борьбы и побед над мусульманами или другими врагами. Чествования и празднования Владимирской, Казанской, Смоленской, Тихвинской, Лоретской, Ченстоховской, соотнесенные с военными победами, во всех случаях были только частью значительно более сложного по содержанию и назначениям, задолго до конкретной победы и потом после нее развивавшегося культа. Это положение, противоречащее распространенному взгляду на победную роль богородичных чудотворных икон как важнейшую для их почитания, требует специального обоснования, которому мы посвящаем отдельную работу.

Исследователи иногда усматривают в культе какой-нибудь богородичной иконы реакцию на исторически конкретный случай иконоборчества: для Ченстоховской — гуситского, для Тихвинской — предположительного иконоборчества жидовствующей

¹ *Cavallaro A.* Il rinnovato culto delle icone nella Roma del Quattrocento // *L'arte di Bisanzio e l'Italia al tempo del Paleologi. 1261—1453.* A cura di A. Iacobini, M. della Valle. Roma, 1999. P. 285—299.

² *Anderson P.* Poland, Russia, and Our Lady of Czestochowa — русский перевод с переделанным названием «Россия, Польша и Ченстоховская икона Богородицы». М., Библейско-богословский институт имени св. Апостола Андрея, 2003. С. 24.

щих. Во всех случаях, даже если этот момент и играет роль, его далеко не достаточно, чтобы объяснить такие многосложные, не сводимые к одному хронологическому пункту процессы, как развитие великих культов Ченстоховской или Тихвинской.

Если искать общие исторические предпосылки Богородичного Возрождения, то скорее в тех же событиях, которые рассматриваются теперь историками как кризис XIV в., изменивший пути человечества и стимулировавший собственно Возрождение, включавший системный экономический упадок, войны, «черную смерть» — пандемию чумы середины — второй половины XIV в.¹ И по отдельным конкретным случаям видно, что особенные бедствия больше питают культы, чем благоденствие и покой. Примером может служить икона церкви Santa Maria del Popolo, Марии Народной, сюда эта чудотворная святыня Рима была перенесена в 1231 г. по велению папы Григория IX в связи с чумой. Прежде она хранилась в замкнутом пространстве Sancta Sanctorum в Латеране². В конце XV в. особенно возвысилась икона из церкви Sant Agostino, по преданию принесенная из св. Софии Константинопольской (тип Одигитрии). Ее установили в римской церкви св. Августина в 1482 г., и она стала основной иконой Рима для конца века³. В 1485 г. во время чумы ее носили по городу с 1 по 23 августа, каждый день перенося из одной церкви в другую⁴. На Успение ее поместили в собор св. Петра, как в Константинополе помещали в этот день Одигитрию в св. Софии. Мадонна Сант Агостино до такой степени сохраняла связь с Константинополем, что процессия с ней воспроизводит константинопольскую августовскую процессию позднего средневековья, синтезируя ее с латинскими празднованиями Вознесения Марии на небеса⁵.

Святыни — бежавшие, спасшиеся в исторической катастрофе — главные для Богородичного Возрождения. По Италии в XV в. распространилось почитание Мадонны Константинопольской — икон, по преданию переместившихся из Константинополя в разные местности, бежавших от военных бедствий,

¹ *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. Гл. IV. Кризис христианского мира (XIV—XV вв.).

² *Cavallaro A.* Il rinnovato culto delle icone nella Roma del Quattrocento. P. 287. Цитируется римский дневник.

³ *Bacci.* Il pennello dell'Evangelista. P. 277—278. Цитируется дневник Gaspare Pontani. Diario Romano <1481—1492>.

⁴ *Cavallaro A.* Il rinnovato culto delle icone nella Roma del Quattrocento. P. 293. Цитируется тот же дневник Gaspare Pontani.

⁵ Об этом константинопольском установлении см. ниже.

от иконобочества¹. Римская церковь чтит в Лорето бежавший из святой земли в конце XIII в., в эпоху падения Иерусалимского королевства и Акры, дом Богоматери и образ ее. Тихвинская икона, согласно преданию, — Одигитрия, исчезнувшая из Константинополя незадолго до бедствий его и объявившаяся на Тихвине². Богоматерь Ченстоховская, по преданию XV в., хранившаяся у западнорусских, галицко-волынских князей, ради спасения ее от надвигавшегося с востока татарского завоевания была перенесена на Ясную Гору³. То есть культы чудотворных богородичных икон того времени в историческом отношении, как кажется, были больше насыщены воспоминаниями бедствий и страданий, чем славой побед. Во всяком случае, чудотворные образы Богоматери с Младенцем содержали двойную идею — и победы, и искупительных страстей.

Даже самая победительная чудотворная икона — Владимирская — имеет, как известно, на обороте образ Страстей. Один из праздников Сретенья Владимирской Божьей Матери приходился на 14 сентября — Крестовоздвижение. Есть неясные известия о русском праздновании в этот же день Лоретской⁴. Лоретская восходит к святой земле, и в ее предании уже в Италии XV в. крест играл некоторую роль. Крест в какой-то не очень ясной функции появляется и в предании о Тихвинской. Дату празднования в честь Божьей Матери Ченстоховской 6 марта, вероятно, можно объяснить исходя из письменного предания XV—XVI вв., по которому икона была первоначально привезена из святой земли св. Еленой. 6 марта — празднование в память обретения Еленой креста и гвоздей по древнему уставу Великой церкви. Евфросиния Полоцкая, тесно связанная со святой землей, по житию ее, чтит две святыни — чудотворную икону Богоматери Эфесской и крест-реликварий с частицами Древа Господня, камней от Гроба Господня и Гроба Богородицы и др.⁵

¹ *Vacci M.* Il penello dell'Evangelista...

² Об этих аспектах предания см. ниже.

³ *Translatio Tabulae Beatae Mariae Virginis, quam Sanctus Lucas depinxit propriis minibus* с указанием года 1474. Этот и другие ранние тексты предания о Ченстоховской Божьей Матери собраны в книге: *Najstarsze historie o Cz stochofskim obrazie Panny Maryi XV i XVI wiek.* Warszawa 1983.

⁴ *Сергий, архим.* Полный месяцеслов Востока. Т. II: Святой Восток. Ч. I: Месяцеслов. М., 1876. С. 244.

⁵ *Клосс Б. М., Турилов А. А.* Евфросиния (Предислава Святославична)// Православная энциклопедия / <http://www.pravenc.ru/text/187879.html> (дата обращения — 10.12.2014); *Шалина И. А.* Богоматерь Эфесская —

За высшую точку Богородичного Возрождения на Руси можно принять Смутное время, к которому культы чудотворных богородичных икон уже достигли своего полного развития. Письменные источники по Смутному времени, весьма многочисленные, подробные и, как правило, близкие к событиям, представляют собой удобный материал для наблюдений над тем, как культы чудотворных икон соотносятся с историей. По выходе из Смуты некоторые из значительнейших икон — Тихвинская, Казанская, Федоровская — получили даты празднования.

В первое десятилетие XVII в., распад государственности и паралич власти, голод и прочие бедствия погрузили русские земли в хаос. Одичавшие казачьи отряды разбойничали по дорогам, в городах оседали и грабили их иностранные наемники, кем-то когда-то призванные или посланные и сами забывшие или не знавшие, для чего и по чьей воле они там оказались. Иконы, к тому времени достигшие высокого авторитета, иногда получали или могли получить в этих условиях некую самостоятельную роль. Одно из «видений» — агитационное письмо, рассылавшееся в 1611 г., — описывает предназначение иконы Богоматери Владимирской. Некому человеку, Григорию, в Нижнем Новгороде является сам Господь и обещает отвести свой праведный гнев от русской земли при соблюдении следующих условий: созыв собора, общее покаяние и пост, воздвижение в Москве на Пожаре новой церкви и принесение туда иконы Богородицы Владимирской. Перед иконой нужно положить пустой лист бумаги, на которой потом чудесным образом будет выведено имя нового царя¹. Аутентичность текста, принадлежность его именно к периоду середины Смуты подтверждается несовпадением программы спасения с последующим ходом событий.

Частая тема исторических описаний того времени — сказаний и летописцев — смешение в беспорядочной толпе чужих и своих,

Полоцкая — Корсунская — Торопецкая: Ист. имена и архетип чудотворной иконы // Чудотворная икона в Византии и Др. Руси. М., 1996. С. 200—236.

¹ Повесть о чудесном видении в Нижнем Новгороде // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 14, конец XVI — начало XVII века. СПб., 2006. С. 210—215. Комментарий Н. В. Савельевой: С. 704, 705. Литература по «видениям» смутного времени довольно обширна, из новейших укажем работу: *Титова Л. В.* Жанр «видения» в историко-публицистических текстах XVII в.: Сказание Авраамия Палицына об осаде Троице-Сергиевой лавры и Послание дьякона Федора сыну Максиму // ТОДРЛ. Т. 57. СПб.: Дм. Буланин, 2006. С. 248—253. Здесь и литература вопроса.

нападающих и убегающих, беспорядочное, не прямое передвижение с неясной целью. Эта тема замечательно представлена в рассказе псковского летописца о событиях в Псково-Печерском монастыре в 1611 г. Немцы и литовцы из Юрьева пришли в темноте и вошли, искусно взломав ворота, однако, не зная, куда идти, и боясь зажечь огни, остались стоять, местные же испугались и побежали, отчасти смешались с нападавшими, и никто никого не различал в темноте. И «бяху вси смятени»¹. Явилась светлая заря, всё стало видно, и в церкви начали петь молебны пресвятой Богородице, а «поганые» разбрелись по территории монастыря куда куда, когда некоторые показались недалеко от церкви, на другой стороне потока, архимандрит поднял на руки «Чюдотворную икону пречистую Богородицу Одигитрия», которая и ныне, — пишет летописец, — «есть за престолом», и вышел против поганых, и в тот же час всё пришло в порядок, то есть выстроилось по сценарию победы с помощью высших сил: враги побежали «невидимою силою гоними бѣша», а местные прибежали обратно. Потом, впрочем, нападения на монастырь продолжались еще несколько лет. Враги чинили разные «пакости», и убивали, и в плен уводили и сожгли посад и дворец, но дом Богоматери сохранился. Защитное чудо Богоматери Одигитрии здесь ограничено сохранением церкви и самой иконы, но ее участием упорядочивается на весь период бедствий расстановка сил и движение в пространстве.

«Новый летописец», памятник почти современный событиям Смуты², сложившийся в среде, близкой к Романовым, рассказывает, как люди в Костроме, взяв честные кресты и местный чудотворный образ пречистой Богородицы Федоровской, пошли в Ипатьевский монастырь и умоляли старицу Марфу отпустить сына Михаила на царство. И она после долгих сомнений благословила. «Бысть же въ тотъ день на Костромѣ радость велия, и составиша празнество чюдотворной иконѣ Пречистые Богородицы Федоровской»³. Здесь, учитывая происхождение летописца из среды, близкой к престолу, можно бы говорить о политическом использовании иконы и политических импульсах к установлению праздника в честь нее. Это, впрочем, не роняет роль Федоровской чудотворной иконы как таковой, а, наоборот, указывает на ту ее значительность, которая и позволила использовать ее авторитет для основания новой династии.

¹ Псковские летописи // ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1. М., 2003. С. 120, 121.

² Доведен до 1630 г. О нем: *Солодкин Я. Г.* Летописец Новый // СККДР. Вып. 3 (XVII в.) Ч. 2. СПб., 1993. С. 257–262.

³ Новый лѣтописецъ // ПСРЛ. Т. 14. СПб., 1910 (М., 2000). С. 130.

Несколько ниже в том же «Новом летописце» находим сведения о Казанской иконе, явно более спонтанные, не обусловленные политическими потребностями. Это видно из самого описания движений иконы, которые отличаются некоторой неопределенностью, как бы неуверенностью. Под заголовком «О походъ подъ Москву иконы Пречистыя Богородицы Казанския» сообщает следующее: «Принесень бысть образъ Пречистые Богородицы Казанские подъ Москву к князю Дмитрею Тимофѣевичю Трубецкому, да къ Ивану Заруцкому...» Трубецкому не суждено будет сыграть значительной роли в событиях. Заруцкий, командующий полуворовскими казацкими отрядами и очередной супруг Марины Мнишек, — вообще лицо весьма неоднозначное, которое по ходу Смуты неоднократно меняет свои ориентиры. «Новый летописец» воспроизводит момент, когда роль этих фигур еще не определилась окончательно. Сообщается, что икона побывала под Москвой, потом ее отпустили назад, она была принесена в Ярославль, там ее обрели кн. Дм. Пожарский и Кузма Минин, и узнали, что под Москвой с ее помощью взяли у литовских людей Девичий монастырь (что нам раньше не было сообщено), снова сказано, что образ поставили в Ярославле, теперь уже речь идет о Пожарском и Минине, с образа списали список и отпустили в Казань. От образа было много чудес. «Въ етманской же бой и въ Московское взятъе многие жъ чудеса быша». Пожарский поставил образ в своем приходе на Сретенской улице. Царю рассказали о чудесах, и царь с матерью повелели праздновать с крестным ходом 8 июля — «какo явилася Пречистая Богородица во градъ въ Казани», другой праздник 22 октября «какo очистися Московское государство». Царская семья особо почитала этот образ, а князь Дмитрий Пожарский украсил его в 1625 г.¹ Так Казанская икона постепенно, после некоторого числа перемещений, вовлекается в круг действий кн. Пожарского и вместе с ним получает роль решающей силы в преодолении Смуты.

Новгородский источник — «Летописец новгородский церквам Божиим» — описывает попытку спасти город от завоевателей — войск Делагарди с помощью иконы Знамение:

Митрополить же Исидоръ, со властью и со причтомъ церковнымъ, и всякъ возрастъ мужеский полъ и женский и со младенцы, поидоша со кресты на Илиину улицу къ Знамению пресвятѣй Богородицы и несоша ю на забрало, и вси моляшеся со слезами о

¹ Новый летописецъ. С. 132, 133.

избавлении града, и молебная совершаючи весь день той до вечера: и егда приспѣ ношь, несоша ю в великую церковь премудрости Божия, и чрезъ всю ношь молебная совершающе¹.

После чего через несколько дней город был взят и Софийская сторона разорена. На Торговой стороне, где была церковь Знамения, «Нѣмецъ не бяше», но там грабили и ломали свои, русские люди. Произошли еще некоторые хаотические изменения, и затем новгородцы целовали крест шведскому королевичу Филиппу, в обмен шведский воевода Яков Пунтусов крест целовал на том, чтобы Новгорода не разорить².

Вступает в дело и наиболее прославленная к тому времени икона Тихвинской Божьей Матери³. В 1613 г., когда поляки сидели в Московском Кремле, шведские силы — в Новгороде, Тихвинский монастырь, находившийся далеко на севере, был тоже занят шведами, туда же шли московские государевы люди. Тихвинским посадским людям некоторое время было неясно, кому покоряться, а кому сопротивляться, от кого ждать нового разорения «святому месту». Здесь проявляется специфика Смуты: господствовали неопределенность и брожение, неясно было, взят город / монастырь врагом или пользуется дружеской помощью, подвергается разграблению или своеобразно управляется. Решили побить немецких людей, а государевых людей пустить, но те замешкались. Потом те подошли, и шведы бежали, летописец без комметариев отмечает, что с московскими кроме государевых людей были казаки и татары (силы, добавим мы, по тем временам крайне ненадежные). Однако далее все вместе уже называются христоробивым воинством, а шведы становятся «Еллинами», «сыроядцами», «погаными». С некоторого момента авторитет Тихвинского монастыря, а более всего — его чудотворной иконы, вносит определенность в расстановку сил: она опознается по модели традиционной легенды об осаде города нехристианским войском, выдерживаемой с помощью иконы

¹ Новгородскую третью летопись (ПСРЛ. СПб., 1841. Т. 3) здесь цитируем по изданию: Русские летописи: Новгородские летописи. Книга вторая. Рязань: Александрия, 2002. С. 353.

² Там же. С. 357.

³ «Сказании о осаде и о сидении в пречестней обители честнаго и славнаго Оидигтрея чудотворныя иконы Тихвинския» // ПСРЛ. СПб., 1841. Т. 3. С. 267—273; 283—305. Енин Г. П. Сказание о осаде Тихвинского монастыря шведами в 1613 году // СККДР. XVII в. Вып. 3, ч. 3. СПб., 1993. С. 425—428; Здесь цит. по: Новгородские летописи. Книга вторая. Рязань: Александрия, 2002.

Богоматери, которую носят по городской стене. Вводятся элементы предания древней византийской традиции, уже к тому времени многократно освоенного на Руси для сказаний о чудесах от иконы Знаменая, Владимирской и Смоленской. В данной исторический момент такое чудо у Знаменая в Новгороде не удалось, хотя были приняты нужные меры, у Тихвинской Одигитрии — удастся тоже не вполне. Важно само введение в дело богородичной чудотворной иконы с ее преданием. Судя по невыстроенности, неритуализированности повествования, оно следует запутанным реальным событиям довольно верно. Традиция церковного предания об Одигитрии, похоже, явилась не как дань стилю в произведении, а как регулятор событий. Богородица в видении является некоей жене Марии и велит взять образ, обойти с ним по стене, то есть Богоматерь сама предлагает включить в действие церковное предание, обещая, что враги так будут побеждены¹. На поганых напал подобающий страх и ужас, однако они не сразу убежали, как полагалось по легенде, и даже вообще не убежали, а сначала натворили всякой «пакости» в посаде, потом же встали в 120 верстах от Тихвина. Услышав о таком Божием милосердии, государь собрал большое войско и послал на Тихвину. Но и дальше победа не наступает, длятся неопределенные столкновения, сопровождаемые изменами, нарушениями крестного целования, и пр. Требуется еще одно явление Богоматери, теперь более напоминающее сказание о Тихвинской иконе: Богоматерь является вместе со святым Николаем и велит очистить святое место². Следуют совершенно натуралистические, никаким жанром и традицией не обусловленные подробности того, как выполняли это требование: выгребли навоз около церкви и выслали женщин из монастыря. Элементы предания, судя по особенностям этого летописного повествования, вносились не только в рассказы о событии, но в ткань самих событий, на месте, на исторической арене. Актуализация культа богородичной иконы с молитвами, процессиями, видениями и пр. придавала ситуации значительность и воспринималась как путь выхода из кризиса.

Московский «Новый летописец», со своей стороны, ревниво замалчивает тихвинские чудеса. Ему нужно подчеркнуть заботы молодого царя, посылавшего на помощь Тихвину свои войска, хотя войска и не дошли к решающему моменту; о тихвинской обороне сказано принижающе: «Едва помощью Пречистоя

¹ Новгородские летописи. Книга вторая. С. 362.

² Там же, С. 368.

Богородицы усидѣли. Нѣмецкия жъ люди, видя крѣпость Московскихъ людей, отъ Тихвины отойдоша прочь»¹. Как ни гордились московские люди своей крепостью, но выход из Смуты не обошелся без Тихвинской святыни. В 1617 г. в деревне недалеко от Тихвина был заключен Столбовский мир, положивший конец Смуте, туда доставили список с Тихвинской иконы, который потом был перенесен в Новгород как символ освобождения его от шведов. Празднование Божьей Матери Тихвинской было утверждено на 26 июня, по-видимому, уже после Смутного времени.

Итак, источники Смутного времени представляют многие чудотворные иконы Богоматери, прежде всего Владимирскую, Федоровскую, Казанскую, Тихвинскую, вовлеченными в события. Здесь говорится не столько о чудесах заступничества, которые вообще относятся в основном к Тихвину и Троице-Сергиевой лавре, сколько об усилиях, не всегда успешных, по перенесению и перевозке икон людьми как исторически важными, так и совершенно незначительными. Присутствие почитаемого образа, пусть в списке, не гарантируя спасительных чудес и побед, дает что-то необходимое для выхода из распада и деморализации. В условиях смуты проявились и оказались полезными такие качества русских культов чудотворных икон, как независимость их авторитета от конкретных мест или лиц. Культы богородичных чудотворных икон не нуждались в опорных пунктах, ни социальных, ни пространственных, и, соответственно, могли действовать как устойчивый институт там, где господствовал хаос.

В 20-е гг. XVI в. Италия пережила период, весьма сходный с русским Смутным временем: хаос, приглашение иностранцев для разрешения проблем власти, деморализация войск, своих и иностранных, разорение, предательство, грабеж и пожары. В 1527 г. армия императора Священной Римской империи Карла V, находившаяся на итальянской земле для войны с французским королем и силами части итальянских государств, оставшись по стечению не совсем случайных обстоятельств без командования, напала на Рим и подвергла его варварскому грабежу и разрушению. Город почти полностью опустел. Папа Климент VII укрылся в замке Святого Ангела и некоторое время оставался там в качестве заключенного. Это было небывалое унижение Рима и папства. Папа был вынужден искать денежную помощь, чтобы выкупить себя и кардиналов у ландскнехтов-наемников.

¹ Новый лѣтописецъ. С. 132.

Он обратился в Лорето — сантуарий Девы Марии, расположенный в уединенной местности в 300 километрах от Рима. Лорето к тому времени было прославлено как значительнейшее в Европе место почитания Девы. Туда со всех сторон сходились паломники. Климент VII нуждался в тот момент не только в финансовой поддержке, но и в спасении авторитета римской церкви, что он и сделал за счет апелляции к Лорето, мистическому центру католической Европы. Он получил от церкви Лорето колоссальную сумму в 250 000 дукатов¹. В 1531 г. папа прибыл туда, чтобы вернуть деньги, но и как паломник.

В 1529 г. во время этой же смуты императорские войска осадили Флоренцию, современник событий историограф Флоренции Бенедетто Варки (автор по культурному уровню и вовлеченности в события вполне сопоставимый с летописцами смутного времени) рассказывает в своей «Флорентийской истории» как по решению властей была доставлена в собор чудотворная икона Мадонны из Импрунеты, обычно пребывавшая за пределами города и к тому времени уже прославленная многими чудесами. Бенедетто Варки рассказывает, что с того момента, как Дева Мария была помещена в соборе, страх и трепет покинули город². Осада длилась долго, и в конце концов Флоренция сдалась императорским войскам.

В конце 40-х — первой половине 50-х гг. XVII в. Польша находится в обстоятельствах, сходных с русской Смутой: деморализация страны, паралич власти, бегство короля, турецкие, русские и шведские вторжения. Этот период получил у поляков название «Потоп». Событие, остановившее Потоп и положившее начало восстановлению Польши, — сорокадневная безуспешная осада шведским войском монастыря в Ченстохове. В 1656 г. король в благодарность дал обет верности Богоматери от имени всего польского народа и провозгласил ее «Царицей Польши»³.

¹ Собирая эту сумму, в Лорето даже расплавили церковные сосуды (*Scaraffia L. Loreto. Bologna 1998. P. 24*).

² Источник цитируется в статье: *Richard C. Trexler Florentine Religious Experience: The Sacred Image // Studies in the Renaissance, Vol. 19 (1972). P. 7—41 (здесь p. 15—16)*.

³ *Андерсон П. Poland, Russia, and Our Lady of Czestochowa — русский перевод с переделанным названием С. 23—24. Skrzypczyk E. L'icona della Madonna di Czestochowa, P. 88—99 — здесь представлен современный событиям источник — описание осады и победы, составленное приюром монастыря Августином Кордецким.*

Празднования богородичным иконам как историографическая проблема

Остановившись на единстве Богородичного Возрождения, проявившегося в сходстве некоторых форм, в единстве хронологии образования культов и сходстве исторического функционирования образов, остановимся теперь на вопросе о богослужении чудотворным богородичным иконам как специфически русском явлении.

Восточная церковь с древности знает праздник в честь иконы — Спаса Нерукотворного, установленного в память перенесения нерукотворного образа из Едессы в Константинополь с особой службой в честь святого убруса с знаменитым тропарем «Пречистому образу Твоему поклоняемся...». По преданию западной церкви и по византийским известиям, Святой убрус не остался в Константинополе, то ли попал на Запад в Геную, где хранится до сих пор, то ли погиб, утонул вместе с кораблем крестоносцев¹. В Генуе образ чествовался много столетий, окруженный византийского происхождения легендами о происхождении Убруса и его чудесах. Легенды имели в латинской традиции богатую иконографию², но праздника не было. Праздник же в память перенесения остался в восточной церкви и был укреплен каноникейского патриарха Германа II. Герман II, патриарх Константинопольский, потом Никейский времен владычества крестоносцев в Константинополе, рассматривал латинян как угрозу для икон, укреплял православие как утверждение икон. Его канон перешел на Русь, по-видимому, в XIV в. и стал здесь и до сих пор остается основным каноникейского праздника 16 августа. Эта ситуация обновления и укрепления праздника Убрусу могла сама по себе способствовать развитию русских праздников иконам.

Большим празднованием в честь икон с воспоминанием чудес от них был праздник византийский Торжества православия в первое воскресенье Великого поста (не отмечавшийся Римской

¹ *Сергий, архим.* Полный месяцеслов Востока. Т. II. Ч. II: Заметки. С. 246.

² Средневековые источники по истории Убруса подробно исследованы в книге *E. v. Dobschütz. Christusbilder, Untersuchungen zur christlichen Legende.* Leipzig, 1899. Перевод на итальянский: *E. v. Dobschütz. Immagini di Cristo.* Milano, 2006. Cap. V: L'icona di Criso di Edessa. В 2004 г. в Генуе состоялась выставка, посвященная Убрусу — Мандильону и иконографии легенд. Научный каталог выставки с ценными исследованиями как иконографии, так и письменных источников: *Mandyllion. Intorno a Sacro Volto, da Bisanzio a Genova, a cura di Gerhard Wolf, Colette Dufour Bozzo, Anna Rosa Calderoni Masetti.* Milano, 2004.

церковью). Празднования в честь какой-либо чудотворной иконы могли быть сопряжены с каким-либо большим праздником, составляют часть его. Византийская проповедь на праздник Торжества Православия — Сказание о Римлянине — сообщает, что чудотворная икона Римлянина, помещенная в Халкопратийском монастыре, обносится по городу по вторникам так же, как и великая Одигитрия во славу Богоматери; воспоминание о чудесах Богородицы, связанных с этой иконой, «творится» в день Ее Рождества¹. То есть, как можно понять, чудесам от иконы Римлянины воздавалась хвала непосредственно перед образом в Халкопратийской церкви на Рождество Богоматери, кроме того, они поминались и в других церквях на праздник Торжества Православия в первое воскресенье Великого поста.

В византийском мире и в Риме участие икон в церковной жизни было сложно, многообразно и менялось исторически, обогащаясь новыми формами². Главная икона Константинополя — Одигитрия занимала центральное место во многих обрядах, она была вовлечена в празднование Похвалы Богоматери — Акафиста пятой недели Великого поста³, но служба не была ей посвящена.

¹ *Kutakowski S.* Legenda o obrazie Matki Boskiej Rzymskiej w literaturze staroruskiej. Warszawa, 1926. С. 68. Об этом произведении и его роли в русской традиции церковного чествования икон см. ниже.

² Исследования по вопросам чествования икон в Константинополе весьма многочисленны. В центре внимания исследователей находятся вторничная процессия с Одигитрией и «обычное» чудо по пятницам во Влахернской церкви. Отметим здесь важнейшие для нас работы: *Zervou I., Tognazzi I.* L'iconografia e la vita delle miracolose icone della Theotokos Brefokratoussa: Blachernitissa e Odighitria // *Bolletino della Badia Greca di Grottaferrata*, 1986. N. S. Vol. 40. P. 262—287; *Patterson Shevchenko N.* Icons in Liturgy // *DOP*. 45 (1991). P. 45—57. — русский вариант статьи: *Паттерсон-Шевченко Н.* Иконы в литургии // *Восточнохристианский храм: Литургия и искусство*. СПб., 1994. Константинопольские процессии и обряды с иконами недавно наново систематически исследованы с привлечением источников в книге: *Pentcheva Bissera V.* Icon and Power. The Mother of God in Byzantium, The Pennsylvania State University Press, 2006. В частности: гл. 4 — об Одигитрии и вторничной процессии. В русском исследовании: *Шалина И. А.* Реликвии в восточнохристианской иконографии. М., 2005. Экскурс 4 — об Одигитрии и вторничной процессии. Экскурс 6 — об «обычном» чуде.

³ Это отмечено для позднего, палеологовского, периода: *Angelidi Chr., Papamastorakis T.* The Veneration of the Virgin Hodegetria and the Hodegon Monastery // *The Mother of God. Representations of the Virgin in Byzantine Art* / Ed. M. Vassilaki. Athens, 2000. P. 373—387 (здесь p. 384—385); *Pentcheva Bissera V.* Icon and Power. P. 186.

Самостоятельные большие праздники иконам, кроме Спаса 16 августа, не возникали. Ф. С. Спасский отмечает, что греческие минеи не сохранили ни одной службы иконам Богородице¹.

В церквах Запада чудотворные иконы прославлялись не меньше, чем в Византии. Древнейшие чудотворные иконы Богородице находились в Риме и остаются в нем до сих пор. Андрей Критский в VIII в. писал, что икона Луки-евангелиста хранится в Риме, и древняя русская летопись с благоговением вспоминала, что Лука-евангелист «первое напсавъ посла в Римъ»².

Базилика Марии Великой (Марии Маджоре) вмещает драгоценную почитаемую икону Богородице с Младенцем. Эта икона по типу Одигитрия³, особая черта ее — переплетенные руки Богородице (левая держит младенца, а правая поддерживает левую). По устойчивым представлениям римлян, эта икона и есть образ, писанный апостолом Лукой, впрочем, такое происхождение приписывалось и другим древнейшим римским богородичным иконам⁴. Г. Вольф, глубоко исследовавший средневековые римские культы чудотворных икон Девы Марии, говорит о «паралитургических» формах их почитания, прежде всего — о процессиях⁵. Наиболее торжественное чествование, связанное с иконой из Марии Маджоре, — это процессия накануне Успения — Вознесения Марии на небеса, упоминаемая в источниках

¹ Спасский Ф. С. Русское литургическое творчество. Париж, 1951. С. 132

² Летопись по Лаврентьевскому списку. СПб., 1872. С. 112.

³ Кондаков предполагал, что икона Марии Маджоре передает древнейший тип Одигитрии, хотя и не является сама, по всей вероятности, древнейшей римской Одигитрией. В истории искусства сохранившаяся икона датируется в широком спектре от VI до XII в. Кондаков думал, что в ранние периоды икона Марии Маджоре и другая из древнейших из церкви Санта Мария Антиква могли иметь одинаковый вид. (Кондаков Н. П. Иконография Богородице. Т. 2. СПб., 1915. С. 169.)

⁴ Michele Bacci. Il pennello dell'Evangelista: storia delle immagini sacre attribuite a san Luca. Pisa: Gisem — Edizioni ETS, 1998.

⁵ Wolf G. Salus populi romani. Die Geschichte römischer Kultbilder im Mittelalter, (Weinheim 1990); Основная часть книги посвящена детальному исследованию источников, упоминающих и описывающих процессию на Вознесение Марии в разные периоды. Выделяется период, когда икону Спасителя несли через форум и в процессии участвовала также икона из церкви Санта Мария Нуова. — Статья, синтезирующая немецкую книгу автора: Wolf G. Alexifarmaka. Aspetti del culto e della teoria delle immagini a Roma tra Bisanzio e Terra Santa nell'alto Medioevo, in Roma fra Oriente e Occidente, Atti della XLIX settimana di studio del C.I.S.A.M. (Spoleto, 19—24.IV.2001), (Spoleto 2002). P. 755—796. О процессии, включавшей и икону из Santa Maria Nuova — С. 766.

с IX в. В процессии икона Спасителя из Латеранского двигалась навстречу иконе Марии Маджоре, как бы воздавая почеть Богоматери. Но несмотря на всё величие и древнюю славу иконы Марии Маджоре, католический календарь сохраняет праздник, связанный с созданием церкви, а не с судьбой ее Одигитрии¹.

В большинстве праздников, как старых, так и новых, чудотворные иконы Богоматери не играли центральной роли.

Некоторое исключение составляет праздник Мадонны Доброго совета 25 апреля (*Buon Consiglio*), связанный с фреской на стене монастыря августинцев в Genazzano. Образ (тип Умиление), по преданию, спасся от турецкой угрозы в Албании. Местное почитание в сантуарии в этом случае синтезировалось с более широкой деятельностью ордена августинцев и с интересами албанских сообществ, проживавших в Италии, и культ Мадонны Доброго совета вместе с иконами этого типа распространялся и усиливался более, чем это было обычно для местных чудотворных образов. Сантуарии Мадонны Доброго совета возникали в разных местах Италии в XVIII в.² В это время с разрешения Ватикана была утверждена специальная служба праздника, разумеется обращенная не к иконе, а к Богоматери. «Доброго совета» — это не название иконы, а новое, развившееся с начала Нового времени и постепенно принятое и утвержденное папством наименование Богоматери.

В Италии с XV в. могли возникнуть какие-то празднования, связанные с иконами, особенно в местах греческого присутствия, но с весьма неопределенным статусом, маргинальные. Для прояснения этого обстоятельства весьма интересна для нас новая работа Стефано Паренти об Одигитрии греческого монастыря Гроттаферрата под Римом, которую представим здесь подробно.

¹ Праздник основания базилики Марии Великой, засвидетельствованный уже в *Martirologio Geronimiano*, оставался местным до конца XIV в. — к тому времени стала получать все более широкое распространение легенда о чудотворном основании церкви, согласно которой место для нее было указано папе Либерию снегом, выпавшим чудесным образом на Эсквилинском холме в ночь с 5 на 6 августа. С названием «*Madonna della neve*» («Снежная Мадонна» или «Мадонна снега») этот праздник постепенно распространялся на другие церкви и другие диоцезы, в ходе реформ Триденского собора он стал всеобщим в календаре латинской церкви. *Sartor D. Le feste mariane a Roma // La Madonna a Mosca e a Roma. Teologia, arte, devozione popolare. Edizioni Paoline — Patriarcato di Mosca, 1992; Wolf G. Salus. P. 93; Idem. Alexifarmaka. P. 787.*

² *Bacci. Il penello... P. 403—404.* Баччи цитирует источник, в котором говорится о возведении церкви, посвященной святому образу.

Паренти, большой специалист по греческим типиконам Италии и по рукописной традиции монастыря Гроттаферрата, подвергает скептической критике обычай монастыря полагать 22 августа праздником местной иконы Одигитрии¹. Никакого специального богослужения Одигитрии, никаких праздников в честь нее Паренти в авторитетных рукописях греко-итальянского ареала не находит. Существующий в Гроттаферрате праздник перенесения иконы (Одигитрии) 22 августа Ст. Паренти определяет как весьма поздний и не имеющий отношения к греческим традициям монастыря (католическая октава Успения — Вознесения Марии).

Основная задача Паренти — доказать, что легенда о перенесении иконы из Тускии в монастырь Гроттаферрата или даже о появлении иконы из восточнохристианского мира, и празднование в монастыре памяти этого события и в честь гроттаферратской иконы 22 августа — поздние и не имеют корней в авторитетных уставах. Паренти спорит с носителями монастырской традиции, почитателями праздника, настаивающими на его греческих и православных корнях. Сама икона по типу — Одигитрия, как предполагают ученые — кипрского происхождения, XIII в. Согласно легенде, папа Григорий IX в торжественной процессии перенес икону 22 августа 1230 г. Типикон Гроттаферраты XIV в., подчеркивает Паренти, не отмечает такого события. Легенда документирована записью XV в., где наряду с событием перенесения рассказано о видении Богоматери основателям монастыря, во время которого она повелела им построить храм ее имени и передала золотое яблоко, чтобы положить в основание. Далее в записи сообщено, что тот же папа Григорий даровал индульгенцию тем, кто посетит церковь на октаву Успения, то есть на 22 августа².

Паренти полагает, что отмечаемая дата связана именно с этим последним фактом, и подчеркивает, что в византийских и итало-греческих типиконах это день — такой же, как прочие дни попразднества Успения. Речь идет, среди прочего, об выявленном в исследовании Грумеля византийском обычае посвящать Богоматери большую часть августа. На него, очевидно, ссылаются ученые почитатели праздника. Паренти строго соглашается, что обычай петь параклисы Богоматери всю часть августа до Успения имеет место у современных греков и у балканских

¹ *Parenti St.* Il monastero di Grottaferrata nel medioevo (1004—1462). Segni e percorsi di una identità. Roma, 2005. P. 232.

² *Ibid.* P. 330.

славян, но продлевать его на дни после Успения и доводить до 22 августа — нет основания. В общем, спор в ученом монастыре Гроттаферрата идет на серьезном уровне и тем самым весьма нам полезен. Он проясняет сложные смешанные процессы, участвовавшие в формировании праздника гроттаферратской Одигитрии 22 августа и его хронологию, достаточно типичные для интересующих нас здесь праздников вообще. Суммируем: икона, вероятно, XIII в.; с XIV в. сохранились документальные свидетельства почитания иконы — документы о дарениях и пр.; легенда о событиях XIII в. впервые появляется в записи, вероятно, XV в., где соединяются разные исторические сведения и добавляется тема видения Богоматери; в 1460-е гг. монастырь поступает в ведение Виссариона, кардинала и патриарха Никейского, который известен распространением икон Одигитрии в Италии¹, в частности документировано дарение им иконы монастырю; легенды о переносе иконы, только позже и постепенно, принимают все более стандартную форму, окончательно оформившись в печатных изданиях XVII в. Уставное утверждение праздника 22 августа как памяти перенесения иконы в монастырь с «византизацией» обряда происходит уже в XX в.

Критический пафос Паренти питается справедливым несогласием с гроттаферратскими иноками, стремящимися отсчитывать историю праздника от времен папы Григория IX. Гроттаферратские ученые руководствуются характерным для современного подхода к культам желанием показать научную основу благочестивой легенды. Подобную же тенденцию и сходные споры мы представим ниже в главе о культе Божьей Матери Лоретской. Желание сводить воедино предание культа и позитивистскую историю его, часто в ущерб второй или в ущерб тому и другому, обнаруживается и в современных русских работах. В той мере, в какой под научной основой имеются в виду документы, древние письменные свидетельства авторитетных источников, такие построения легко поддаются разрушению. Паренти прав, указывая на уставы XIV в. и позднейшие, в которых нет никакого праздника Одигитрии, но не прав, считая письменное свидетельство XV в. ничего не значащим. Многие культы чудотворных богородичных образов, достигающие формы уставного праздника, имеют хронологию, подобную гроттаферратской: предание, более или менее развитое, свидетельствуется в письменных источниках XV в., службы и праздники в уставах появляются значительно позже. Такова история Ченстоховской,

¹ Ibid. P. 338.

Лоретской, Смоленской, Чирской, Колочской. Предание о Тихвинской Одигитрии документируется XVI в., служба — XVII в., а чудесное явление отнесено к концу XIV в. Раннее письменное предание о Ченстоховской Одигитрии — XV в., праздник окончательно утвержден в XX в.

Работа Перенти интересна для нас не только как пример историко-филологической строгости, но и как выражение подхода к свидетельствам празднования в честь иконы, как находящимся за пределами высокого исторического научного знания и серьезных церковных традиций.

Русская особенность — общецерковные празднования с богослужением чудотворным богородичным иконам, о которой мы здесь говорим, не вполне осознана как таковая, потому что объяснения ее не существует. Наиболее близкие к теме рассуждения находятся в контекстах довольно абстрактных экскурсов об особой восприимчивости русских к красоте, о русском безмолвном богословии в красках.

Западный ученый послевоенной левой формации Риккардо Пиккио, рассуждая со мной об этой русской особенности, предложил объяснять ее значительной ориентированностью русской культуры на народность. В его глазах русские праздники выглядели так, как если бы какая-нибудь итальянская сельская «мадоннина», с ее чудесами, слезами, с процессиями, местными празднованиями в определенные дни или периоды, получила свой праздник в календаре Римской церкви. Это допущение абсурдно, если иметь в виду реальную строгую практику установления праздников, разработанную римской католической церковью за века ее существования. Но, как полагал Пиккио, если для католической цивилизации такое немислимо, то для русских с их всеобщим преклонением перед фольклором — возможно. В этом суждении есть своя правда, если применять его не столько к истории самих культов и праздников, сколько к истории их толкования и изучения в России в разные периоды. Едва ли не всегда, когда речь заходила (и заходит) об истоках почитания на Руси чудотворных икон, народному преданию доставалась первостепенная роль, поскольку оно действительно весьма высоко ценилось (и ценится), но не так в Древней Руси, как в России, воспитанной в духе Гердера и Шеллинга. Наряду с учеными романтической подкладки, превыше всего ставившими гений народа, многие русские и советские ученые, сформировавшиеся как народники и государственники, тоже не обходились без народного предания. Они, бывало, представляли себе возникно-

вание праздника как использование каким-нибудь князем или другим правителем родившегося в недрах народа предания для целей укрепления власти. Церковные праздники оказывались выведенными за пределы истории церкви. Хотя настроения русских ученых, занимающихся в наше время историей почитания икон, самые церковные, эта тенденция заметна и сейчас.

Думаем, что празднования богородичным иконам — закономерное и естественное явление определенного периода исторического, религиозного и культурного развития восточноевропейского мира. На это указывает параллельный русским по времени расцвет культа Божьей Матери Ченстоховской и параллельный же во времени подъем Лоретского культа, в той мере, в какой он связан с восточным преданием. Может быть, что-нибудь подобное развилось бы и в Византии, не погибни она к XV в. Н. Паттерсон-Шевченко указывает на существование некоторого числа греческих канонов молебных, параклисов, обращенных, судя по названиям, к конкретным иконам и созданных в поствизантийский период для нужд чествования местных чудотворных образов, в том числе афонских¹. Эти параклисы, известные Паттерсон по описаниям в каталоге, публиковались в основном в малоизвестных местных изданиях. Они носили паралитургический характер, но само их появление свидетельствует о том, что какие-то формы богослужения собственно чудотворным богородичным иконам начали развиваться накануне Нового времени и у греков, тогда же, когда на Руси шел процесс становления литургических форм празднования чудотворным иконам.

Хотя вообще считается, что жанр сказаний о чудотворных иконах собственно древнерусский, но в последнее время появляется всё больше свидетельств об афонских памятниках сходного типа, и они всё чаще становятся предметом исследования².

¹ Паттерсон-Шевченко Н. Иконы в литургии // Восточнохристианский храм: Литургия и искусство. СПб., 1994. С. 44 и прим. 74 (с. 53, 54). Здесь ссылка на работу греческого епископа *Louis Petit*. *Bibliographie des acolouthies grecques*. Bruxelles, Société des Bollandistes, 1926 (*Subsidia hagiographica* 16).

² Турилов А. А. Рассказы о чудотворных иконах монастыря Хиландарь в русской записи XVI в. // Турилов А. А. От Кирилла Философа до Константина Костенецкого и Василия Софийнина: История и культура славян IX—XVII вв. М., 2011. С. 237—288. Новейший обзор афонских преданий, в том числе — о чудотворных иконах, и литературы о них (в силу особенностей построения не совсем удобный для использования) см.: Буланин Д. М. Опыт комплексного описания. Афон в древне-

Сходство и родство форм почитания икон обеспечило возможность взаимовлияния и взаимодействия между Афоном и Московской Русью, высшим выражением которого стал постепенное в течении столетия перенесение в Москву сначала сказания об обгородичной иконе Иверского монастыря, потом канона со сказанием, потом копии самой иконы¹. Чествование Богоматери Иверской гармонически встроилось в систему общерусских празднований великим чудотворным иконам Божьей Матери. Таким образом, Русь XV—XVII вв. не была одинока в своей тенденции литургически чествовать иконы Божьей Матери, другое дело, что только на Руси эта тенденция получила столь сильное и серьезное развитие.

Праздники чудотворным иконам в русском церковном календаре

Итак, особенность русского церковного календаря — обилие общерусских и локальных праздников, посвященных иконам Божьей Матери, с службами им² Архим. Сергей Спасский выделил 28 церковно прославленных икон с общерусскими торжественными службами, введенными в синодальный календарь его времени, он затруднялся сосчитать прочие празднования разной степени важности и обязательности, их до 700 по разным описаниям³. Римский ученый с изумлением отмечает, что число

русской письменности до конца XVI в.; Описание чудотворных икон Хиландарского монастыря; Сказания о иконе Богоматери Троеручицы // СККДР. Вып. 2 (втор. пол. XIV — XVI в.). Ч. 3: Библиографические дополнения. Приложения. СПб., 2012. С. 427—634; 686—692; 707—716.

¹ Толстая Т. В., Турилов А. А., Гусева Э. К., Э. П. А. Иверская икона Божьей Матери // Православная энциклопедия. Т. 21. М., 2009. С. 8—22. Новейшую литературу по истории культа Иверской иконы см.: Буландин Д. М. Опыт комплексного описания. Афон в древнерусской письменности до конца XVI в. // СККДР. Вып. 2 (втор. пол. XIV — XVI в.). Ч. 3: Библиографические дополнения. Приложения. СПб., 2012. С. 531—557. Сказание и канон помещены в парадно оформленной греческой рукописной книжке ГИМ, Синод. Собр. № 436, — описание см.: Фонкич Б. Л., Поляков Ф. Б. Греческие рукописи Московской Синодальной библиотеки: палеографические, кодикологические, и библиографические дополнения к каталогу архимандрита Владимира (Ферапонтова) М., 1993. С. 132.

² Спасский Ф. С. Русское литургическое творчество. Париж, 1951. С. 132.

³ Сергей, арх. Полный месяцеслов Востока. Т. I: Восточная агиология. 2-е изд. Владимир, 1901. С. 377.

почитаемых в России до революции икон переходило за 1000 и что 230 дней литургического года по всей необъятной территории были официально освящены праздниками в честь икон¹.

Рассмотрим для примера первые 12 дней марта по современному церковному календарю: под 2 марта значится праздник иконы Божьей Матери, именуемой Державная, указано, что празднуется с 1917 г.; 3 марта — Волоколамской иконы Божьей Матери, 1572 г.; 5 марта — иконы Божьей Матери, именуемой Воспитание; 6 марта — Ченстоховской, «Благодатное небо» (XIV в.) и Шестоковской (XVIII в.); 7 марта — икон Божьей Матери, именуемых «Споручница грешных», в Одрине (Орловская обл.), 1843 г., и в Москве, 1848 г.; 8 — «Знамение» Курской, 1898 г.; 9 марта Албазинской, именуемой «Слово плоть бысть» 1666 г.; 12 марта — Лиддской нерукотворной (на столпе). Сверяя эти данные по «Полному месяцеслову Востока», находим все эти празднования, кроме Державной, прославленной позже.

Видно, что эта система праздников в честь чудотворных икон Божьей Матери уже определилась ко времени, когда архим. Сергей Спасский проводил свои исследования. С современным календарем данные, введенные в «Полный месяцеслов Востока», различаются лишь отсутствием позже появившихся праздников. Все праздники иконам за выбранный нами период отнесены в «Полном месяцеслове Востока» к 3-му разделу, то есть не принадлежат к 28 основным, 3-й — это раздел для местночтимых святых. Но перечисленные иконы явно не просто местночтимые.

Ченстоховской Богоматери в XIX в. служили во многих местах Российской империи, особенно в западных землях, близких к святилищу Ясной Горы, которое само в разные периоды входило в состав империи. После наполеоновских войн важным местом почитания Ченстоховской Божьей Матери с празднованием ей стал Казанский собор в Петербурге, где находилась копия чудотворной иконы, принесенная из Польши². Икона Шестоковская, по

¹ «Le icone mariane venerate dai Russi prima della rivoluzione comunista ammontavano a più di mille. Almeno duecentotrenta giorni dell'anno liturgico erano ufficialmente consacrati al culto delle icone in tutto immenso territorio». — *Georges Gharib*. Le icone Mariane. Storia e culto, 1987. P. 62—63.

² А. Е. Наумов в новой работе реконструирует историю почитания Ченстоховской Божией Матери на территории России, особенно останавливаясь на современном культе, весьма сильном, его географии и формах. В современных представлениях, передаваемых в основном через благочестивые сайты Интернета, Ченстоховская Божья Матерь понимается как икона покаяния и последних времен, с ней связывается

легенде, явилась в Москве, а почиталась в центральных губерниях, Тверской и Ярославской¹. Расположение ее в календаре рядом с Ченстоховской при созвучии названий заставляет подозревать производность этого культа от польского. Сама легенда, явно этимологическая, утверждает, что название иконы идет от шестка, на котором она была найдена. То есть культ Шестоковской, по видимому, — отчасти прославление местной чудотворной богородичной иконы, отчасти же результат конкретизации и редукции высокого Ченстоховского культа.

«Римския иконы Божьей Матери во времена апостолов чудесно изобразившейся в Лиддѣ на столпе»² 12 марта не может рассматриваться как местный праздник — это воспоминание о працуде — явлении нерукотворного изображения Богоматери на столпе в церкви, созданной апостолами в палестинском городе Лидда. Этот образ, согласно древнему и весьма влиятельному церковному преданию³, был скопирован патриархом Германном и в период иконоборческих гонений отправлен в Рим. Икона чудесным образом пересекла море и была торжественно принята папой Григорием. За празднованием Лиддской иконе стоит древнее предание, но в церковной реальности XV—XVI вв. этот источник использовался совершенно иначе. Что же касается конкретного образа Лиддской и его местного почитания — то об этом обычно не дается указаний⁴.

Установления праздников в честь икон — область значительно менее регламентированная, чем канонизация святых, здесь больше возможны всякие случайности. Если списки святых, как общих, так и местночтимых, ко времени архим. Сергия Спаского церковно утверждены и строги, то списки чтимых икон остаются произвольными и бесконтрольными.

возможность появления последнего справедливого царя. Наумов анализирует современные молитвенные тексты, обращенные к Ченстоховской Божьей Матери. — *Naumow A. La Madre di Dio di Częstochowa come nuova salvatrice della Russia // I testi cristiani nella storia e nella cultura. Prospettive di ricerca tra Russia e Italia, a cura di S. Boesch Gajano, M. Pliukhanova. Roma, Pontificio Istituto Orientale (в печати).*

¹ *Снегирева С.* Земная жизнь пресвятой Богородицы и описание святых чудотворных ее икон. Ярославль, 1999. С. 114, 115.

² *Сергий, арх.* Полный месяцеслов Востока. Т. II. Ч. I. С. 64.

³ Проповедь, читавшаяся на праздник Торжества православия, известная с названием «Сказание истинно о чудесах, пресвятыя владычица наша и госпожи пречистыя девы и Богородицы Мариа, еже пресвятою и честною, ея иконою съд яся, яже Римлянины нарицются обыкши».

⁴ *Снегирева С.* Земная жизнь пресвятой Богородицы... С. 119—122.

Архимандрит Сергей называет основные источники сведений о праздниках в честь икон — это книги о чудотворных богородичных иконах, составленные преимущественно в XIX в., в частности книга Григория Свешникова «Описание явлений чудотворных икон... в какие числа бывает празднество их и по какому случаю оно установлено», которая издавалась неоднократно в Христианском месяцеслове Синодальной типографией¹, но сам же Сергей считал этот источник ненадежным. Более уважаема им книга «Слава прев. Владычицы наша Богородицы», и особенно солиден труд С. Снеессоревой «Земная жизнь Пресв. Богородицы и описание святых чудотворных ее икон». Последняя даже цитируется в самом «Полном месяцеслове Востока». Но в целом и к этому источнику Сергей относится без большого доверия и пользуется им вынужденно².

Этап систематизации праздников, предшествующий своду Софии Снеессоревой, относится к значительно более раннему времени. Он был выявлен и охарактеризован в общих чертах в недавней работе И. А. Кочеткова, посвященной сводным изображением икон Богородицы. Кочетков описывает две важные для развития цикла праздников в честь богородичных икон работы — «Солнце Пресветлое», сводное описание чудотворных икон с чудесами, составленное в начале XVIII в. С. Моховиковым, сторожем московского Благовещенского собора, и листы с гравировальными изображениями почитаемых образов Г. П. Тепчегорского с подписями и иногда с датами празднования. Исследователь определяет их как части одного замысла. В дальнейшем сведения этих источников получали распространение в основном в традиции гравировальных и иконных изображений свода почитаемых икон, развившейся по-настоящему лишь в XIX в.

Симеон Моховиков брал сведения и у Иоанникия Галятовского, и из множества других источников и, как отмечает исследователь, вообще был склонен изобретать даты чудесных явлений, а следовательно, и празднований в честь икон, когда их не указывали предыдущие источники. Тепчегорский сочинил иконографию некоторых икон, известных лишь по названию. А новые названия появлялись иногда по недоразумению или ошибке.

¹ *Сергий, арх.* Полный месяцеслов Востока. Т. I. С. 375.

² *Сергий (Спасский).* Русская литература об иконах Пресвятой Богородицы в XIX веке СПб., 1900 (Сокращенный вариант этой статьи: *Сергий, арх.* Полный месяцеслов Востока. Т. I. С. 374—380).

В основе традиции сводного описания чудотворных икон, почитаемых в России, находится, как указывает архиеп. Сергей, книга Иоанникия Галятковского «Новое небо, с новыми звездами сотворенное, то есть Препоблагословенная Дева Мария с чудами своими». И этот основополагающий труд, однако, не всегда брал факты «из источников достоверных»¹. Книга Иоанникия Галятковского, напечатанная во Львове в 1665 г., синтезировала, как кажется, русские традиции празднований с методами каталогизации сведений о чудесах Марии и ее чудотворных образах, выработанными преимущественно иезуитами в ходе Контрреформации². Древние празднования высокой церковной традиции оказались соединены в единую систему с местными культами, документированными часто источниками полуфольклорного или административного происхождения или получавшими документацию задним числом. Таким образом, поздний и новейший русский иконный месяцеслов не совсем органического происхождения и уязвим для критики в вольтеррианском вкусе, в нем есть элементы, явившиеся по недоразумению или введенные по аналогии с другими для полноты картины. В этой системе не столь очевиден высокий литургический статус древних праздников.

Наиболее авторитетным сводом древнейших упоминаний праздников в рукописных месяцесловах и минеях и старопечатных церковных кигах по-прежнему остается «Полный месяцеслов Востока» архимандрита Сергия (Спасского)³, в последнее время сведения по наиболее ранним празднованиям проверены и расширены в работах О. Лосевой⁴. Она же осуществила научную публикацию древнейших сказаний о Владимирской и

¹ *Сергий, арх.* Полный месяцеслов Востока. Т. I. С. 374.

² Каталог всех почитаемых в католическом мире образов — коллективный труд иезуитов, соединенный в едином атласе: *Gumpfenberg W.* Atlas Marianus, sive de Imaginibus Deiparae per Orbem Christianum miraculosis. 2 voll. Monachii, 1657. Об этом атласе и его подготовке см.: *Vacci M.* Il pennello dell'Evangelista : storia delle immagini sacre attribuite a san Luca. Pisa, 1998. P. 363.

³ *Спасский Сергий, арх.* Полный месяцеслов Востока. 2-е изд., испр. и много восполн. Т. I—III. Владимир, 1901. Фототипическое переиздание: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», М., 1997.

⁴ *Лосева О. В.* Русские месяцесловы XI—XIV вв. М., 2001; *Она же.* Жития русских святых в составе древнерусских прологов XII — первой трети XV века. М., 2009.

Знамении в составе прологов, положив начало более систематическому исследованию церковных проложных сказаний на праздники в честь богородичных икон.

Сказания как особый жанр древнерусской словесности давно и широко исследуются и публикуются. Наиболее значительные работы в этой области — большие монографии Л. И. Журовой «Сказание о Колочской иконе»¹ и В. М. Кириллина «Сказание о Тихвинской иконе Богоматери “Одигитрия”»². Систематические публикации А. А. Турилова и Е. Л. Конявской по сказаниям об иконах указывают, можно полагать, что ими готовятся монографии об этом жанре³. Отдельные ценные работы в этой области столь многочисленны, что обозрение их требует специальных библиографий⁴.

Отделом древнерусской литературы ИРЛИ ведется обширная работа по составлению картотеки рукописных списков памятников русской агиографии. При первоначальной выработке критериев отбора было решено не принимать во внимание сказания о чудотворных иконах как в силу некоей неопределенности их статуса, так и по причине избытка памятников и списков. То есть даже русские сказания об иконах, при всей любви к ним как памятникам литературы, не получили статуса агиографических текстов — документов церковной истории. Реальное положение текстов о чудесах от икон в рукописной традиции внесло компромиссы в принципы отбора, так, например, списки сказания о чуде иконы Знамения учитываются в каталоге, но помещены в разделе агиографических памятников, связанных с культом св. Ильи-Иоанна.

¹ Журова Л. И. Сказание о Колочской иконе. Новосибирск, 2000.

² Кириллин В. М. Сказание о Тихвинской иконе Богоматери «Одигитрия»: Литературная история памятника до XVII века. Его содержательная специфика в связи с культурой эпохи. Тексты. М., 2007.

³ Теоретические положения представлены тезисно: Турилов А. А. Сказания о чудотворных иконах в контексте истории их почитания на Руси. Реликвии в искусстве и культуре восточного христианского мира / Ред.-сост. А. Лидов. М., 2000. С. 64—67.

⁴ Солидный для своего времени обзор литературы по сказаниям об иконах с перечнем ранних списков сказаний содержится в монографии: Ebbinghaus A. Die altrussischen Marienikonen-Legenden. Berlin, 1990; Bentchev I. Bibliographie der Gottesmutterikonen. Bonn, 1992. Библиографические материалы помещаются в статьях по сказаниям об иконах в «Словаре книжников и книжности Древней Руси». В этом отношении ценен последний том с новейшими библиографическими дополнениями, составленными Д. М. Буланиным и О. В. Твороговым: СККДР. Вып. 2 (втор. пол. XIV — XVI в.) Ч. 3. Библиографические дополнения. Приложения. СПб., 2012.

Основным исследованием по службам праздников богородичным иконам остается труд Горского-Невоструева, где в рамках описания состава рукописей Синодального собрания праздники богородичным иконам — единичны. Это небольшой общий раздел о службах иконам в книге Ф. Г. Спасского «Русское литургическое творчество», наблюдения Н. Серegiной над судьбой службы Сретению Владимирской иконы, вошедшие в монографию по «Стихирарю»¹, и диссертационная работа Ф. В. Панченко по службам новгородско-псковским иконам, опубликованная лишь фрагментарно в малодоступных музыковедческих изданиях². Помимо музыковедческого анализа это исследование содержит много существенных наблюдений над соотношением новгородско-псковских служб и над функционированием служб этого типа вообще. Сам факт, что эта работа осталась незавершенной и неопубликованной, свидетельствует, что общего направления исследований гимнографии этого типа еще почти нет³.

Исследования по чудотворным иконам

Рассматривая культы чудотворных икон, мы не можем ограничиться исключительно письменными источниками и историей вопроса в области гимнографии и агиографии, а должны соприкоснуться и с громадной областью исследования самих икон. Чудотворные иконы, их почитание, формы их прославления в Риме, в Италии и в Византии, и у славянских народов в последние десятилетия привлекли пристальное внимание исследователей. Возникшая вокруг этих тем научная литература столь велика, что требует новых коллективных усилий по библиографической систематизации. Будем стараться по возможности полнее использовать труды, касающиеся икон, вовлеченных в рассматриваемые культы⁴. Приходится учитывать, однако,

¹ Серегина Н. Песнопения русским святым. По материалам рукописной певческой книги XI—XIX вв. «СТИХИРАРЬ МЕСЯЧНЫЙ». СПб., 1994.

² Благодарю Флорентину Владимировну Панченко за щедрое предоставление мне возможности познакомиться с этим неопубликованным исследованием.

³ В программу Кирилло-Мефодиевских чтений 1913 г. (Рим — Флоренция) вошел доклад: Яруничева М. Служба Тихвинской иконе: образ, слово, распев.

⁴ Работы о чудотворных иконах на Руси, использованные нами, будут представлены в соответствующих главах. Приведу лишь некоторые имена специалистов: Э. С. Смирнова, О. А. Попова, И. А. Стерлигова,

что вся эта область исследований обладает своей спецификой, так что перейти из нее в область историко-филологическую, в которой мы хотели бы разворачивать нашу работу, непросто. Икона как явление изобразительного ряда не переводится непосредственно в интерпретирующий словесный ряд. Для этого требуется посредничество словесных текстов, заведомо к ней относящихся: надписей, служб, иконописных подлинников, сказаний. Но даже и икона как тема службы или сказания не равна реальной, материальной иконе. Материальная икона и текст об иконе, как будто той же самой, существуют в разных измерениях, иногда они совпадают, иногда нет. Исторический культ если и подразумевает конкретную икону, то не всегда одну и ту же. В некоторые моменты может иметься в виду скорее иконографический тип или даже архетип, хотя материальный объект остается важным.

Культы чудотворных икон бесчисленны в христианской Европе, и литература, им посвященная, — необозрима. Базовой для современного направления исследований в этой области считается книга Ханса Белтинга «Образ и культ» 1990 г.¹ Эта книга создана в русле визуальной семиотики, в котором и движутся в основном многочисленные последователи Белтинга². Интересы автора сосредоточены на истории создания образов

И. Шалина, Н. В. Квливидзе, Л. А. Щенникова, Н. И. Бусева-Давыдова, В. М. Сорокатый, В. Д. Сарабьянов и др. Специально отметим как особо интересные для нас: сборник «Чудотворная икона» / Ред. А. М. Лидов. М., 1996; Восточнохристианский храм. Литургия и искусство / Ред. А. М. Лидов. СПб., 1994; *Этингоф О. Е.* Образ Богоматери. Очерки византийской иконографии XI—XIII веков. М., 2000; *Он же.* Византийские иконы VI — первой половины XIII века в России. М., 2005; *Громова Е. Б.* История русской иконографии акафиста. Икона «Похвала Богоматери с Акафистом» из Успенского собора Московского Кремля. М., 2005; *Смирнова Э. С.* «Смотря на образ древних живописцев..» // Тема почитания икон в искусстве Средневековой Руси. М., 2007.

¹ *Belting H.* Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, München 1990 (англ. пер. 1994; русский — Образ и культ (история образа до эпохи искусства). М.: Прогресс-Традиция, 2002; итальянский перевод, которым пользуемся здесь: *Storia delle immagini. Storia dell'icona dall'et Imperiale al tardo Medioevo.* Roma, 2001).

² Новейшее исследование, принадлежащее этому направлению: *Pentcheva Bissera V.* The Sensual Icon. Space, Ritual, and the Senses in Byzantium. Pennstate Press, 2010. Здесь обозначена роль Бельтинга как основоположника направления и представлена обширная библиография работ его последователей.

как проявления благочестия определенных коллективов и/или иконописцев, на функциях образов в церковном, или городском, или приватном пространстве. Книга Белтинга потеснила направление, реконструирующее семантику и коммуникативную функцию иконы на основе чистого анализа визуальных знаков и дала специальный импульс исследованиям обрядов, включавших использование икон, в особенности процессий как формы коммуникации.

Весьма значительные в Италии последних десятилетий исследования по чудотворным образам начинались в 80-е гг. сначала в основном в области истории создания икон; теперь они почти исключительно сосредоточены на анализе роли образа в самоидентификации той или иной общины, жителей местности, где находилась данная икона, города или братства, которому она принадлежала, и, соответственно, на описании благочестивых «практик» данного сообщества¹. Как русскую

¹ Последнее время растет число научных исследований по культурам чудотворных икон в Италии позднего средневековья и раннего Нового времени. Издания сборников и научных каталогов многочисленны, отметим среди них: *L'arte di Bisanzio e l'Italia al tempo del Paleologo* / A cura di Iacobini M. Della Valle Roma, 1999; *The Miraculous Image in the Middle Ages and Renaissance*, a cura di E. Thun e G. Wolf, L'Erma di Bretschneider. Roma, 2004; каталоги: *Il Volto di Cristo* / Ed. G. Morello e G. Wolf, Milano 2000; *Luca evangelista: Parola e Immagine tra oriente e occidente* / A cura di G. Canova Mariani, P. Vettore Ferraro, F. Toniolo, A. Nante, A. De Nicol Salmazo. Padova, 2000. Особенно систематичны и существенны работы в этой области Микеле Баччи: *Bacci M. Il pennello dell'Evangelista: storia delle immagini sacre attribuite a san Luca*. Pisa: Gism-Edizioni ETS, 1998.; *Idem. «Pro remedio animae»*. Immagini sacre e pratiche devozionali in Italia centrale (secoli XIII e XIV). Pisa: Gism-Edizioni ETS, 2000 ('Piccola Biblioteca Gism' 15); *Idem. Pisa bizantina. Alle origini del culto delle icone in Toscana // Intorno al Sacro Volto*. Genova, Bisanzio e il Mediterraneo (secoli XI—XIV) / A cura di A. R. Calderoni Masetti, C. Dufour Bozzo, G. Wolf. Venezia: Marsilio, 2007. P. 63—78, и другие новые работы этого автора. По-русски вышла обзорная статья по проблеме чудотворных икон: *Баччи М. Чудотворный образ: категория историографии? // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации / Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом), Рос. акад. наук; [отв. ред.: Т. Р. Руди, С. А. Семячко]. СПб., 2011. Т. 2. С. 416—438. Здесь охарактеризована эволюция итальянских и, шире, западных исследований чудотворной иконы за последние десятилетия, как и эволюция самого автора. В сходном виде эта эволюция представлена в обзорной работе Волфа: *Wolf G. Alexifarmaka. Aspetti del culto e della teoria delle immagini a Roma tra Bisanzio e Terra Santa nell'alto Medioevo*, in *Roma fra Oriente e Occidente, Atti della XLIX**

трансформацию некоторых методов этого направление можно усмотреть в концепциях А. М. Лидова¹. Местная специфика заключается в соединении методов теории коммуникации и семиотики визуального с дискурсом на глобальные темы сакральности и государственности. Вот, например, как определяет А. М. Лидов² значение реликвий и церковных процессий с иконами:

Хранящиеся в царской сокровищнице и демонстрируемые в дни особых богослужений, христианские реликвии обеспечивали сакральное единство власти и народа, который воспринимал реликвии как самый верный знак святости своей земли и обещание абсолютного первенства в обретении «царства небесного»; Организованное движение образов-реликвий превращало московскую среду в своеобразную пространственную икону, мистически представляющую и византийскую столицу, и Небесный Иерусалим³.

Такие высказывания А. М. Лидова сближают его с кругом русских искусствоведческих работ, довольно большим в последние десятилетия, по сакральности и святыням, которым свойственно в поисках нового, современного взгляда на икону как предмет исследования стремиться к точке зрения возможно более «воцерковленной». При этом как корректная, несоветская, используется позиция хилиастическая, то есть представление Руси как царствия Божьего на земле — святой Руси. Вот, например, описание иконы Симона Ушакова, изображающей древо с

settimana di studio del C.I.S.A.M. (Spoleto, 19—24.IV.2001), (Spoleto 2002). P. 755—796.

¹ *Lidov A. M. The Flying Hodegetria. The Miraculous Icon as Bearer of Sacred Space // The Miraculous Image in the Late Middle Ages and Renaissance / Ed. by E. Thuno, G. Wolf. Rome, 2004; Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. М., 2009.*

² Много сделавший для изучения икон как редактор-составитель ряда замечательных томов. Среди которых, кроме двух упомянутых выше, назовем: *Иконостас: происхождение-развитие-символика. М., 2000; Чудотворный образ. Иконы Богородицы в собрании Третьяковской галереи. М., 1999 (вместе с Г. В. Сидоренко); Христианские реликвии в Московском Кремле. М.: Радуница, 2000; Восточнохристианские реликвии. М., 2003; Реликвии в Византии и Древней Руси. Письменные источники. М.: Прогресс-Традиция, 2006.*

³ Там же, вступительная статья: *Лидов А. М. Священное пространство реликвий // Восточнохристианские реликвии. М., 2003. С. 3—4, 7.*

Владимирской Богоматерью в медальоне в центре и с медальонами святых и правителей Руси на ветвях:

Под покровом Божьей Матери трудами богоизбранных духовных владык и боголюбивых московских правителей возвращено могущественное, обильно плодоносящее Древо Московского царства... Произрастая из духовного центра Москвы, от святого гроба московского чудотворца, Древо ветвится, распространяясь по всем русским землям¹.

Икона в этом представлении оказывается изображающей царствие Божие на земле как воплотившееся в Московском государстве, то есть является, по существу, не иконой, а манифестом хилизма. Икона сравнивается с эпизодом из летописи — видением Богоматери над Успенским собором по случаю пожара в Кремле в 1547 г., который, по мнению автора, «выражал важнейшую идею русского православного самосознания — идею о богоизбранности русского народа (народа Божиего), хранимого Божией Матерью»². Здесь происходит характерная для некоторых направлений современной мысли абберрация: эпизод видения принадлежит не «православному сознанию», а «Степенной книге», памятнику придворного красноречия 60-х гг. XVI в. Как произведение конкретное, «Степенная книга» не может быть идентифицирована с абстрактным концептом «русское православное самосознание».

Всяческая сакральность и само слово «сакрализация» уже довольно давно стали занимать важные позиции в трудах по иконе, храму, обряду. Связанные с направлением структурно-семиотических исследований, возглавленных Б. А. Успенским, по сакрализации власти на Руси, эти труды демонстрируют склонность возводить сакрализацию в ранг основного процесса древнерусской христианской культуры. Кроме «сакрального» направления в области изучения русских культов богородичных

¹ Последняя идея — о всех русских землях — уже никак из иконы не явствует. Интерпретация иконы предложена ведущим специалистом по московской иконе Л. А. Шенниковой, работы которой вообще наиболее глубоко исследуют историческую эволюцию почитания икон в Московской Руси и как таковые будут ниже использоваться и цитироваться, с отвлечением, впрочем, от характерных для них ретромиллениаристических тенденций. Здесь цит. каталог: Христианские реликвии в Московском Кремле. М., 2000. С. 252, 253.

² Там же. С. 253.

икон можно выделить противоположное, скептическое, направление, которое, впрочем, тоже оборачивается государственным. В обширном обзоре новой научной литературы по XV—XVI вв. Д. М. Буланин признает, что эти века на Руси были ознаменованы особым развитием культа Богородицы, и провозглашает, что «для Москвы почитание Девы Марии было очередным элементом репродукции имперского духа Византии»¹. Смущает выражаемое составителем обзора намерение говорить «о расцвете Богородичного культа в преобразившейся России как о результате некоей совокупности целенаправленных церковно-политических действий, ведущих к созданию новой империи», тем более смущает, что обозрение в этой части довольно много занимается нашими работами, так что ответственность за эти идеи угрожает перейти на нас. Здесь самое время заявить, что и прежде мы не считали, а теперь со всей определенностью отказываемся признавать создание государства или империи основной задачей истории христианского периода, а культы — средством ее выполнения. Государственный фактор присутствовал, и нельзя его игнорировать, но нельзя забывать, что христианская история имела религиозное измерение. Провокационные высказывания Д. М. Буланина призваны подразнить гуманитариев «сакрального» или «эсхатологического» направлений, последние в действиях властителей, как правило, выявляют исполнение высшего замысла или знаки пришествия антихристового. Я благодарна рецензенту за подчеркивание трезвости моего подхода, но сам по себе он представлен неадекватным образом. И при всем уважении к историкам-государственникам старой школы здесь мы не стремимся в их ряды. Богородичные культы могли использоваться политическими силами для государственных целей, более или менее достойных, могли стимулироваться ими, трансформироваться, искажаться и укрепляться, но не политические источники и не политические действия составляли их основу.

Итак, предлагая здесь понятие «Богородичное Возрождение», мы стараемся дать историческое измерение значительным процессам в русской словесности, культуре, религиозной жизни, чтобы тем самым яснее различить в них общее и особенное.

¹ Буланин Д. М. Опыт комплексного описания. С. 508.

А. М. Камчатнов

О СИМВОЛИЧЕСКОМ УПОТРЕБЛЕНИИ ФОРМ ДВОЙСТВЕННОГО ЧИСЛА

Аннотация: в статье рассматривается необычное употребление формы двойственного числа в Житии Александра Свирского и высказывается предположение, что это было связано с попыткой выразить языковыми средствами идею неслитности и нераздельности Лиц Божественной Троицы, что было актуально в эпоху борьбы Русской православной церкви с ересью жидовствующих.

Ключевые слова: двойственное число, Житие Александра Свирского, Троица, ересь жидовствующих

Abstract: there's an examine of the unusual use of the form of the dual number in Existence of Alexander Svirsky in this article, and there's an assumption that it was all connected with an attempt to express the idea of the separation of the People of Divine Trinity by language means. It was very actual during the epoch of fight between Russian orthodox church and the heresy of Judaizers.

Keywords: dual number, Existence of Alexandr Svirsky, Trinity, heresy of Judaizers

История форм двойственного числа в *живом* русском языке изучена достаточно полно¹, однако *литературное* употребление этих форм в книжном славянском языке XIV—XVII в. еще требует дополнительных исследований. В частности, весьма специфичным образом формы дуалиса употреблены в Житии святого Александра Свирского, что и будет предметом рассмотрения в данной работе.

Житие св. Александра Свирского, основателя Александро-Свирского Спасско-Троицкого монастыря, было создано игуменом этого монастыря Иродионом, учеником преподобного, в 1545 г. Оно было «списано» «повелением господина преосвященного Макария, митрополита всея России», и старший список его находится в составе Великих Миней Четых митр. Макария (ГИМ, ВМЧ, август 30).

¹ Из новейших работ см.: Жолобов О. Ф. Древнерусское двойственное число в общеславянском контексте. Казань, 1997. Жолобов О. Ф., Крысько В. Б. Историческая грамматика древнерусского языка. Двойственное число. М., 2001.

Одним из ключевых эпизодов Жития, несомненно, было явление преподобному Александру Святой Троицы; он был вторым за всю историю человечества, кому явилась Троица, — первым, как известно, был ветхозаветный Авраам. И вот весьма любопытна та форма, в которой рассказывается об этом чудесном событии, в Успенском списке ВМЧ (ГИМ, Син. № 997):

л. 1154 в

Въ единому же оубо ношѣ прѣно
моу бѣдѣши и молащюса во
роу . и въздапоу свѣтъ въ
сѣа велѣи въ храмѣ блжнѣаго
и начатъ преповнѣи дивити
са. и не оувѣдѣтъ бывшаго и в се
въ помышлѣаа что се хочеть
быти . и зрѣтъ же прѣны
тр мочжа вшѣша (1) к немочу ,
идѣже блжнны молбы своа
творше . въ ѡдежоу бѣлоу
ѡволчена (2) чтоотоу . лѣпа (3) же
сило и ѡсвѣщенны (4) слѣвою
нбной неіповѣдимоу , и
коѣгожо ихъ (5) жезлъ в роуцѣ сво
ѣи держаща (6). ѣю (7) же видѣвъз
прѣпнѣи , и страхомъ велѣи
ѡдержимъ бы весь трепеща .
и помалоу же в себѣ пришедъ ,
подъщавса и поклониса ѡма (8)
до землѣ. ѡна (9) же ѡмша (10) и за
десночю роукою възтаvista (11)
и глѣще (12) , оуповаи блжнне и не
бѣиса, прѣпнѣи же ре к ѡма (13)
ибо аще ѡврѣтохъ блгть прѣ
вами (14) повѣдита (15) ми
кто въ (16)
ѣста (17) гѣ (18) [имѣ не прѣвѣста (19) прѣи
ти къ] мнѣ рабѣ вѣю (20) въ та
къ соуща (21) свѣтлости . нбо (не бо ?)
ѣсмъ видѣвъз никого же ѡмѣ

ща (22) толикѣ слѣвою іако же вѣю (23)
вижю . ѡвѣщавша (24) же пакы
рекоста (25) к немочу не бѣиса мочу
жоу желаніа , въ немже иъво
ли жити стѣи дѣхъ . чѣтоты
рѣ срѣа твоѣго . нъ іакоже
гладхъ (26) оубо к тебѣ древле . и
пакы глѣхъ (26) ти , и ннѣ тоже
глію (27) тебѣ . да сзѣждеш цѣрь
кви и вратію сзѣвери и мона
стырь сзѣгравъ и кѣліи поста
ви . іако блѣговолшоу ми (28)
тобою многы дѣла спѣти и
в разоумѣ истинный приве
сти . пакы же оубо блженны
преклонь колѣни своѣи и слеза
л. 1154 г

ми ѡблѣваіаса глѣа . кто ѣсмъ
аъзъ грѣшникъ гѣи мѣи (29) . и всѣхъ
члѣкѣ хочѣши . да на толи
ко дѣло лѣнѣвъз боудоу ѡ немъ
же ми глѣши (30) . нѣсмъ досто
ѡнъ толикы страшны держаа
прѣати слоужбы . и не могоу
аъзъ противоу сеа быти . аъзъ
же оубо гѣи (31) , не сего рѣ прѣидоухъ
на мѣсто се . да строю мона
стырь но да плачюса грѣхъ мо
ихъ преподобному же на землѣ
лежащюу и сѣа гліюшоу . и пакы
ѡмша (32) и за десночю възтави
ста (33) ѣго гліюши (34) стани на ногѣ
свою възмогаи и оукрѣписа
и сзѣтвори все ѣже повелѣхъ (35)
ти прѣпнѣи же александръ

¹ Текст в квадратных скобках пропущен, восстановлен по др. спискам.

кѣ ꙗко (36) глѣше, ꙗко ми (37) держи^х
 прѣ твою (38) глѣти повиждь (39) ми.
 да како наречетса ѿма цркви
 сеи юже хощеть твое (40) члѣсолу
 бѣе на мѣсте семъ назда^{ти}
 са. ꙗ (41) же ре (42) кѣ прѣ^но^мо^у,
 възлюбленне еже еси видѣлъ
 въ трѣхъ лицѣхъ (43) глѣвша (44) с то
 бою . да въздвигнеша цркви

въ ѿма ѿца и сѣа и стго дѣха .
 неразделимы трца . и зри
 же блженнзи ꙗ (45) простерты
 ма крылома (46) ꙗко ногамъ (47) по
 земли ходщи (48) . и миръ пре
 повномоу глѣшца (49) и ктомуу
 невидимъ бы (50) . препобный же
 александръ сило възрадова
 ѿ семъ и прослави всемог
 цаго бга .

(1) — В. п. мн. ч. + в. п. дв. ч.? (2) — В. п. дв. ч.? (3) — В. п. дв. ч.? (4) — Мн. ч. (5) — Мн. ч. (6) — В. п. дв. ч.? (7) — Р. п. дв. ч. (8) — Д. п. дв. ч. (9) — И. п. дв. ч. м. р. (10) — И. п. дв. ч. (11) — Аор. дв. ч. 3 л. (12) — И. п. мн. ч. м. р. (13) — Д. п. дв. ч. (14) — Т. п. мн. ч. (15) — 2-е л. дв. ч. пов. накл. (16) — Мн. ч. 2 л. (17) — 2 л. дв. ч. (18) — Зв. п. ед. ч. (19) — Аор. дв. ч. (20) — Р. п. дв. ч. 2 л. (21) — И. п. дв. ч.? (22) — В. п. дв. ч. (23) — Р. п. дв. ч. 2 л. (24) — И. п. дв. ч. (25) — Аор. дв. ч. 3 л. (26) — Имперф. 1 л. ед. ч. (27) — Ед. ч. н. в. 1 л. (28) — Д. п. ед. ч. (29) — Зв. п. ед. ч. (30) — Н. в. ед. ч. 2 л. (31) — Зв. п. ед. ч. (32) — И. п. дв. ч. (33) — Аор. дв. ч. 3 л. (34) — И. п. дв. ч. ср. р. (35) — Аор. ед. ч. 1 л. (36) — Д. п. ед. ч. (37) — Зв. п. ед. ч. (38) — Т. п. ед. ч. (39) — Импер. 2 л. ед. ч. (40) — И. п. ед. ч. (41) — И. п. ед. ч. (42) — Аор. 3 л. ед. ч. (43) — М. п. мн. ч. (44) — В. п. ед. ч. (45) — В. п. ед. ч. (46) — Т. п. дв. ч. (47) — Т. п. мн. ч. (48) — В. п. мн. ч. (49) — В. п. дв. ч. (50) — Аор. 1 л. ед. ч.

Таким образом, по отношению к Св. Троице употреблены следующие формы числа: ед. ч. — 18 раз, мн. ч. — 9 раз, дв. ч. — 24 раза (из них 5 сомнительных). Такое сгущенное употребление форм двойственного числа не может быть случайным и ставит вопрос о смысле такого употребления.

Сделаем отступление и скажем несколько слов о самом Александре Свирском и его времени. Преподобный Александр родился в 1448 г. в новгородском крае, на 26 году был пострижен в монахи в Валаамском монастыре. В 1487 г. Александр основал на р. Свирь, в 36 верстах от г. Олонца, монастырь, названный впоследствии по его имени Александро-Свирским, и был его игуменом до кончины в 1533 г. Его Житие, как уже сказано, было создано в 1545 г.

Вторая пол. XV и первая пол. XVI в. были временем распространения так называемой ереси жидовствующих. Своим назва-

нием ересь обязана двум обстоятельствам. Во-первых, по словам летописи, в 1471 г. некий еврей Схария, приехавший в Новгород из Киева в свите князя Михаила Олельковича, был ее первым распространителем, совратившим нескольких священников. Во-вторых, как следует из посланий архиепископа новгородского Геннадия и «Просветителя» Иосифа Волоцкого, учение жидовствующих смыкалось во многих пунктах с иудаизмом:

В строгом смысле, это была не ересь только, а полное отступничество от христианской веры и принятие веры иудейской. Схария и его товарищи проповедовали у нас не какую-либо ересь христианскую, а ту самую веру, которую содержали сами, и в том виде, в каком исповедуют ее все иудеи, отвергшие Христа Спасителя и Его Божественное учение. Они учили: а) истинный Бог един и не имеет ни Сына, ни Святого Духа, Единосущных и сопредельных Ему, т. е. нет Пресвятой Троицы; б) истинный Христос, или обетованный Мессия, еще не пришел и когда придет, то наречется Сыном Божиим не по естеству, а по благодати, как Моисей, Давид и другие пророки; в) Христос же, в Которого веруют христиане, не есть Сын Божий, воплотившийся и истинный Мессия, а есть простой человек, который распят иудеями, умер и истлел во гробе; г) поэтому должно содержать веру иудейскую как истинную, данную Самим Богом, и отвергать веру христианскую как ложную, данную человеком¹.

Существование ереси было открыто в 1487 г., когда в Новгороде несколько священников в пьяном виде хулили православную веру, о чем было донесено архиепископу Геннадию. Розыск подтвердил обвинение, а один из обвиненных, поп Наум, покался и сообщил архиепископу сведения о ереси. Для борьбы с ересью Геннадий предпринял перевод Библии, стал заботиться о школах для подготовки духовных лиц и, наконец, привлек к борьбе с ересью св. Иосифа Волоцкого. Обличения последнего заставили еретика Зосиму покинуть митрополичий престол. Исход завязавшейся борьбы зависел не только от преобладания тех или иных идей среди русского духовенства, но и от настроения представителей светской власти. Первоначально великий князь Иван Васильевич склонялся в сторону еретиков; на стороне жидовствующей

¹ *Макарий (Булгаков), митр. Московский. История русской Церкви. Кн. 4. Ч. 1. М., 1996. С. 53, 54.*

щих была и сноха великого князя, Елена. Сначала взяла было верх партия Елены и ее сына Дмитрия, который был провозглашен наследником великого князя, но в 1494 г. эту партию постигла опала: ее предводители частью были казнены, как Ряполовский, частью пострижены, как Патрикеевы; в 1502 г. Елена и сын ее были заточены, а другой сын кн. Ивана, Василий, объявлен наследником престола. Собор, созванный великим князем и открывший свои заседания 27 декабря 1504 г., проклял нескольких еретиков и приговорил их к казни. Дьяк Волк Курицын, брат Федора Курицына, Иван Максимов и Димитрий Коноплев были сожжены в Москве в клетках; некоторые из еретиков были отправлены в тюрьмы, другие — в монастыри на заточение.

Для богословской борьбы с ересью были привлечены книжные сокровища Киевской Руси, в частности — Толковая Палея, созданная в XII—XIII вв.: из известных на сегодняшний день 35 списков Палеи XV—XVI вв. датируется около 20 списков. Это значит, что она была востребована именно в это время — время борьбы с ересью жидовствующих.

Житие Александра Свирского, и особенно рассматриваемый эпизод явления Троицы, является частью борьбы с ересью, ибо здесь догмат Троичности не обосновывается какими-то богословскими аргументами, не доказывается, а показывается: Сам Бог-Троица явился преподобному Александру и с очевидностью засвидетельствовал Свою троичность этим явлением.

Иродиону же как писателю важно было найти языковые средства выражения троичности Божества. В этом ему могла помочь библейская традиция. Иродион не мог не знать, что единственным случаем явления Бога-Троицы в священной истории было явление Его ветхозаветному Аврааму в виде трех мужей:

И явился ему Господь у дубравы Мамре, когда он сидел при входе в шатер свой, во время зноя дневного. Он возвел очи свои и взглянул, и вот, три мужа стоят против него. Увидев, он побежал навстречу им от входа в шатер свой и поклонился до земли, и сказал: Владыка! если я обрел благоволение пред очами Твоими, не пройди мимо раба Твоего; и принесут немного воды, и омоют ноги ваши; и отдохните под сим деревом, а я принесу хлеба, и вы подкрепите сердца ваши; потом пойдите в путь свой так, как вы идете мимо раба вашего (Быт. 18: 1—5).

Иконографические изображения этого явления находятся в каждом православном храме.

Можно предположить также, что источником вдохновения для Иродиона был не только сюжет из Книги Бытия, повествующий о явлении Троицы Аврааму; нельзя исключать и знакомства Иродиона с текстом Толковой палеи, в которой имеется следующий комментарий к библейскому повествованию:

О дивное чудо ѿ жидовьсь
 коюе безумье · како оубо пра
 оць вашъ аврамъ · ꙗко мужи
 вида единымъ именемъ
 гнѣмъ зваше · да не разумѣ
 еши ли ѿкание · ꙗко оць и
 снъ и стъзи дхъ единымъ
 именемъ зваса · едина во
 сила едина власть едино

бжтво · и писаные же добръ
 оуказывають ти гла ѿтиде же
 рече ꙗко конча ко аврамъ
 гла · чему ни рече гбѣ а три
 мужи вида но рече ꙗко да пре
 стануть оубо жидове · и да о
 цѣпенѣють ѿззыкъ вашъ гла
 и лъжо на истину.

(РГБ, Тр.-Серг., № 38, л. 68 в

То есть:

О дивное чудо! О иудейское безумие! Отчего же ваш праотец Авраам, видя трех человек, называл их одним именем Господа? Неужели не понимаешь, окаянный, что одним именем названы Отец, и Сын, и Святой Дух, ибо это одна сила, одна власть, одно божество? И Писание ясно указывает тебе, говоря: «И пошел Господь, перестав говорить с Авраамом». Почему он не сказал *Господа*, но, увидев трех мужей, он сказал *Господь*? Пусть же замолкнут иудеи, и пусть оцепенеет ваш язык, выдающий ложь за истину.

Однако есть и существенная разница между этими тремя текстами: ни в библейском тексте по списку Коломенской Палеи, ни в толковании автора Палеи не употребляется форма двойственного числа, и только в Житии преп. Александра в этом эпизоде она употреблена 24 раза.

В попытке объяснить это явление, мы невольно вступаем в область догадок и гипотез. Догмат троичности Божества с точки зрения логики является парадоксальным и таким и должен быть. Соединение в одном кратком повествовании форм

единственного множественного числа создавало необходимую парадоксальность, но все же употребление формы множественного числа является не вполне удачным, так как вызывает представление о многобожии. Особой же формы «тройственного числа» в славянском языке нет, но Иродион по существу создает ее, привлекая для этого форму двойственного числа: дуалис, не являясь живой формой, был использован символически, если можно так выразиться, в «тройственном» числе; парадоксальное чередование форм единственного и двойственного числа был для Иродиона способом символического выражения невыразимого — Единицы в Троице и Троицы в Единице.

Зачем же тогда, пусть всего 8 раз, употребляется форма множественного числа? Ответ может быть такой: употребление одних форм единственного и множественного числа могло бы породить еретическое представление о том, что православный Бог есть Бог-Двоица, а не Бог-Троица.

Но все это, повторяю, есть область догадок.

Попробуем проследить, есть ли какое-нибудь распределение в употреблении форм числа.

Эпизод явления Троицы в Житии включает в себя речь повествователя и диалог Бога с преподобным Александром.

В речи Бога употребляется только форма единственного числа: глѹ, ми, повелѣ^x; и только один раз употребляется форма множественного числа, когда употребление другой формы было невозможным: въ тріє^x лицѣ^x (м. п. мн. ч.) глѣвша (в. п. ед. ч.). Такое употребление отражает единую волю и единое действие Бога-Троицы.

Форма двойственного числа употребляется только в речи повествователя (15 раз) и в репликах преподобного Александра (5 раз), что и выражает идею нераздельности по природе и неслитности в лицах, единоцарственного и сопрестольного троического Божества.

И. В. Дергачева

ПОМИНАЛЬНЫЕ ПАМЯТНИКИ ДРЕВНЕЙ РУСИ

Аннотация: в статье рассматриваются мемориальные обычаи Древней Руси на конкретном примере описания истории возникновения, развития и авторства Синодика с литературными дополнениями, связанного с именами выдающихся церковных иерархов, святого Иосифа Волоцкого и Нила Сорского. посредством источниковедческого подхода автор исследует аргументы и контраргументы относительно датировки редакций литературного введения к Синодику и приходит к выводу, что ранняя версия этого текста связана с литературной борьбой Иосифа Волоцкого по поводу церковного землевладения.

Ключевые слова: источниковедение, эсхатологические представления, текстуальный, список, редакция, церковная иерархия

Abstract: the article describes Old Rus' memorial traditions, providing the example of Sinodik concerned with the names of the great Saint hierarchs Joseph Volotsky and Nil Sorsky. Using the source-based approach towards the edition date of introduction to Sinodik, the author comes to the conclusion that its early version is connected with the literary struggle of Joseph Volotsky on the occasion of church landowning.

Keywords: source study, eschatology conception, textual, list, edition, church hierarchy

Важным источником для понимания эсхатологических представлений в Древней Руси и русской культуре Нового времени является *Русский Синодик* — памятная книга с именами живых и мертвых, поминаемых священником во время богослужения (на литургиях и панихидах).

Поминание предков, возникшее как особый ритуал еще в самые ранние «доцивилизованные» периоды существования человеческих племен, сложилось в привычных нам формах в ветхозаветный период. У иудеев существовал обычай преломлять над умершими хлебы и в местах погребения (рядом с гробами) раздавать их нищим. По случаю кончины близких иудеи принимали пост и предавались молитвам.

К началу III в. в христианской церкви обычай поминания предков установился окончательно, о чем свидетельствуют древнейшие литургические службы. По преданию, первые чи-

нопоследования литургии были составлены еще в апостольские времена — последователями Христа Иаковом и Марком. Труды апостолов обобщил Василий Великий (IV в.), а вслед за ним его современник Иоанн Златоуст. Тексты литургий Василия Великого, Иоанна Златоуста, а также Григория Двоеслова (VI в.) используются и в современном богослужении, хотя на протяжении V—IX вв. они подверглись редактированию и в них были добавлены отдельные новые песнопения.

Древнерусский Синодик наследовал византийскую традицию церковного поминовения живых и мертвых и стал одним из основных источников, выражающих религиозную онтологическую доктрину русской православной церкви по вопросам божественного устройства потустороннего мира и посмертного воздаяния человеку в зависимости от праведно либо грешно прожитой жизни.

Синодик как особый вид книги сложился на Руси к концу XV в. В этот период возникает и становится «народной» книгой интереснейший памятник письменности, не имеющий прямых аналогий с западными, трактующий посмертную участь человека в зависимости от прожитой жизни и дающий своеобразные «рецепты» снискания «жизни вечной и райского блаженства». Синодик, списки которого именуется составителями «книгами спасенными и душеполезными», является квинтэссенцией эсхатологических представлений древнерусских книжников о полном тайн потустороннем мире.

Объединенные темой поминовения усопших, на Руси под названием Синодик бытовали три разных по содержанию, форме и функциональной направленности типа памятников письменности — *Вселенский Синодик*, *Помянник* и *Помянник с синодичными предисловиями*¹.

Вселенский Синодик представляет собой часть «Чина в неделю православия», составленного в Византии в 843 г. на основании протоколов VII Вселенского собора в память борьбы над иконоборцами и читавшегося с тех пор в соборных церквях с архиерейским служением в первую неделю Великого поста.

Помянник включает перечисление имен лиц живых и умерших, поминаемых на церковных службах. Помянники существовали братские, т. е. монастырские, родовые, воинские. По времени поминовения, которое зависело от размера вклада, вне-

¹ Библиографию см.: *Дергачева И. В.* Синодик с литературными предисловиями: история возникновения и бытования на Руси // *Древняя Русь: Вопросы медиевистики*. М., 2001. № 2 (4).

сенного за поминаемого, Синодики-Помянники делились на «вечные» и «всedenники». Начальная часть Помянников, включающая поминовения церковных иерархов и великих и удельных князей, сходна с русской частью Вселенского Синодика. Помянник является ценнейшим историческим источником¹.

Третий тип Синодика, условно названный «Синодик — литературный сборник», включает помимо Помянника синодичные предисловия, доказывающие необходимость поминовения усопших. Этот тип Синодика явление чисто русское, и более того, авторское.

Автором-составителем первой редакции Синодика с трехсловным предисловием был выдающийся русский просветитель Иосиф Волоцкий. Его руке и принадлежит древнейший список, в котором до нас дошла первая редакция, относящаяся к 1479 г. (ИРЛИ. ОП. 23. № 52)².

15 августа 1479 г. был освящен Успенский собор в новоустроенном Иосифом Волоколамском монастыре. Для своего монастыря Иосиф написал синодик с предисловием из трех Слов. В первом из них говорится о спасительной силе «сих душеполезных книг» в «грозный день» Страшного суда. Во втором Слове со ссылкой на Иоанна Златоуста проводится развернутое описание преемственности родового поминовения: тем, кто записан в Помянник, память «пребывает во веки... доколе миръ Вселенная стоит...». Третье Слово обязывает игуменов и иереев поминать и тех, кто, преставившись в нищете, не дал вклада на помин души. Соборное утверждение текстов трехсловного предисловия как канонических, состоявшееся при освящении Большого Успенского собора в Москве в 1479 г., сделало эти тексты обязательными в пределах Московской митрополии.

В Синодике Иосифа Волоцкого после трех Слов и Помянника приведены также дополнительные предисловия, заканчивающиеся вкладными записями князей Бориса Васильевича Волоцкого (ум. в 1494 г.) и его сына Ивана Борисовича (ум.

¹ Примером полной документально обоснованной расшифровки родовой памяти в Помяннике является исследование В. В. Дергачева о родословии Дионисия Иконника: *Дергачев В. В. Родословие Дионисия Иконника // Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник 1988. М., 1989. С. 210—225.*

² Библиографию работ, посвященных этому памятнику, см.: *Малышев В. И. Древнерусские рукописи Пушкинского дома (обзор фондов). М.; Л., 1965. С. 155, 156.*

в 1503 г.)¹. Эти дополнительные Слова были приписаны к Синодику, по-видимому, вскоре после смерти Ивана Борисовича. Цель включения этих предисловий определяет сам Иосиф:

Не ведящей же б(о)ж(е)ств(ен)ных писании или не имущей у себе книгъ, да прочтуть сие б(о)ж(е)ств(ен)ное писание, еже написахомъ зде, от многихъ малая о еже в вере усопших и бываемыя о нихъ службы и приношение. М(о)л(и)твы же и милостыня плзяють ихъ и прочетше утешитис и имать².

Далее следуют статьи из Собеседований Григория Двоеслова, «от житий святых», «от старчества». В словах Григория Двоеслова дается разделение согрешений на непрощаемые и те, что возможно искупить даже по смерти и спасти свою грешную душу:

Появление Синодика с предисловиями, доказывающими необходимость поминовения усопших, с одной стороны, было вызвано общими эсхатологическими настроениями, которыми были охвачены современники Иосифа Волоцкого, ожидавшие конца света по истечении 7000 лет от сотворения мира в 1492 г. С другой стороны, появление этого памятника обусловлено и конкретным историческим событием — ересью жидовствующих, объявшей Москву и Новгород в конце XV в. Таким образом, создание первого русского Синодика с литературными предисловиями основателем и первым игуменом Иосифо-Волоколамского монастыря Иосифом Волоцким в 1479 г., в период подготовки к последнему собору на еретиков, т. н. жидовствующих (1504 г.), — явилось его своеобразным ответом на ересь антитринитариев, отрицавших спасительность заупокойных молитв и воскресение мертвых³. Еретики отрицали основные положения эсхатологической доктрины Синодиков — частный суд по смерти отдельного человека и Всеобщий суд, которым будет судить Господь живых и мертвых.

¹ ИРЛИ. ОП. 23. № 52. Л. 40—44. Публикация: Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.; Л., 1960. С. 354—357.

² Там же. Л. 44.

³ Антитринитарии отвергали догмат о Св. Троице, принятый Никейским собором в 325 г. Суть ереси состояла в отрицании триединства Бога и равенства его ипостасей, из которых выделялся как главенствующий Бог-Отец. О новгородско-московских еретиках-«жидовствующих» написано большое количество исследований. Из новых см.: Мильков В. В. Антицерковные и еретические течения в древнерусской мысли // Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли. СПб., 2001.

На фоне политики секуляризации монастырских земель светскими властями при поддержке нестяжателей поначалу сам Иван III проявлял симпатии к еретикам и оказывал им поддержку. Несостоявшийся конец света по истечении 7000 лет от сотворения мира «жидовствующие» монотеисты использовали для доказательства положений своего учения.

В такой сложной обстановке Иосиф Волоцкий, непримиримый обличитель ереси¹ монотеистов, вступивший в своих трудах в полемику с «нестяжателями», выступающими против его политики усиления идеологической власти, тесной связи со светскими властями и наращивания богатств и земельных угодий монастырей, создает новый, совершенно своеобразный памятник древнерусской письменности и культуры — Синодик с предисловиями. Впадение в ересь считалось смертным, то есть непрощаемым, грехом, ведущим к гибели души. «Умер бо душею мертвый Алексей протопоп», — сказано об одном из начальников ереси в соборном постановлении 1490 г., процитированном в «Просветителе» Иосифа Волоцкого². Исходя из сложившейся социально-идеологической ситуации было понятно, почему текст «предисловий», включенных в Иосифов Синодик в период, когда шла подготовка к последнему собору на еретиков, собравшемуся в конце 1504 г. в Москве, начинается именно с разделения грехов на непрощаемые и прощаемые.

В Слове Макария Египетского об обретении лба языческого жреца, включенном в «предисловия», говорится, что худшим мукам обречены души христиан, имевших возможность познать Христа, но отвергшихся от него из-за гонений или впадших в ересь. Приверженцы ереси «жидовствующих», по мысли Иосифа Волоцкого, являлись богоотступниками, следовательно, грех их был непрощаем, то есть церковь не должна была и заботиться об их спасении. Нестяжатели во главе с Вассианом Патрикеевым не придерживались столь непримиримой позиции и были против казни еретиков, прямо осуждая в ней самого Иосифа.

Следующее в «предисловии» Слово, взятое из 4-й книги Собеседований Григория Двоеслова, говорит о том, как молитвою

¹ Послания Иосифа Волоцкого против еретиков были объединены в трактат под названием «Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих»: Творение преподобного отца нашего Иосифа, игумена Волоцкого. Казань, 1817.

² Источники по истории еретических движений XIV — начала XVI в. // Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI в. М.: Л., 1955. С. 468—475.

святого была спасена душа нечестивого царя Траяна. Подборка Слов явно содержала прозрачный для современников намек на роль самого Иосифа Волоцкого в борьбе с ересью и его решающее влияние на великого князя, первоначально покровительствовавшего «жидовствующим», в деле окончательного искоренения ереси. Казни главных еретиков, последовавшие в 1505 г., явились, по сути, практическим выводом из этой концепции.

В следующем по времени списке Синодика Иосифа Волоколамского монастыря, составленном в 1526 г., то есть через одиннадцать лет после смерти игумена, его учеником Серапионом Полевым, «послесловия» были опущены¹. Вновь их текст был восстановлен в списке 1598 г. Волоколамского Синодика². В дальнейшей истории Синодика на русской почве ключевое положение Григория Двоеслова о грехах прощаемых и непрощаемых, приведенное впервые в Синодике Иосифа Волоцкого, явилось пробным камнем для появления новых синодичных статей. Заимствованные из разных источников, они наглядно иллюстрировали мысль о возможности, благодаря милосердию Божью, спасения души человека, совершившего даже самый страшный смертный грех, при условии, если он не совершал богоотступничества, то есть сознавал греховность своих поступков.

Неотъемлемой частью 1-й редакции Синодика является «Молитва о всех православных христианах».

Текст предисловий этих монастырских Помянников является изложением Молитвы Кирилла Иерусалимского (ум. 386), патриарха, усердно боровшегося с ересью Ария, отрицавшего Божественную природу Христа. Анафематствования Арию и его последователям неизменно содержатся в текстах Вселенского Синодика. В «5 тайноводственном слове» читаем:

...9) Потом воспоминаем и преждеусопших, сперва патриархов, пророков, мучеников, чтобы Бог, по молитвам и предстательству их принял наше прошение; а потом воспоминаем о преждеусопших святых отцах и епископах, одним словом, о всех у нас преждеусопших, — веруя, что великая польза будет душам, о которых приносится моление, когда предлагается святая и страшная Жертва³.

¹ ГИМ. Собр. Епархиальное. № 411.

² РГАДА. Ф. 1192. Собр. Иосифо-Волоколамского монастыря. Оп. II. № 559.

³ Русский перевод: Творения иже во святых отца нашего Кирилла, архиепископа Иерусалимского. Сергиев-Посад, 1893. С. 297.

Имя Кирилла в заголовке Молитвы послужило поводом для автора описания рукописей графа А. С. Уварова приписать это произведение Кириллу Туровскому¹, несмотря на то что ему был известен список, где в заголовке принадлежность ясно указывалась Кириллу Иерусалимскому². Впоследствии его гипотезу повторил И. П. Еремин³. М. С. Боровкова-Майкова указала два списка XVI и XVII вв., где в заголовке Молитвы значится имя Нила Сорского, опубликовав этот памятник по списку XVII в. из собрания А. С. Уварова⁴.

Текст Молитвы в списке XVI в. из Софийского собрания РНБ № 1489 также имеет заголовок, связывающий его с именем Нила: «Творение Нила старца. Внимаи известно глаголемым». Поминания в Молитве исходят из различных видов смерти, перечисляемых в Апокалипсисе. Упоминания «седмитысящных летех» и «от татар... избивенных» являются авторскими вставками переводчика. Они свидетельствуют о том, что перевод возник на русской почве в преддверии наступления седмитысячного года от сотворения мира, то есть до 1492 г. современного летоисчисления. Соотнесенность в двух списках XVI и XVII вв. Молитвы с именем Нила, видимо, следует считать указанием на имя переводчика⁵. Важным стимулом переводческой деятельности Нила Сорского явилось его пребывание на Афоне.

Известно использование Иосифом Волоцким текстов, атрибутируемых Нилу Сорскому и являющихся, видимо, его переводом, в собственных произведениях, например в «Послании иконописцу»⁶. Не случайно Молитва об усопших является своеобразным конвоем для трехсловного предисловия и встречается наряду с помянником в списках первой синодичной редакции Иосифа Волоцкого.

Молитва Кирилла Иерусалимского получила большое распространение в рукописной традиции русских Синодиков. В виде

¹ Рукописи графа Алексея Уварова. СПб., 1858. Т. II. С. 102—104, 157.

² РНБ. Ф. I. 1.

³ Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. М.; Л., 1955. Т. XI. С. 362—367.

⁴ ГИМ. Собр. Уварова. № 1846 (754) (718). XVII в. Л. 791—793. Публикация: Боровкова-Майкова М. К литературной деятельности Нила Сорского // Памятники древней письменности и искусства. СПб., 1911. CLXXVII. С. 12—15.

⁵ Доводы в пользу атрибуции перевода текста Молитвы Нилу Сорскому см.: Дергачева И. Становление повествовательных начал в древнерусской литературе. С. 21—24.

⁶ Боровкова-Майкова М. К литературной деятельности Нила Сорского. С. 15.

общего поминовения с развитым списком перечисления видов смерти Молитва примыкала к Помяннику на всем протяжении существования памятника вплоть до XX в. Текст ее постепенно расширялся за счет детализации отдельных видов смерти, что в XVII в. привело к тому, что богослужебный текст превратился в широкую бытописательную картину русской жизни.

Основной смысл Молитвы об усопших перевода Нила Сорского раскрывают трехсловные синодичные предисловия, примыкающие к Помяннику и вошедшие вместе с ней в первую каноническую редакцию Синодика Иосифа Волоцкого. Нил Сорский, известный церковный деятель и полемист, занимал иную, нежели Иосиф Волоцкий, позицию относительно судьбы раскаявшихся еретиков-жидовствующих и вместе с заволжскими старцами резко выступал против непримиримой позиции Иосифа «о том, еже грешника или еретика руками убити или молитвою едино есть»¹. Он написал произведение, которое условно можно назвать Синодиком. Единственный его список относится ко времени 50-х гг. XVI в.² А. И. Плигузов определяет тексты, расположенные в конволюте вслед за «Посланием старца Иосифа иже на Волоць своего емоу монастыря», ответом на это послание «Ис Кирилова монастыря старцы» на листах 294—387 об., как «Устав Нила Сорского и предисловие к Синодику, надписанное именем Нила»³. «Предисловие к Синодику» является переводом Нилом Молитвы о усопших с развернутым перечислением смертей и, безусловно, может называться синодичным предисловием. Однако та часть Устава, где говорится «О памяти см(е)ртней и о страшном суде, како поучатися о сихъ, да стяжимъ сыи помыслы въ с(е)рдцыхъ нашихъ», по содержанию образует со следующей за ней Молитвой единое целое, раскрывающее эсхатологическую концепцию преподобного пустынножителя⁴. Условно эти тексты можно представить как Синодик Нила.

В отличие от Иосифа Волоцкого, занимавшего активную позицию в борьбе с ересью «жидовствующих» и перенесшего свои инвективы в синодичные предисловия, преподобный Нил при поминании памяти смертной ограничивается назидатель-

¹ РНБ. Соф. 1489. 60-е гг. XVI в. Л. 290.

² Описание и датировку сборника-конволюта из библиотеки Кирилло-Белозерского монастыря, ныне хранящегося в Софийском собрании РНБ № 1489, см.: Плигузов А. И. «Ответ Кирилловских старцев» // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. № 3 (5). М., 2001. С. 2, 3.

³ Плигузов А. И. «Ответ Кирилловских старцев». С. 2.

⁴ РНБ. Соф. 1489. Л. 351 об. — 387 об.

ными примерами, доказывающими ее необходимость. Мы не увидим сюжетных повествований с телеологическим сюжетом, заимствованных Иосифом из святоотеческих сборников для осуждения еретиков, отрицающих воскресение мертвых и загробное воздаяние. Преподобный Нил Сорский с привлечением свидетельств отцов церкви — Филофея Синаита, Антония Великого, Иоанна Лествичника, Исаака Сирина, Григория Беседовника, Романа Песнопевца, Иоанна Златоуста, апостола Матфея, в форме церковно-учительной проповеди в соответствии с синодичной традицией доказывает необходимость помнить о смерти, Страшном Суде и поминать усопших. Его проповедь пронизана темой *Vanitas* — бренности всего земного, особенно популярной в более поздних Синодиках XVII в. Аскет и последователь исихастов в умном делании, преподобный призывает паству направить душевные помыслы на попечение о смерти и Страшном Суде.

Телеологическая схема, характерная для предисловий, заимствованных преподобным Иосифом из святоотеческих писаний, станет неотъемлемой частью всех последующих Синодиков этого типа: «*Прегрешение—Молитва, Приношение спасенных жертв, Служение литургии—Отпущение грехов и избавление—Назидание*» или «*Смертный грех—Вечные муки*». Богоотступничество (а приверженцы ереси жидовствующих были богоотступниками) — единственный непрощаемый грех. «...А познавшеи Б(о)га и заповеди его слышавшеи и паки *отвергъшеися* его, — поведала св. Макарию “сухая глава” эллина. — “И тия суще под нами [язычниками — *И. Д.*] и мучаться тамо”»¹. Философская доктрина о воздаянии, зашифрованная в истории о Макарии и «сухой главе», станет ключевой и для Синодиков последующих редакций.

Если в Синодике Успенского собора на Волыни передается лишь общий смысл формы Иосифовой редакции, то в Синодике Михайлова Златоверхого монастыря в Киеве 1553 г. каноническая форма трехсловного предисловия воспроизводится полностью.

¹ Цитируется по лицевой рукописи РГБ. Ф. 178, собр. Музейное. № 4116. Середина XVII в. — «Слово с(вя)таго отца Макария». Этот отрывок из «Повести о отце Макарии Александрийском» (РНБ. О. I. 68) под разными самоназваниями часто включался в Синодики. Источники Повести: Скитский патерик и Лавсаик. В кратком виде она входит в «Слово Иоанна Дамаскина в субботу мясопустную», помещенное в Сборнике, напечатанном в Москве в 1647 г., а также в «Пролог» (под 19 января) и сборник Иоанникия Голятовского «Души людей умерлых». Чернигов, 1687. Л. 28 об и др.

Лишь замена имени Григория Богослова как пособника к «наследию небесного жития» на имя архангела Михаила, покровителя монастыря и судии на Страшном суде, отражает в тексте место происхождения Синодика. Авторскую обработку текста осуществил священноинок Симеон, «строитель» монастыря.

Стоглавый собор 1551 г. закрепил теоретические положения синодичного предисловия Иосифовой редакции в церковной практике. 75-я глава «Стоглава» была целиком посвящена вопросам церковной поминальной практики.

В XVI в. трагические ожидания несостоявшегося конца света уступают место созидательным действиям Московского государства. Как плод определенного единства политических идей, проповедуемых церковью и государством, возникла теория «Москва — третий Рим». Не позднее 1527 г. составлена первая редакция «Сказания о князьях Владимирских». В связи с подготовкой венчания на царство Иоанна IV появляется вторая его редакция. Рассказ о приобретении Владимиром Мономахом царских регалий, заимствованных отсюда, используется как вступительная статья к чину венчания Иоанна IV на царство в 1547 г. Ощущение главенства Москвы среди православного мира стимулирует оживление культурно-просветительской деятельности: канонизируются новые святые, составляются великие Минеи-Четии митрополита Макария.

Большое внимание, уделявшееся при Иване IV практике церковного поминовения, зафиксированное в законодательстве, привело к увеличению числа рукописных Синодиков, то есть к расцвету этого памятника письменности в XVI в. Известно, что царем Иваном IV синодичным поминаниям придавалось особое значение¹, свидетельством чего является «Синодик опальных Грозного»².

Анализ собранного рукописного материала позволил отнести к 1-й, Иосифовой, редакции следующие списки (в хронологическом порядке):

¹ См. приписку к Синодику Троице-Сергиева монастыря 1575 г. о поездке в монастырь и уставлении вечного поминания за сына царевича Ивана, описанного автором заметки весьма эмоционально: «и о том поминание о царевиче Иване, плакал и рыдал и умолял царь и государь шесть поклонов в землю челом положил со слезами и с рыданием». См.: *Дергачева И.* Становление повествовательных начал в древнерусской литературе XV—XVII веков. С. 34, 35.

² См.: Синодик опальных царя Ивана Грозного как исторический источник // *Веселовский С. Б.* Исследования по истории опричнины. М., 1963; *Скрынников Р. Г.* Иван Грозный. М., 1983.

1. Синодик Волоколамского монастыря, 1479 г. (ИРЛИ. ОП 23. № 52);
2. Синодик Павло-Обнорского монастыря, до 1481 г. (ГИМ. Собр. Барсова. № 952);
3. Синодик Волоколамского монастыря, список 1526 г. с Синодика 1479 г. (ГИМ. Собр. Епархиальное. № 411);
4. Синодик Новгородской Борисоглебской церкви, 1552—1560 гг.¹;
5. Синодик Михаила Золотоверхого монастыря, 1553—1560 гг. (ЦНБ АН УССР. 537 П/1743);
6. Синодик Московского Большого Успенского собора, 60-е гг. XVI в. (ГИМ. Собр. Успенского собора. № 64);
7. Синодик Московского Большого Успенского собора, 60-е гг. XVI в. (ГИМ. Собр. Успенского собора. № 65);
8. Синодик Троице-Сергиева монастыря 1575 г. (РНБ. Ф. 304. Собр. Троице-Сергиевой лавры. III. № 25);
9. Синодик Киржачского монастыря, до 1585 г. (РГБ. Собр. Троице-Сергиевой лавры. № 43);
10. Синодик Московского Богоявленского монастыря со списком имен лиц, казненных Иваном Грозным, 1599 г. (ГИМ. Собр. Епархиальное. № 706);
11. Синодик Троицкого монастыря на Цне-реке, 1620 г. (ГИМ. Собр. Барсова. № 961)²;
12. Синодик Киржачского монастыря, до 1631 г. (РГБ. Ф. 304. Собр. Троице-Сергиевой лавры. № 816);
13. Синодик соборной церкви дьяка Михаила Патрекеевича Насонова, 1633—1640 гг. (РГАДА, Ф. 181. Собр. Архива МИД. № 342/722);
14. Синодик Козельской Введенской Оптиной пустыни, 1673—1690 гг. (РГБ. Ф. 214. Собр. Оптиной пустыни. № 327);
15. Синодик Корнильево-Комельского монастыря XVII в. (ВОКМ. № 2008).

¹ Опубликовано. См.: *Шляпкин И. А.* Синодик 1552—1560 годов Новгородской Борисоглебской церкви. Белоостров, 1911. С. 1.

² В этом списке первое Слово (л. 15 об.) дополнено именем Макария Калязинского как особо чтимого святого.

Д. С. Менделеева

ДОМОНГОЛЬСКАЯ РУСЬ В «КАЗАНСКОЙ ИСТОРИИ»

Аннотация: статья посвящена особенностям восприятия и описания древнейшей русской истории автором «Казанской истории» — древнерусского памятника XVI столетия.

Ключевые слова: история, художественный образ, образ времени, домонгольская Русь, Московская Русь

Abstract: the article is devoted to the peculiarities of the perception and description of the most ancient Russian history by the author of the «Kazan Chronicle» — an Old Russian record of the 16th century.

Keywords: the history, an artistic figure, the image of the time, Pre-Mongol Rus', Moscovia

— А Гагарин в каком году в космос полетел?

— В 61-м.

— Тогда же вроде крепостное право отменили?

— Вот как отменили — сразу и полетел.

(Современный анекдот)

Особенности использования исторического материала и изображения истории в повествовании о Казани исследованы хорошо и давно. Выявлены многочисленные летописные и исторические повествования, а также литературные источники, с которыми сверялся автор казанского памятника.

В силу понятных причин предметом анализа исследователей XX столетия были в большей степени подробности деяний Ивана Грозного и разнообразные нестыковки в описании собственно Казанского похода. Изображения же ранней русской истории в этом памятнике Г. Н. Моисеева коснулась кратко: «Автор не пытается описать все события в их исторической последовательности, а отбирает те из них, которые отражают... самое необходимое для развития основной мысли»¹.

Это утверждение исследовательницы справедливо. Автор «Казанской истории» действительно выбирает из всего много-

¹ Моисеева Г. Н. Автор «Казанской истории» // ТОДРЛ. Т. 9. Л., 1953. С. 286.

образия событий домонгольской истории лишь несколько. Разберем эти сюжеты последовательно.

Курьез о «неразумных новгородцах»

Рассказ о новгородцах в третьей главе казанского повествования построен весьма своеобразно. Автор просто набрасывает один за другим несколько не связанных между собой сообщений. Вначале — о том, что новгородцы привели себе правителя «от пруския земли»: «Они же, неразумнии, приведоша себѣ, призвавше от Пруския земли, от варяг, князя и самодержца и отдали ему всю свою землю, чтобы владел ими, как хочет...»¹. Затем — о том, что Новгород остался не завоеван Батыем: «Осташа убо сии новѣгородцы от Батыя не воеванны и не пленены: и дошед бо онѣ за сто верстѣ до Нова града и заступлениемъ премудрости Божии обратися вспять»².

Отсутствие в Новгороде ордынского ига, по мнению повествователя, позже определило независимый характер его жителей: «И того ради ничтоже скорбных и бѣдныхъ от него не прияша, тѣм же и возгордѣшася, и восчаяшася, яко силни и богати»³. Независимые новгородцы даже начинают воевать против владимирских князей: «Забывше своихъ великихъ князей владимирских, презрѣша и преобидѣша, и ни во что же вмѣниша, и воеватися с ними почали»⁴.

И наконец, логичным завершением рассказа о «прусском правлении» является сообщение о якобы имевшей место готовности Новгорода перейти под власть литовцев-католиков:

Еще же и вѣрою християне и подобием первымъ работы вернаго своего князя християнска быти не восхотѣша, но держащаго латынскую вѣру короля литовскаго держателя себѣ восхотѣша имѣти. Еще же и вѣрою християне и подобием первымъ работы вернаго своего князя християнска быти не восхотѣша, но держащаго латынскую вѣру короля литовскаго держателя себѣ восхотѣша имѣти⁵.

¹ Казанская история // ПЛДР. Середина XVI века. Вып. 7. М., 1985. С. 306.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

У этого набора тезисов есть одно удивительное свойство. Все они изложены один за другим так, как будто ни один не выводится из другого. Но, поставленные рядом, они создают цепочку, где возникают свои внутренние связи, так что рассказ, кроме всего, оказывается весьма поучительным.

Вначале новгородцы проявляют «неразумие», потом на них, неразумных, неожиданно снисходит Божья милость в виде миновавшего их ига. Однако, вместо того чтобы оценить эту милость, новгородцы укрепляются в гордости и еще более отдаляются от Владимирской Руси. И наконец, призвание литовского короля-католика кажется логичным продолжением призвания «прусского князя», а завоевание Новгорода Иваном III выглядит логичной мстью неблагодарным новгородцам.

Как видим, вложенное в рассказ об этих событиях нравоучение для автора оказывается гораздо важнее исторической достоверности, ибо последовательность событий он нещадно путает, производя на свет историографический курьез.

Так, создается ощущение, что, несмотря на упоминание «князя из прусской земли», явно заимствованное составителем «Казанской истории» из «Сказания о князьях владимирских», сам текст сказания он освоил не далее заглавия. И именно это позволяет ему заявить:

Изначала же и исперва едино царство и едино государство, едина держава Руская: и поляне, и древяне, и новгородцы, и полочане, и волыняне, и подолье — то все едина Русы единому великому князю служаху, тому же и дани даваху, и повиновахуся *киевскому и владимирскому*¹ (курсив мой. — Д. М.).

То же, что загадочный правитель новгородцев «от прусские земли» — это не кто иной, как Рюрик, бывший, согласно официальной историографии предшествующих веков, предком тех самых князей владимирских, составитель повествования о Казани просто не замечает.

Итак, мы видим, что для автора «Казанской истории» правящая династия Руси в принципе начинается с владимирского этапа (по тому титулу русских великих князей, который был еще памятен на момент создания казанского памятника). Приложение к титулу «киевские» появляется у него скорее по инерции, а понимания того, что русская династия правила последовательно в Новгороде, Киеве и лишь затем во Владимире, — нет совсем.

¹ Казанская история. С. 305, 306.

Время линейное и этапное

Особенности понимания исторического процесса в «Казанской истории» становятся еще более отчетливыми, если сравнить этот памятник с другими историческими повествованиями XVI в.

В «Сказании о князьях Владимирских», откуда, собственно, казанский сочинитель заимствовал упомянутую выше идею о «прусском правителе», основной заботой автора является древность династии Рюриковичей, которую он удлиняет в глубь веков. Ощущение сквозной временной оси здесь не просто есть — ему подчинены даже легендарные и вымышленные сведения, которыми повествователь заполняет лакуны там, где сведений древних хроник ему не хватает.

Создатель новаторской летописи XVI столетия — «Степенной книги» мало-помалу переходит от построения повествования по временной оси к дроблению его на отдельные степени-новеллы. Но ощущение целостности исторического процесса здесь сохраняется.

Как отмечал А. С. Усачев:

Каждая степень / грань начинается с указания на степень родства соответствующего князя с крестителем Руси... Однако, представляя родословную князей таким образом, писатель столкнулся с известным противоречием... Отсчет родословия русских князей от Владимира мог означать умаление роли его предков и, в конечном счете, сокращение истории правящего рода. Каким образом было снято данное противоречие?

Есть основания полагать, что на определенном этапе создания «Степенной книги» (вероятно, в самом начале работы над ней) ее составитель планировал внесение двойных указаний на родословие русских князей, в которых бы отражалось происхождение как от основателя династии Рюрика, так и от первого христианского правителя Владимира. Вероятно, двойным счетом княжеского родословия книжник пытался соединить два периода русской истории и истории княжеского рода — языческий и христианский, связывая прошлое Руси не только религиозными, но и династическими нитями¹.

¹ Усачев А. С. Первые века «Русской Державы»: взгляд из Московского царства XVI в. Журнал «Исторический вестник». Том первый [148]. Начало русской государственности. 2012 год. Электронный ресурс: URL: <https://www.runivers.ru/vestnik/issues/8004/457287/> [дата обращения 01.08.2014].

А вот у автора «Казанской истории» ощущение единого времени, похоже, распадается. История существует здесь в виде нескольких этапов, отмеченных эпизодами, словно бы выплывающими из мрака.

Так, упомянутое во второй главе правление Ярослава Всеволодовича, по всей видимости, отмечает здесь «владимирский период» русской династии, который ощущается автором как «начало предсовременности». Впрочем, и он не целостен, это скорее рубеж, «отбитый» составителем с помощью традиционного для летописи приема — «от — и до»:

И от того времени обложися и нача великий князь Ярославъ Всеволодичъ Владимирский царю Батыю во Златую Орду дани давати. <...> Бысть же злогордая та и великая власть варварская над Рускою землею от Батыева времени по царство тоя Златыя Орды царя Ахмата, сына Зелед-Салтанова, и по благочестиваго великаго князя Иоанна Васильевича Московскаго, иже взя и поработи под ся Великий Новъ град¹.

Именно к владимирскому, «историческому», периоду тяготеют у автора все события, которые он к тому же пытается наполнить злободневным для себя политическим смыслом. В то же время «довладимирская» история для него совершенно легендарна, фрагментарна, темна и лишена внутренних связей с современностью, которые для автора чрезвычайно важны и даже первостепенны.

Именно поэтому приглашение новгородцами «прусского правителя» по логике здешнего повествования оказывается событием более поздним, нежели правление пришедшего из Новгорода во Владимир Ярослава Всеволодовича и, таким образом, знаменует собой не основание династии Рюриковичей, но, скорее, возникновение Новгородской республики. То есть автор переносит его из «легендарного» периода в «исторический» и также привязывает к современным для себя политическим реалиям.

Иван Грозный как... Святослав

Еще одна обширная реминисценция из времен Древней Руси есть в сорок девятой главе «Казанской истории» — в описании совета, который Иван IV собирает перед походом на Казань. Любопытно, что упоминание перечисленных здесь князей в целом

¹ Казанская история. С. 304, 305.

укладывается в те закономерности понимания истории, которые мы отметили выше.

Итак, для начала русский самодержец уподоблен здесь... Святославу Игоревичу. А. С. Усачеву это уподобление казалось рискованным, и в своей статье он отмечал: «Близкий к митрополичьей кафедре создатель “Степенной книги” подобных рискованных аналогий (между неисправимым язычником Святославом и хранителем чистоты русского православия Иваном IV) предпочитал избегать»¹. Однако, на наш взгляд, все дело в том, каким представляется Святослав Игоревич автору «Казанской истории».

Про Святослава автор казанского повествования помнит, что тот «многажды Греческую землю плъни», но основным достоинством таких походов видит то, что греческая земля «столь далеече... суши от Руския земли разстоянием»². Про самих же греков он тут же сообщает, что они «благородны» и «побъдивших древле Трюю предивную и прегордаго царя перскаго Скерска»³.

То есть, как видим, само упоминание греков ассоциируется у автора не с памятными другим летописцам сложностями славяно-греческих отношений, но с легендарными сообщениями хроники Иоанна Малалы, да, пожалуй, с временами библейскими — бытованием упомянутого тут же «ефиопьского царя Елезвана», который ходил «на омиритского царя Дунаса жидовина»⁴.

Не слишком четким следованием истории отличается здесь даже рассказ о Владимире-крестителе, про которого автор помнит, что тот «взя великий град Корсунь»⁵. Таким образом, как минимум история о том, что Корсунь был уже вскорости после не слишком почетного взятия возвращен грекам, в авторской памяти не задержалась.

Более того, сам Владимир выглядит здесь неким подобием великих князей последующих веков. Если значимым признаком самостоятельных и авторитетных правителей автору, по всей видимости, кажется получение дани со многих подданных — «единому великому князю служаху, тому же и дани даваху»⁶ (а, как показывает история с новгородцами, людей, не спешащих вписаться в систему координат «повелитель-подданный», разделив со своими сюзеренами в том числе и тяготы инозем-

¹ Усачев А. С. Первые века «Русской Державы»: взгляд из Московского царства XVI в.

² Казанская история. С. 444.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 444.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 306.

ного ига, составитель «Казанской истории» вообще понимает очень плохо), — то Владимир соответствует ей вполне: «инья земли многия з дары, работаху ему, дани дающе»¹.

Теми же стандартными подробностями — о том, кто кому платил дань и какие области завоевывал, повествователь снабжает и заимствованное в «Сказании о князьях владимирских» повествование об общении Владимира и Константина Мономахов: «не хотѣвшю греческому царю мира поновити и дани давати по уложению прежнихъ бывшихъ его царей с великими князи русскими»².

При этом автор заставляет Владимира Мономаха по дороге к Царьграду завоевать какие-то совершенно невероятные земли — Фракию и Халкидон: «Великий же князь Владимир Мамамах, шед во Фракию, повоева начисто, и Халкидонъ мину, и окрестныя области Царя-града греческия всѣ пусты положи»³. Но, с другой стороны, чего еще можно ожидать от мифического правителя древних времен?

История с географией

Едва заявив во вступлении к «Казанской истории» о своем намерении «писаниемъ изъявити... о начале Казанского царства: откуда начася исперва и в которыя лѣта, и како быша почасто»⁴, составитель тут же делает заявление, которое, как кажется, сводит это намерение на нет:

Все то едина Руская земля, идѣже стоитъ нынѣ град Казань, продолжающися в длину до онога Нова града Нижнего на востокъ, по обѣма странама великия реки Волги, вниз до Болгарскихъ рубежов, до Камы рѣки, в ширину же простирающеса на полуношие до Вяцкие земли и до Пермския, а на полудень — до половецкихъ предѣл. Все же бѣ держава и область Киевская и Владимирская⁵.

Иными словами, получается, что в древности никакого Казанского царства не существовало и, более того, земли по обе стороны Волги изначально принадлежали Руси.

¹ Казанская история. С. 444.

² Там же.

³ Там же. С. 444.

⁴ Там же. С. 300.

⁵ Там же. С. 300, 301.

Если мы попытаемся найти источник столь своеобразных авторских представлений о географии первых славян, то увидим, что в рассуждениях на тему волжских «болгар» составитель «Казанской истории» отнюдь не был пионером. Так, первые страницы Никоновской летописи оказываются поистине «болгароцентричны» — в текст «Повести временных лет», которая составляет начало его повествования, летописец здесь то и дело вставляет разнообразные сообщения именно о болгарях.

Так, в перечне епископий, «елицы подлежат и послушны суть митрополиту Киевскому и всея Руси»¹, почетное третье место занимает архиепископия «Казанская и Болгарская». Надо ли говорить, что в те годы ее и в помине не существовало, а приведенный здесь список архиепископов — абсолютно легендарен.

Обширный пассаж о пути «из Варяг в Греки» дополнен здесь сообщением о Волге, которая «ис того же лѣса» (Оковского. — Д. М.) «потече на восток», и по ней можно идти «въ Болгары» и «въ Хвалисы»². То есть, проявляя знакомство с топографией Волги, здешний автор лежащие вдоль нее земли к Руси все-таки не приписывает.

Кроме того, здешний автор неплохо различает проживающие вдоль Волги племена и народности, которые в обобщающих пассажах «Казанской истории» объединены словом «варвары» (в описании различных исторических событий тамошний составитель тоже неплохо их различает) — мордву, пермь, черемису и др.

И наконец, самыми заметными вставками можно считать сообщения Никоновской летописи о двух походах на болгар Владимира Святославича — под 6493 и 6505 гг. и о посылке в 6498 г. философа, который должен был крестить болгар.

И пускай, по утверждению летописца, крестились в результате этих действий лишь пришедшие в Киев «четыре князя»³, все же после заявления составителя Никоновской летописи о том, что Владимир «ходи... на Болгары Воложския и Камския, и одол въ плени ихъ»⁴, автор «Казанской истории», пожалуй, имел некоторые основания сделать следующий шаг: взять — да и просто включить казанские земли в состав государства древних славян. Тем самым он выступал вполне в русле историографических настроений XVI столетия.

¹ Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью // ПСРЛ. СПб., 1862. Т. 9. С. XIII.

² Там же. С. 3.

³ Там же. С. 58.

⁴ Там же. С. 64.

Н. В. Трофимова

ЗНАМЕНΙΑ В ДРЕВНЕРУССКОМ ВОИНСКОМ ПОВЕСТВОВАНИИ

Аннотация: в статье рассмотрены типы знамений в воинских повествованиях XII — начала XVII вв. Отмечены особенности композиции, изобразительных средств, функций знамений, постепенное нарастание живописного начала в текстах, а также взаимодействие знамений, видений и чудес в поздних памятниках.

Ключевые слова: знамение, воинское повествование, летопись, видение, чудо

Abstract: in the article there is a description of signs' types in military narrative texts of the XII — the beginning of the XVII centuries. The main features of text structure, stylistic devices, signs' functions, gradual growth of descriptive elements and the interaction between signs, visions and miracles are singled out in late written manuscripts.

Keywords: sign, military narration, chronicle, vision, miracle

Значительный круг работ А. С. Демина посвящен проблеме изобразительности произведений древнерусской литературы, которая остается до конца не исчерпанной. Ряд текстов, в которых проявляется изобразительное начало, будет рассмотрен и в нашей работе.

Анализируя жанровую систему русского средневековья, в числе символических жанров Н. И. Прокофьев называл знамения¹. В древнерусском языке это слово было многозначным. Среди основных значений словари указывают «знамение, предзнаменование»², «явление природы, предзнаменующее что-л.»³, а также «чудо»⁴. Действительно, древнерусские книжники иногда называли чудеса знамениями, но приведенные в словаре примеры свидетельствуют о том, что порой они ставили знамения и чудеса рядом, видимо различая их.

На наш взгляд, наиболее точно второе из приведенных определений знамений. В большинстве случаев древнерусские ав-

¹ Прокофьев Н. И. О мировоззрении русского средневековья // Литература Древней Руси. М., 1975. Вып. 1. С. 29—32.

² Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1979. Вып. 6. С. 42.

³ Словарь древнерусского языка (XI—XIV вв.). М., 1990. Т. 3. С. 396.

⁴ Там же.

торы связывали представление о них именно с природными явлениями. Поэтому примем следующее определение жанра: *знамение* — жанр, повествующий о необычных явлениях природы, связанных с проявлением божественной воли и предвещающих определенные события.

В статье 1065 г. «Повести временных лет» определенно высказано мнение о значении знамений: «Знаменья бо въ небеси или въ звѣздахъ или в солнци или птицами или етеромъ чимъ не благо бываетъ, но знамения сича на зло бываютъ или проявление рати или гладу или на смерть проявляеть» (Ип. л., 155, ср.: Лавр. л., 165)¹. Перечисляя, какими могут быть знамения, летописец наметил своеобразную их классификацию: небесные и земные². Небесные связаны с изменениями облика светил, которые, вероятно, воспринимались как неблагоприятные по аналогии с библейскими текстами, предвещающими конец света («И будутъ знамения въ солнцѣ и лунѣ и звѣздахъ...» (Лк. 21: 25); «...И солнце мрачно бысть, яко вретиче власяно, и луна бысть яко кровь, и звезды небесныя падоша на землю» (Откр. 6: 12—13. См. также: Ис. 13: 10; 24: 23; Иоиль 2: 10, 31; 3: 15; Мф. 24: 29, Мк. 13: 24; Деян. 2: 20)). В земных знамениях чаще всего появлялись образы зверей и птиц.

Однако в более поздних летописных текстах встречаем случаи, когда знамения оказываются к добру. А. С. Демин, обративший внимание на такие случаи, утверждает, что «в летописях в категорию безусловно зловещих небесных знамений попадали явления с уменьшением или исчезновением обычного света... Небесные же знамения с прибавкой световых явлений не имели отчетливой связи со злом»³. Заметим, что это наблюдение подтверждается материалом поздних воинских повествований.

Знамения в ранних летописных воинских повестях достаточно редки. Самое яркое из небесных в Киевской летописи под 1161 г. детально проанализировано в работе А. А. Пауткина⁴. Любопытно также свидетельство, имеющееся в повести о походе Игоря на половцев в 1185 г. Начинается рассказ о знамени с упоминания места и времени: когда войско Игоря выступило в поход, «идушимъ же имь к Донцю рѣкы в годъ вечернии» (638),

¹ Здесь и далее тексты цит. по изд.: Ипатьевская летопись // ПСРЛ. М., 1998. Т. 2; Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. М., 1997. Т. 1.

² См.: Пауткин А. А. Беседы с летописцем. М., 2002. С. 107, 108.

³ Демин А. С. Поэтика древнерусской литературы (XI—XIII вв.). М., 2009. С. 94, 95.

⁴ См.: Пауткин А. А. Беседы с летописцем. С. 111, 112.

явилось знамение. Описание самого небесного явления предельно краткое: «солнце стояще яко месяцъ» (638). Зато дано детальное толкование: объяснение знамения как недоброго дают бояре, следуя обычной традиции, отразившейся в летописях. Игорь же высказывает мнение о том, что значение знамения известно только Богу, смысл его людям будет явлен позже. Такое двоякое толкование, тем более персонажами повествования, не характерно для летописных текстов. Нужно думать, что слова, вложенные в уста Игоря, призваны мотивировать его решение продолжать поход даже при виде солнечного затмения.

Иногда в летописных повестях встречаются упоминания знамений, а не описание, например, в повести о приходе немцев на Псков в 1299 г. по Псковской I летописи: «Бысть знамение в лунѣ месяца сентября во 8 день» (14)¹. Хотя битва псковским войском во главе с князем Довмонтом была выиграна, автор обращает особое внимание на то, что до сражения немцы успели разорить посад у Пскова и убили много мирных жителей, а после битвы в том же году случился мор и умер князь Довмонт. Все эти события подтверждают мысль летописца, высказанную в предшествующей летописной статье и связанную с еще одним лунным затмением: «якоже древле в грунографи глаголють, яко знамение нѣсть на добро, но на зло присно является» (14).

Световые образы в знамениях могли быть описаны более подробно. В повести 1317 г. по Рогожскому летописцу о войне Юрия Московского с Кавгадыем против Михаила Ярославича Тверского помещено описание небесного знамения над Тверью: «Тое же осени бысть знамение на небеси септября 17 кругъ надъ градомъ надъ Тферию мало не съступилса на полночи, имущъ лучи 3, два на вѣстоцѣ, а третии на западѣ» (37)². Знамение лишено толкования, но, имея в виду дальнейшее развитие событий, можно говорить о том, что оно было не к добру для князя Михаила Ярославича, хотя и победившего врагов в ближайшем бою, но в конечном итоге убиенного в Орде по навету Юрия и Кавгадыя.

В той же летописи знамение, сразу связываемое автором с повестью о нашествии Тохтамыша, расположено в предшествующей годовой статье и отделено от повествования другими событиями: «Тое же зимы и тое весны являшеся некое знамение

¹ Здесь и далее страницы текста указаны по изд.: Псковская I летопись // ПСРЛ. М., 2003. Т. 5. Вып. 1.

² Здесь и далее страницы текста указаны по изд.: Рогожский летописец // ПСРЛ. М., 2000. Т. 15.

на небеси на востоцѣ предъ раннею зарею, аки столпъ огонь и звѣзда копиинымъ образомъ. Се же проявляше на Русскую землю зло пришествие Токтамышево и горкое поганыхъ находение» (143). Образы этого знамения отличаются живописностью и эмоциональностью: огненный столп и звезда в форме копья предвещали приход грозных врагов, определенный выразительными эпитетами «злое пришествие» и «горкое находение».

В Новгородской IV летописи повесть «О плѣнении и о приходе Тахтамыша царя и о Московскомъ взятъи» начинается сообщением о том же знамении, которое представляет собой своеобразный символический пролог событий:

Бысть некое проявление, по многи ноши являшася таковое знамение на небеси: на востоцѣ предъ раннею зарею звѣзда некаа, аки хвостата и якоже копиинымъ образомъ, овогда вечерней зарѣ, овогда же во утренни, то же многажды бываше. Се же знамение проявляше злое пришествие Тахтамышево на Русскую землю и горкое поганыхъ Тотаръ находение на крестьяны, якоже и бысть гнѣвомъ Божиимъ, за умножение грѣховъ нашихъ¹.

Обратим внимание на различия в описании и толковании одного и того же явления. Во втором тексте отсутствует упоминание «столпа огненного», зато усложняется описание звезды: она не только напоминает копье, но еще и «хвостата», появляется то на утренней, то на вечерней заре. Мысль о значении знамения дополняется упоминанием гнева Божьего за грехи русских людей как причине нашествия.

В поздней воинской традиции небесные знамения приобретают более сложный живописный характер.

В «Казанской истории» небесное знамение является не наяву, а во сне казанскому царю:

В первую же ночь, егда х Казани прииде царь и великий князь и град обляже, видѣ сонъ страшень сам про себе казанской царь, легшу ему с печалию мало уснути, яко възде с востока месяцъ мал и тѣмен, худ и мраченъ, и ста над Казанью. Другий же месяцъ, аки от запада възде, зѣло пресвѣтел и велик велми, и пришедь над градъ, ста выше темнаго месяца. Темный же месяцъ пред свѣтлым побѣгованъ и потрясашеся. Великий же

¹ Новгородская IV летопись // ПСРЛ. М., 2000. Т. 4. Ч. 1. С.326.

месяць долго стоявъ и, яко крилатъ, полѣте от мѣста своего и, догнавъ, удари собою темнаго месяца и яко поглотивъ себе и прият, и той в немъ просвѣтися. Великий же месяцъ свѣтлый пусти из себе, аки свѣзды, искры огненныя долу с небеси во градъ и сожже вся люди казанския. И паки ста над градом великий месяцъ и боле возрасте, и паче перваго сияше неизреченным свѣтом, аки солнце¹.

Волхвы подробно разъясняют образы этого «сонного» знамения царю, утверждая, что оно предвещает падение Казани.

В этом фрагменте привлекает внимание детальная разработка мотивов тьмы и света, подчеркнутая рядом эпитетов и сравнений. Восточный месяц не просто **мал**, но еще и **темен**, **худ** и **мрачен**, а западный **зело пресветел** и **велик велми**. Искры, падающие от большого месяца, сравниваются со звездами, этот месяц заставляет стать светлым и темный, поглотив его, а сам начинает сиять, как солнце. Несмотря на конкретное объяснение волхвами образов сна: темный месяц — казанский царь, а светлый месяц — московский, сама картина знамения, безусловно, приобретает более широкий символический смысл победы света — христианства над тьмою — мусульманством.

Появление новой формы — «знамения во сне» — свидетельствует о постепенном стирании границ между символическими жанрами: раньше в тонком сне являлись только видения.

В «Сказании Авраамия Палицына» в главе «О третьемъ болшомъ приступѣ и о обманкѣ над троецкими сидѣльцы» (252)² рассказывается о двух знамениях. Их видели литовцы, решившие ночью наступать на монастырь:

...видѣша литовские люди с небеси **велику звѣзду** спадшу среди монастыря и разсыпашася от нея по всему монастырю **огненныя искры** (256);

В ночь же ту, егда к приступу уготовашася литовские люди и русские измѣнники, тогда на воздухѣ **луны, яко огонь**, скакаху, и всю ночь **от небесныхъ звѣзд свѣтъ сияше великий**, и яко видящеся падаху надъ монастырем и вокруг монастыря. Троецкое же воинство и вси

¹ Здесь и далее текст «Казанской истории» цит. по изд.: ПЛДР. Середина XVI века. М., 1985.

² Здесь и далее текст цит. по изд.: Сказание Авраамия Палицына об осаде Троице-Сергиева монастыря // ПЛДР. Конец XVI — начало XVII века. М., 1987. С. 162—280.

православнии христиане, мужи и жены, бьющесе со враги чрез всю ночь беспрестанно, яко и на прежних приступѣх (256).

В данном случае световые явления над монастырем не только предвещали исход событий — победу осажденных, но и подчеркивали поддержку монастыря небесными силами, осветившими мрак ночи, чтобы помочь троицким обитателям. Этот фрагмент относится к знаменам «с прибавкой световых явлений», которые, по наблюдениям А. С. Демина, и в ранних летописных текстах могли не нести отрицательного значения.

Таким образом, небесные знамена часто имеют трехчастную структуру: указание на время и место действия, описание явления, толкование его, хотя последний элемент иногда может отсутствовать, поскольку дальнейшие события, описанные в летописи или исторической повести, достаточно ясно раскрывают его значение.

Первые образцы **земных знамен** связаны с птицами. В составе Галицкой летописи такое явление описано в рассказе о битве у Ярослава под 1249 г. Князь Ростислав, женатый на дочери венгерского короля Белы IV, пытался захватить город Даниила Галицкого с помощью венгерских и польских войск. Автор в конце повествования заметил, что он надеялся затем взять и Галич и княжить в нем. Во время похода войска Даниила и его брата Василька к реке Сану было знамение: «Пришедшим орломъ и многимъ ворономъ яко оболоку велику играющимъ же птичамъ, орломъ же клекщущимъ и плавающимъ криламы своими и воспромѣтающимъся на воздухъ якоже иногда и николи же не бѣ» (802). Далее следует толкование летописцев, различное в разных списках памятника. В Ипатьевском списке «и се знамение не на добро бысть» (802), в Хлебниковском и Погодинском частица «не» опущена, следовательно, знамение было к добру. Именно вторая трактовка соответствует ходу событий: Даниил и Василько победили врагов. Яркий живописный характер этого знамения был отмечен в работах А. С. Демина¹. Возможно, что в этом эпизоде были и образные символические переключки с событиями, связанные с метафорическим значением образов птиц. Поскольку в литературе той эпохи орлы — русские воины или князя, а вороны — враги, то особое положение, которое за-

¹ Демин А. С. Художественные миры древнерусской литературы. М., 1993. С. 74—76; *Он же*. Поэтика древнерусской литературы (XI—XIII вв.). М., 2009. С. 50.

нимают в знамении орлы — именно их необычный полет описывает автор, — вероятно, говорило о будущей победе Даниила и Василька.

В основной редакции «Сказания о Мамаевом побоище» земные знамения перед битвой, несомненно, восходят в конечном итоге к образам «Слова о полку Игореве», возможно, через «Задонщину». Автор указывает на обстановку, в которой происходят знамения. В первом случае Дмитрий приказывает войску переправляться через Дон и получает известие о приближении татарского войска, после чего автор рисует картину знамений:

Сказание о Мамаевом побоище

«За многы же дни мнози вльци притекоша на мѣсто то, выюще грозно, непрестанно по вся ноци, слышати гроза велика. Храбрымъ людемъ в плѣкъхъ сердце укрѣпляется, а иныя же людие в плѣкохъ, ту слышавъ грозу, паче укротѣша: зане же мнози рати необычно събрашася, не умлѣкаючи глаголють, галици же своею рѣчию говорятъ, орли же мнози от усть Дону слѣтошася, по аеру лѣтаючи клекчють, и мнози звѣрие грозно выють, дни грознаго, Богомъ изволенаго, въ нь же имать пасти трупа человека, таково кровопролитие, акы вода морскаа. От таковаго бо страха и грозы великыа дрѣва прекланяются и трава посьстиляется» (38)¹.

Слово о полку Игореве

«Вльци грозу въсрожать по яругамъ, орли клеткомъ на кости звѣри зовуть» (374)², «а галици свою речь говоряхуть, хотятъ полетѣти на уедие», «ничить трава жалошамы, а древо с тугою к земли преклонилося» (376).

Задонщина

«И притѣкоша сѣрые волцы от усть Дону и Непра и ставши воют на рекѣ на Мечи», «А уже бѣды их пасоша птицы крылати, под облакы летают, вороны часто грают, а галицы своею рѣчию говорят, орли хлѣкчють, а волцы грозно воют, а лисицы на кости брешут» (9), «трава кровию пролита бысть, а дрѣвеса с тугою к земли приклонишася» (11).

¹ Памятники Куликовского цикла. Цит. по изд.: Сказания и повести о Куликовской битве. Л., 1982. С. 38.

² Текст «Слова» цит. по изд.: ПЛДР, XII век. М., 1980.

Как видно из сравнения отрывков, в «Сказании» автор максимально распространил образы знамений, дополнив картину деталями, сравнениями. При этом сравнение кровопролития с водой морской восходит не к упомянутым текстам, а к традиции воинских формул. Кроме того, книжник изобразил реакцию людей на предзнаменования. Примечательно, что в этом случае чувства персонажей враждующих сторон изображены одинаково: видя знамения, «мнози бо люди от обоих унывают, видяше убо пред очима смерть» (38). Описание знамени завершается его объяснением: автор подчеркивает, что оно указывало на тяжесть будущей битвы.

Приметы, испытанные перед боем Дмитрием Волынцем, также представляют собой знамения. Автор вновь указывает на время и место:

И уже заря померкла, ноши глубоць суши... вы́хавъ на поле Куликово... и обративъся на плѣкъ татарскый, слышитъ стукъ великъ и кличь, и вопль, аки трѣги снимаются, аки градъ зиждуше, и аки гром великий гремитъ; съзади же плѣку татарскаго волъци выють грозно велми, по десной же странѣ плѣку татарскаго ворони кличуше и бысть трепеть птичей великъ велми, а по лѣвой же странѣ, аки горама̄ играющимъ — гроза велика зѣло; по рецѣ же Непрядвѣ гуси и лебеди крылми плещуше, необычную грозу подающе. Рече же князь великий Дмитрею Волынцу: «Слышим, брате, гроза велика есть велми». И рече Волынец: «Призывай, княже, Бога на помощь!» (40).

Сочетание образов зверей и птиц, повторяющих фрагменты «Слова» и «Задонщины», а также использование воинской формулы звуков битвы как грома создают впечатление шумного предвестия страшного сражения, в противоположность тому, что слышит воевода с другой стороны:

И обратився на плѣкъ русский — и бысть тихость велика. Рече же Волынецъ: «Видиши ли что, княже?» Онъ же рече: «Вижу: многы огнены зари снимахуся!» И рече Волынецъ: «Радуйся, государь, добри суть знамения, токмо Бога призывай и не оскудѣй вѣрою!» (40).

Примечательно, что знамения, связанные с двумя противниками, различны по характеру: на стороне вражеского войска появляются земные знамения, на стороне русского — небесное: восходящие над ним зори — символ света, победы над врагом.

Дмитрий Волынец получает и еще одно земное знамение, образы которого антропоморфны:

И сниде с коня и при niche к земли десным ухом на долгъ час. Вставъ, и пони че и въздохну от сердца. И рече князь великий: «Что есть, брате Дмитрей?». Онъ же млъчаше и не хотя сказати ему, князь же великий много нуди его. Онъ же рече: «Едина бо ти на плъзу, а другая же — скръбна. Слышах землю плачущуся надвое: едина бо съ страна, аки нѣкаа жена, напрасно плачущися о чадѣх своихъ еллинскимъ гласом, другая же страна, аки нѣкаа девица, единою възопи велми плачевнымъ гласом, аки в свирель нѣкую, жалостно слышати велми. Азь же преже сего множество тѣми приметами боевъ искусих, сего ради нынѣ надѣюся милости божиа — молитвою святыхъ страстотрѣпецъ Бориса и Глѣба, сродниковъ ваших, и прочихъ чудотворцовъ, русскихъ поборниковъ, азь чаю победы поганыхъ татаръ. А твоего христолюбиваго вѣиньства много падеть, нѣ обаче твой врѣхъ, твоя слава будеть» (40).

Образы этого фрагмента не имеют аналогов в предшествующих древнерусских памятниках, олицетворение земли скорее связано с фольклорными произведениями. Тем не менее это знамение встает в ряд с предшествующими, данными через образы животных, и небесным явлением, уточняя их значение. Необычна форма толкования этих знамений: его произносит не автор, а персонаж, ведущий диалог с главным героем. Кроме того, автор передает чувства Дмитрия Волынца, увидевшего знамения и понимающего их смысл, через их внешние проявления («пони че и въздохну от сердца») и через поведение персонажа (на вопрос князя воевода «млъчаше и не хотя сказати ему»).

Знамения в «Сказании о Мамаевом побоище» отличаются яркой изобразительностью, создать которую помогает соединение разных традиций: «Слова о полку Игореве», «Задонщины», воинской повести, фольклора.

В «Повести о взятии Царьграда турками» знамения, и земные и небесные, предвещавшие падение Царьграда, также приобретают живописный характер и часто определяются с помощью зрительных сравнений.

Первое знамение было дано во время основания Царьграда, при этом автор нарисовал обстановку, в которой оно является.

В то время как цесарь с приближенными обсуждает построение будущего города,

...и се змий, внезапно вышед из норы, потече по мѣсту, и абие свыше орел, спад, змия похвати и полетѣ на высоту, а змий начат укреплятися вкруг орла. Цесарь же и вси людие бяху зряще на орла и на змию. Орѣл же, възлетев изъ очью на долгъ час, и паки явися низлетающъ и паде съ змием на то же мѣсто, понеже одолень бысть отъ змия. Людие же, текше, змия убиша, а орла изымаше (218)¹.

Мудрецы, четко определив два основных символа знамения: орел — христианство, змей — мусульманство, истолковали виденное цесарем и его свитой: великому христианскому городу суждено быть захваченным иноверцами, но затем вновь вернуться в руки христиан.

Следующее знамение, небесное, появляется уже во время осады города, напоминая о его судьбе, предсказанной при основании:

В 20 же первый день маиа, грѣх ради наших, бысть знамение страшно в градѣ: нощи убо против пятка **освѣтися** град весь, и видѣвше стражи тѣчаху видѣти бывшее, чааху бо — туркы зажгоша градъ; и вскрикаше велием гласом. Собравшим же ся людѣм мнозем, видѣша у великие церкви Премудрости божиа у вѣрха из вокон **пламену огнѣну велику** изшедшу и окружившу всю шею церковную на длгъ час. И собрався **пламень** въедино, пременися **пламень** и бысть, яко **свѣтъ неизреченный**, и абие взятыя на небо. Онѣм же зрящим, начаша плакати грѣко, впиюще: «Господи помилуй!». **Свѣту** же оному достигшу до небесъ, отврѣзошася двѣри небесныя и, приавше **свѣтъ**, паки затворишася (242).

Пламя, вышедшее из церкви Софии и ушедшее на небо, символизировало уход божественного покровителя из Царьграда. В описании знамения привлекает устойчивый мотив ушедшего из города огня — пламени — света, повторяющийся и в виде существительных, и в виде тавтологического сочетания «пламень огненный». Этот мотив подчеркивает трагизм положения города, оставшегося безблагодатным.

¹ Здесь и далее текст цит. по изд.: Повесть о взятии Царьграда турками в 1453 г. // ПЛДР. Вторая половина XV века. М., 1982.

В «Сказании Авраамия Палицына» в главе «О видѣнии столпа огненаго» появляется знамение, представляющее собой зеркальное отражение этого фрагмента «Повести о Царьграде»:

Тогда же нѣщцы старцы и мнози людие видѣвша знамение не во снѣ, но наявѣ. От них же единъ священнонокъ Пимин в ту ночь на память Сергия чудотворца моляшеся всемилостивому Спасу и пречистой Богородици. И се во оконце келии его **свѣт освѣти**. Ему же позрѣвшу на монастырь, и видѣ **свѣтло, яко пожарь**, и мнѣвѣ, яко врази зажгоша монастырь. И в той час изшед на рундукъ келейной. И зрит над церковию святыхъ живоначалныхъ Троица над главою **столпъ огнян** стоящъ даже до тверди небесныхъ. Священникъ же Пимин велми ужасеся страшному видѣнию и возва братию свою ис келий: диакона Иосифа да диакона Серапиона и из иныхъ кѣлей старцовъ многихъ и мирян. Они же, видѣвше, чюдишася знамению тому. И помалѣ **столпъ огненный** начат низходити и свитися вмѣсто, яко **облако огнено**, и вниде окномъ над дверми въ церковь пресвятыхъ Троица (174).

Небесный свет, превращающийся в огненный столп, а затем в огненное облако и входящий в храм Троицы, знаменует божественное покровительство монастырю. Свет по сравнению с предшествующей повестью претерпевает обратное изменение, превращаясь в огонь. Выражение мотива света — огня по сравнению с предшествующим фрагментом иное: появляется тавтологическое сочетание «свет освети», сравнение «светло, яко пожар». Отсутствует слово «пламень», трижды использованное в повести Нестора Искандера, а «огонь» появляется только в виде определений: «столп огненный, облако огненное».

И в том, и в другом произведении передано состояние людей, видевших знамение, в первом случае с помощью упоминания, что они начали плакать, и передачи их реплики, а во втором — прямым называнием чувств («ужасеся», «чюдишася знамению»).

Последним знамением падения Царьграда стал кровавый дождь, описанный с необычной конкретностью:

И яко уже о семой године тоя ночи начат наступати над градом тма велиа: воздуху убо на аере огутившуся, нависеся надъ градомъ плачевнымъ образомъ, ниспущаше **аки слѣзы** капли велици, **подобные величествомъ и взо-**

ром буйвалному оку, червлѣны, и терпяху на земли на долгъ час, яко удивитися всем людем и в тузе велицей и во ужасе быти (254).

Два сравнения, использованные автором в этом описании, дополненные указанием на цвет, создают зрительный образ явления, знаменовавшего гибель города.

В этом фрагменте автор также обращает внимание на чувства свидетелей знамения, прямо называя их: удивление, горе и ужас.

Толкуют знамение сначала патриарх, убеждая цесаря покинуть обреченный город, а затем турецкие книжники: «Знамение велико есть и граду пагуба» (256).

В «Казанской истории» рядом с упомянутым небесным знамением во сне казанскому царю появляется земное, данное сеиту.

В ту же ночь сеить казанский сонъ же видѣ, яко стѣкошася мнози стада великия многообразных звѣрей и лютѣ рыкающе: лвовѣ же и пардуси, и медвѣди, и волцы, и рыси. И наполниша ся ими лугове и поля вся казанская. Противъ же их истѣкоша из града невеликия стада — единошерстныя звѣри волцы, выюще. И начаша ѣстися и битися, падоша, со многоразличными тѣми звѣрми. И в час единъ вся истекше из града, от лютых тыхъ звѣрей изъядени быша (476).

Как и небесное знамение, это истолковано волхвами как грядущая победа многообразного московского войска над единоверными казанцами. Так же как в «Повести о Царьграде», знамение отличается изобразительностью, создающейся за счет перечислительных рядов и разнообразных глаголов движения.

В начале XVII в. в «Сказании» Авраамия Палицына обнаруживаются случаи слияния символических жанров и использования не свойственных ранее воинскому повествованию их форм.

Необычное явление помогает защитникам монастыря незаметно для врагов подготовиться к вылазке — они, произнеся молитву, выходят за потайные ворота монастыря и укрываются во рву:

И егда начаша из града выходити за три часа до свѣта, и абие наидоша **облацы темныя**, и **омрачися небо** нелѣпо, и бысть **тма**, яко ни человѣка видѣти. Таково Господь Богъ тогда и время устрои своими неизреченными судьбами. Людие же вышедше из града и ополчишася. И абие буря велика воста и **прогна мрак и темныя облаки** и очисти воздух, и бысть **свѣтло** (204).

Традиционная символика тьмы и света в данном случае наполняется реальным содержанием, а природные образы, напоминающие знамения, выполняют функцию чудес спасения.

В главе «О Иване Рязанце» видение во сне казакам, гетману и панам преподобного Сергия, угрожающего им, сопровождается знаменем:

И быша, яко молния и громи страшни, и от востока истече рѣка велика, а от запада и полудне два езера велики, и снисдошася все трие во едино; и възыде вода, яко гора велика, и потопаи всѣ полки литовския и всѣх безвѣстно сотвори (198).

Картина наводнения приобретает символический характер. Наутро донской атаман Стефан Епифанец пояснил:

Великиа гетманы, аз скажу вамъ: сны сия не на добро бывают. Се убо знамение являет преподобный Сергий чудотворецъ: яко не водам повелѣваетъ потопити, но множество православныхъ христианъ вооружить на насъ. И велико падение нашимъ людямъ будет (200).

Метафора воинская сила — могучая река или вода в половодье — была известна древнерусскому воинскому повествованию, здесь она служит для символического истолкования знамения. В данном случае происходит соединение во сне видения и знамения, как и в следующем отрывке.

Казачий атаман Андрей Болдырь, бывший на стороне литовцев, рассказывал, как наяву увидели они, «яко течет рѣка велми быстра между ими и монастырем, в волнах же сломленное великое колодие, и выскидие и лѣс мног несет, и с кореня же несет великое древие, камень и песокъ изо дна, яко горы велики восходяще» и «два старца, сѣдинами украшена, яко снѣгом, и ключюша съ града ко всѣмъ...: “Всѣмъ вамъ бѣднымъ такъ плыти! Что о себѣ не разсудите!”». Казаки начали «скорбѣти, глаголюще: “Се знамение быти всѣмъ намъ побитымъ”» (256). «Земное» знамение, дополненное последующим видением и разъясненное самими казаками, предвещало печальную судьбу осаждавшим монастырь. Гибель многих из них подтвердила истинность знамения и предсказания преподобных Сергия и Никона и заставила казаков тайком убежать из польского войска.

Итак, жанр знамений существовал в воинском повествовании с XII по XVII в. По структуре он, как правило, трехчастен и содержит указание на время и иногда обстоятельства происхо-

дящего; более или менее детальное описание природного явления; его дидактическое или реально-историческое толкование.

В летописных воинских повестях преобладали небесные знамена, связанные с образами светил, несущие предупреждение о приближающихся печальных событиях. Чаще всего толкование им давали летописцы.

Во внелетописных воинских повестях XV в. и исторических воинских повествованиях XVI—XVII вв. соседствуют и дополняют друг друга небесные и земные знамена. Первые содержат устойчивый мотив противопоставления света тьме. Вторые часто связаны с образами зверей и птиц, восходящими к литературной и фольклорной традиции. В обоих типах акцентируется отношение свидетелей знамен к происходящему через различные приемы передачи их чувств. Толкование значения их обычно дается персонажами, а не авторами.

Знамена приобретают развернутый и живописный характер, начинают выполнять новые функции и сочетаются с другими символическими жанрами — видениями и чудесами. Такое развитие, объединение и взаимопроникновение символических жанров укладывается в общий процесс жанрового синтеза, который начался в литературе в XVI и особенно явным стал в XVII столетии. Он способствовал развитию изобразительности в литературе и в то же время привел к усложнению и более последовательной мотивации сюжетов произведений, в которые входили символические жанры.

А. В. Каравашкин

**РИТОРИКА СМУТЫ: «ВРЕМЕННИК»
ИВАНА ТИМОФЕЕВА**

Аннотация: в статье рассматривается один из ранних памятников русской историографии, «Временник» дьяка Ивана Тимофеева. Это особая история Смуты. Произведение, хотя и озаглавленное с помощью традиционной жанровой номинации «временник» (летопись), не имеет ничего общего с древнерусским летописанием. «Временник» становится энциклопедией типичных интерпретаций и топосов Смуты, а не стройным повествованием. Автор «Временника» не только рассуждает о целях и назначении исторического процесса, о трудностях историописания и литературном труде, но и решительно порывает с привычным историческим дискурсом. У Тимофеева мы встречаемся с кризисом историографической традиции. Вместе с тем Тимофеев склонен сближать историю и риторику. При этом в типологическом смысле у него появляется много общего с известным средневековым агиографом Епифанием Премудрым, также склонным к развернутой авторской рефлексии (однако последняя в значительной мере связана с воспроизведением топики). На «Временник» Тимофеева автор статьи предлагает смотреть как на ораторский, а не автобиографический или исповедальный текст.

Ключевые слова: историография, риторика, типичные объяснения, топосы, книжность, Смутное время

Abstract: in the article there is a review of one of the earliest literary monuments of Russian historiography — «Vremennik» by the clerk Ivan Timofeyev. It is a specific history of the Time of Troubles. Despite the fact that this work of literature was entitled in accordance with the traditional naming of genre — «Vremennik» (chronicle), it doesn't have anything in common with the Old Russian annals. «Vremennik» became an encyclopedia of the Time of Troubles' typical interpretations and toposes, but not a structural narration. The author of the «Vremennik» doesn't just review the aims and purposes of historical process, the difficulties of recording the historical events and literary works, but also violates the traditional historical discourse. It covers the crisis of historiographical tradition. At the same time Timofeyev tends to put together history and rhetoric. Also a lot of in common appear in typological sense with famous medieval hagiographer Epiphanius the

Wise who was also prone to deployed author's reflexion. The author of the article suggests considering Timofeyev's «Vremennik» as an oratorical text but not as an autobiographical or confessional one.

Keywords: historiography, rhetoric, typical explanations, toposes, book-learning, the Time of Troubles

Некоторые приемы исторического повествования средневековой Руси словно развивают фундаментальные принципы античных историографов. Тезис о необходимости сохранить события прошлого в памяти будущих поколений повторяет отца истории Геродота. Требования критики источников и примата непосредственных свидетельств заставляют вспомнить рассуждения Фукидида. Сравнительный биографизм явно восходит к Плутарху. А стремление к объективности, заключающееся в описании как положительных, так и дурных качеств исторических деятелей, удивительно напоминает метод Светония. Казалось бы, в этом смысле русские средневековые книжники не сказали ничего нового по сравнению с древними греками и римлянами. Почти все известные нам методы античной историографии мы находим в памятниках древнерусского исторического повествования. Тем не менее именно средневековая Русь демонстрирует нам разнообразие авторских подходов к задачам истории. И здесь нас ожидают свои открытия.

В начале XVII в. русская историческая литература переживает второе рождение, вызванное трагическими событиями Смуты. Это так называемая эпоха «сложных характеров», противоречивых личностей. Впервые в русской исторической литературе ведущей категорией стала субъективная воля, а ее влияние на ход событий оказалось в центре внимания средневековых историографов и хронистов.

Так называемая сложность характера в памятниках Смуты была отмечена литературоведами, хотя еще историки XIX в. почувствовали, что именно памятниками Смуты открывается новая страница русской истории, когда личности Ивана Грозного, Бориса Годунова, Лжедмитрия, Василия Шуйского заслоняют собою события. Вернее, детерминируют события. На смену бесцветным правителям XIV—XV вв. пришли титанические герои шекспировского масштаба. Поскольку историк воссоздает прошлое только на основе свидетельств и аутентичных материалов, сама живость изложения в исторических трудах напрямую зависит от свойств источников. Источники до определенной степени задают тон позднейшим изложениям. Д. С. Лихачев по этому поводу замечал:

Поразительные по своеобразию характеристики, созданные в повествовательной литературе начала XVII в., воздействовали на всю историческую литературу последующего времени. Пересматривались факты, но не пересматривались характеристики. Критически взвешивались все сведения частного характера, но в обрисовке действующих лиц истории ученые и писатели нового времени долго оставались в плену у художественных образов, созданных авторами начала XVII в.¹

Вслед за Д. С. Лихачевым А. М. Панченко связывал литературу Смуты с кризисом средневековой концепции «абсолютного человека»:

В средневековом историческом повествовании человек «абсолютизируется» — он либо абсолютно добр, либо абсолютно зол. Переходы от одного состояния в другое возможны (в том случае, например, когда язычник становится христианином), но это не постепенный, сопровождаемый колебаниями процесс, а резкая, мгновенная метаморфоза. Авторы XVII в. уже не считают злое или доброе начала в характере человека чем-то изначальным, вечным, раз навсегда данным. Изменчивость характера, как и его контрастность, сложность, противоречивость теперь не смущают писателя: напротив, он доискивается причин такой изменчивости, указывая, наряду с общим постулатом о «свободной воле», на человеческое тщеславие, властолюбие, влияние других людей и проч.²

Эти оценки в целом можно считать справедливыми. Хотелось бы только добавить, что в «переходную эпоху» старое всегда соседствует с новым. «Открытие» характера, типичное для обсуждения исторических личностей Смуты в повестях и хронографах XVII в., уживалось с традиционной риторикой. А последняя диктовала свои правила. Принцип «абсолютного человека» не ушел из литературы. Он лишь стал использоваться в принципиально новом контексте. Литература Смуты, как и литература XVI в., нуждалась еще в телеологии. Более того, сами способы

¹ Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970. С. 7.

² Панченко А. М. Литература «переходного века» // История русской литературы. Л., 1980. Т. 1. С. 302.

интерпретации исторического процесса зависели по-прежнему от столкновения полярных сил. Логика истории раскрывалась только в модусе борьбы добра и зла. Значит, историографии были необходимы святые и грешники, жертвы и мучители, идеальные деятели и клятвопреступники.

В начале XVII в. почти все эти приемы историографии Смутного времени можно обнаружить и во «Временнике» дьяка Ивана Тимофеева, поставившего перед собой сложную задачу. Ему предстояло ответить на головоломный вопрос о причинах Смуты в Русском государстве. Тимофеев, однако, пришел к весьма нетривиальному результату. Он вполне сознательно провозгласил тезис о невозможности правдивой истории, отказался от права быть летописцем, вместо исторического нарратива создал лирический монолог, полный покаянных самобичеваний, тяжеловесных метафор, темных и весьма надуманных перифрастических оборотов. Современные исследователи склонны даже рассматривать «Временник» как многообещающий, но несостоявшийся историографический проект XVII в.¹ В этом смысле Иван Тимофеев явно превзошел в оригинальности как своих древних предшественников, так и современников. Например, Авраамий Палицын не только прекрасно справился с анализом предпосылок Смуты, представив развернутое историософское вступление к монументальному «Сказанию», но и вполне оптимистически, живо и со всеми подробностями, изобразил победу Русского государства, противопоставив ложное предательское крестоцелование верности защитников Троицкого монастыря. «Сказание» Палицына отличается стройностью композиции, точностью описаний, благородной простотой стиля, умеренной риторичностью. Палицын последовательно воплощает принцип тематического единства произведения, подчиняя главному предмету повествования многообразный и пестрый исторический материал: «И от великих и преславных мала избрах, яко от пучины морския горсть воды почерпох, да поне мало напою жиждущаа душа Божественаго словесе. Написах сия о обстоянии монастыря Троицкого вся по ряду, елико возмогах...»²

Совсем иначе представляет себе исторический труд Тимофеев. Обнаружить в его «Временнике» единство темы сложно. Исследование сильных позиций текста не дает желаемых

¹ Рыбаков Д. А. «Временник Ивана Тимофеева» — несостоявшийся историографический проект начала XVII в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2007. № 2 (28). С. 60—65.

² Сказание Авраамия Палицына. М.; Л., 1955. С. 127.

результатов. В самом заглавии произведения в качестве жанровой номинации используется термин «временник», то есть «летопись», но сочинение Тимофеева очень далеко от традиционной летописной формы. Намек на эсхатологическую подоплеку («Временник», согласно заголовку, ведется по седьмой тысяче лет в начале восьмой тысячи) также не проясняет авторских намерений: мотивы Страшного суда имеются во многих древнерусских памятниках, и Тимофеев в этом смысле гораздо больше внимания уделяет земным делам, чем апокалиптическим знаменаниям. Автор начинает «Временник» с очерков, посвященных царю Ивану Грозному, но это также не проясняет цели труда. Новгородская тема, которая, по признаниям Тимофеева, должна была стать ведущей, получила гораздо более скромное развитие, чем можно было бы подумать, опираясь на прямые высказывания автора.

Тимофееву абсолютно чужды завершенность и ясность. Вместо последовательного нарратива — «собрание пестрых глав», беспорядочные заметки, возвращение к уже написанному, повторы. Кажется, Тимофеев делает все от него зависящее, чтобы читателей у его труда было немного. Довершает все славянизированная орнаментальность «Временника». Автор с каким-то неофитским рвением сооружает неприступные риторические периоды, о синтаксисе которых О. А. Державина писала:

Запутанность и вычурность фраз Тимофеева создается чаще всего тем, что они начинаются с ряда придаточных предложений, наслаивающихся одно на другое, так что главное среди них совершенно теряется. Стремясь наиболее точно выразить свою мысль, Тимофеев нанизывает одно слово на другое; глагол-сказуемое у него в большинстве случаев стоит в конце предложения, часто не рядом с подлежащим, что очень затрудняет понимание смысла фразы¹.

Книжный стиль дьяка можно сравнить с «трудным» и «темным» стилем поэтов и полигисторов эпохи барокко.

Подчас автор «Временника» даже бравивирует нарочитой сложностью и композиционным хаосом, сравнивая свое произведение с раздробленным на части телом: подобно тому как голова и ноги, эти беспомощные обрубки, свалены в кучу, во «Временнике» перемешаны события и спутана последовательность расска-

¹ Державина О. А. Дьяк Иван Тимофеев и его «Временник» // Временник Ивана Тимофеева. СПб., 2004. Репринт. С. 405.

за. Вот этот жутковатый образ: «Бывает убо в раздрабление удов главе лежати кроме прочих частей всего телесе...»¹

Кроме того, бросается в глаза и откровенное нежелание книжника пользоваться привычными наименованиями. Тимофеев шифрует даже то, что ни в какой тайнописи не нуждается. Поразительна изобретательность автора в поиске таких оборотов речи, которые должны были заменить некоторые имена собственные: «мать церквам» (Успенский собор в Кремле), «гнездо всего царствия» (Москва), «молитвенный рог крепости» (царь Федор Иоаннович), «лжу свидетельный синклитик» (князь Василий Иванович Шуйский), «великий» (патриарх Иов), «прежеченный гордоустец» (окольничий Михаил Татишев).

Конечно, «Временник» можно рассматривать лишь как черновики или своеобразный архив современника Смуты, не сумевшего придать своим наблюдениям и мыслям законченной формы. Но Тимофеев не стремился завершить летопись Смуты. Он намеренно оставил свой труд неупорядоченным. Это осознанная установка. Данный способ наррации Тимофеев возвел в ранг творческого принципа, о чем неоднократно предупреждал читателей, в том числе и потенциальных критиков.

Эти суждения встречаются на страницах «Временника» постоянно. К тому же их дополняют многочисленные признания автора в том, что он не хочет продолжать повествование, вдаваясь во все детали происшествий. Отмеченная установка имеет особое значение для всякого, кто хочет понять нарративную стратегию «Временника». Тимофеев в большинстве случаев отказывается от подробного описания бедствий и преступлений, хотя именно они становятся главным предметом его сочинения. Автор «Временника» заменяет хронику Смуты анализом ее духовного генезиса: ведь грех явление не материальное. Значит, дело не в самих событиях, а в их предпосылках. Важнейшая из них — духовная порча. Это отсутствие любви и солидарности, которое проявляется в отчуждении людей друг от друга. Тимофеев уверен: в России «небратолюбного разстояния вогнездился недуг»².

Дело в том, что Тимофеев одним из первых в русском историческом повествовании поставил перед собой цель не апологии, но обличения. Иными словами, Тимофеев пишет не историю славы, но историю греха. Зло мира становится главным объектом его рассказа. Пожалуй, до Тимофеева никто, кроме

¹ Временник Ивана Тимофеева. СПб., 2004. Репринт. С. 17.

² Там же. С. 162.

А. М. Курбского, не ставил перед собой такой цели. Древняя Русь знала только два способа конструирования биографии: идеализирующий и летописный (жизнеописания злочестивых инославных правителей — исключение, лишь подтверждающее правило¹). Биография представляла добродетельного героя, а хроника стремилась запечатлеть деяния людей, изредка оценивая их поступки. Когда А. М. Курбский решил описать жизнь тирана-мучителя, то и появилось в качестве номинации слово «история». То есть применение этого слова к повествовательному дискурсу приходится как раз на рубеж 70—80-х гг. XVI в., когда и создавалась «История о великом князе Московском».

«История» А. М. Курбского — один из первых опытов исторического нарратива, призванного сосредоточиться вокруг одного вопроса, одной проблемы. В этом типе повествования отбор материала подчинен определенной задаче автора.

Раньше злодеи никогда не выступали в качестве протагонистов большой исторической драмы: Борис и Глеб всегда весомее Святополка. Курбский, таким образом, нарушил традицию, стал создателем антижития, которое и определил в качестве «истории». «История о великом князе Московском» — это основанная на личных впечатлениях автора «хроника» деградации человека, демонстрирующая переход от добродетели к пороку, а не наоборот; ведь в патериковых рассказах о раскаявшихся нечестивцах грешник может очиститься и стяжать истинную святость. У Курбского человек падает в бездну греха с высоты царского трона. И это падение практически необратимо. Сходную концепцию создает и Тимофеев. Только его задача несколько усложнилась: теперь речь идет о лжецаре, похитителе трона. Грозный у Курбского не прошел, в пересказе на наш язык, испытания властью, а Годунов у Тимофеева узурпировал власть, то есть выступил в роли холопа, присвоившего достояние господина. Герои Тимофеева изначально пребывают в болезненном мореке, в измененном состоянии сознания. Недаром Тимофеев пишет о Годунове: гнев был сокрыт в душе правителя, подобно не разгоревшемуся огню («внутри невозжене курящуся»²), и этот

¹ Имеются в виду публицистические и историко-легендарные повести, героями которых были Темир-Аксак, Дракула, Магмет-салтан и др.

² Любопытно применение к характеристике Годунова словосочетания «неугасимый огонь». В «Ином сказании» читаем: «И паки той Борис нача сердцы своем безпрестанным желанием желати и яко неугасимым огнем горети в державству Московского государства и всея великия Росии по вся дни и нощи неусыпно помышляя...» (РИБ. СПб., 1891. Т. XIII. С. 10). В агитационной «Повести, како восхити неправдою на

едкий дым отравлял сознание. Годунов верил клевете, любыми способами устраняя соперников, готовых бороться за власть¹.

Тимофеев намеренно погружается в стихию человеческих пороков. Точнее, он становится ритором новой эпохи, целого исторического периода, когда потеря ценностных ориентиров, маниакальная подозрительность, себялюбие, предательство, склонность к подлогу и «воровству» стали определяющими чертами поведения человека как такового. Тимофеев описывает, иными словами, настоящую антропологическую революцию: «Сице же, яко преди речеся, на власти и повсюду мнози прочии по прочих и по хужших худейшая преспеваху, на злая день дне друг по друзе злорвением изменяхуса, до иже бы ни едину аще и хужшу во всех оного им не свойственна чина не непричастну остати»². Главным качеством участников этого процесса становится способность к подражанию: при этом люди подражают не благим, а нечестивым поступкам. Именно так, через подражание, как думает Тимофеев, распространяется зло: первому самозванцу стремится уподобиться второй, второму — третий и т. д. Впрочем, этот принцип подражания может касаться чего угодно. Например, он в равной степени относится к безответственной службе, клятвопреступлению, несправедливому обогащению и т. д.

Картина, нарисованная Тимофеевым, сродни тем пророчествам, которые делал накануне своего бегства из города Юрьева А. М. Курбский. Последняя православная держава оказалась во власти темных сил. Теперь здесь все перевернуто с ног на голову. Потеряны самые элементарные представления о добре и зле, чести и бесчестии, справедливости и вероломстве. Авторитетов нет. Царей ставит толпа, то в одном, то в другом месте появляются новые вожди. Традиционная иерархия фигур нарушена. Изображение зла словно бы наносится поверх лица праведников, а благочестие почти не интересует книжника. О святости царя Федора Иоанновича Тимофеев говорит, «он (царь. — А. К.) убо своими добродетельми един довлашешся богатея», но «единого добродетель не может спокрыти всех человек прегрешение»³. Святые уже не могут отмолить грехов мира. Подвиги благочестия

Москве царский престол Борис Годунов» помраченное страстное состояние царя Бориса также описывается с помощью «адского» символа: «Той же Борис по обете своем не угаси злораспаляемого своего огня славобесия и восхоте приобрести славу превыше своя меры...» (РИБ. Т. XIII. С. 148).

¹ Временник Ивана Тимофеева. С. 47.

² Там же. С. 77.

³ Там же. С. 55.

меркнут по сравнению с прельстительными, яркими личинами зла. Современники Тимофеева придерживались сходных взглядов. Автор «Плача о пленении и о разорении Московского государства» восклицал: «К сему же от великих благородных, от премудрых и до простых, и вкратце реку, — от главы и до ногу вси неисцельными струпы обязашася, и Содома и Гомора и прочих бесчисленных бесовских язв исполнишася»¹. В историческом повествовании «многомятежной» эпохи зло представлено как явление массовое и повсеместное.

В этом, пожалуй, главное новшество всей литературы Смутного времени. Но даже на фоне новаторских сочинений первой половины XVII в. текст Тимофеева выглядит из ряда вон выходящим авторским экспериментом. Историк Смуты намеренно сгущает краски. В поисках правдоподобия он иногда отдает должное своим героям, но в основном они предстают как живые иллюстрации всего многообразия человеческих пороков и низменных страстей. Во «Временнике» почти нет места идеальным деятелям. Автора интересуют злодеи, клятвопреступники, узурпаторы. Инвективы в их адрес потребовали львиной доли авторских усилий.

Казалось бы, здесь открывался особый простор для собирателя сплетен и слухов. Недаром ведь Тимофеев сравнивал себя с деревенским жителем, спешно складывающим земные плоды в корзину. Мы вправе ждать от автора череды исторических анекдотов-былей, подробностей ужасных преступлений, детальных описаний, трагической хроники пороков. Но то, что в изобилии представлено на страницах мартиролога А. М. Курбского, здесь намеренно скрыто за витиеватыми метафорами. Курбский не жалел описаний. Тимофеев считает их постыдными, невозможными. В этом смысле показательны главы «Временника», посвященные царям Ивану Грозному и Василию Шуйскому.

Перед нами предстает не внимательный к человеческим слабостям свидетель и коллекционер слухов, искусный и памятный нравоописатель, бюрократ и буквоед, но книжник, краснослов, автор, склонный к абстрактному мышлению, любитель обобщений. Иными словами, Тимофеев никак не подходит к роли историка-рассказчика или мемуариста. Для этого у него слишком специфическая манера подачи информации: он пишет так, словно не владеет всем объемом сведений о событиях Смуты, а на самом деле тщательно скрывает многие факты под покровом «эзопова языка». Кстати, именно метафорой сокры-

¹ РИБ. Т. XIII. С. 225.

тия тайны Тимофеев пользуется, когда говорит о природе монарших грехов: «Сего же ради не праведно о царюющем худым многословити, ниже без муки, иже аще что порочно; лепотнее бо есть царьское безобразие жития молчанием покрытии, якоже ризую, иже о Нои, праотцы нашем...»¹. Кроме того, сам склад авторской речи отторгал описания, конкретизацию, включение в ткань текста сюжетных эпизодов, диалогов и монологов. Между тем еще со времен античной историографии все перечисленные выше элементы входили в обязательный набор типичных приемов исторического нарратива. Обычными они были и в древнерусском историческом повествовании.

О злодеях дьяк Тимофеев пишет, как вития. Грех является для него предметом ораторских упражнений. Чего стоят только тавтологические конструкции, изобилующие образами греха и преступлений: «От некаего греха злоютнаго, якоже змия многоглавна, пушаго всех злоб наполнити место, ли от всех купно зол, в место сошедшихся, все наше разлиание бысть...»²; неумеренные нагромождения синонимичных эпитетов: «Он же, растлитый, несвершенный урок жития своего и прекращенный грехолюбно поживе, всеблудно же, и беззаконно по всему, и рабско, и скотолепно всяко...»³; риторические вопросы и восклицания: «О, омрачения! О, многога славоослепления! Или еще от сих вин сего злоба, еже царей умершвление и царствия желание, не обличися, не обнажися? Что таковаго явления явленнейши, иже господа убийца сокровенных в нем таин внутренних обнажение от сего познася? Всего паче Бог на суде открыет всяко и обнажит!»⁴

Легко принять за результат авторского творчества отдельные оценки исторических лиц. Так, известно, что Тимофееву принадлежит пейоративное определение «рабоцарь», примененное им к Борису Годунову (вспомним пушкинское: «вчерашний раб»). Однако и здесь оригинальность — лишь в создании сложносоставной формулы. В остальном автор «Временника» верен принципам риторической эпохи. Он не выбивается из общего ряда. Отношение к Годунову как рабу и «холопу» вполне типично для историографии Смуты. Примеров множество. В «Ином

¹ Временник Ивана Тимофеева. С. 17. О метафоре покровов и ризы у Тимофеева см.: *Коротченко М. А.* Повести о Смутном времени // История древнерусской литературы. Аналитическое пособие. М., 2008. С. 190–192.

² Там же. С. 92.

³ Там же. С. 89.

⁴ Там же. С. 59.

сказании» про Годунова говорится: «начать же помышляти лукавый той раб, каковы ему исторгнути корень богоизбранный царьский»¹. В «Сказании о Гришке Отрепьеве» Самозванец поведал историю своего чудесного спасения: «Не уби мене Борис Годунов, холоп, а убиен де бысть во мое место иной юноша»². В «Сказании о царстве царя Федора Иоанновича» Борис сравнивается со слугой Дария³, а в «Житии царевича Дмитрия» из Миней Германа Тулупова подчеркнута, что Дмитрий «прият же тамо (в Угличе. — А. К.) многи скорби и гонение от раба зовома Бориса Годунова»⁴. Даже там, где Борис не назван рабом, он действует как слуга законных государей (при этом в историографии Смуты, насколько нам известно, Лжедмитрий и Василий Шуйский резко осуждаются, но никогда не выступают в роли зависимых людей или холопов). Тимофеев, таким образом, верен традиции, состоявшей в том, чтобы представлять Бориса восставшим на хозяев рабом. Его подчиненный статус лишь ярче демонстрировал преступный характер власти «рабоцаря»-узурпатора.

Создатель «Временника» склонен не только к воспроизведению топосов, но и к абстрагированию. Там, где обычный автор довольствуется перечнем конкретных событий, Тимофеев предпочитает констатации без раскрытия их исторического подтекста: обо всем нужно догадываться самостоятельно. Но это не значит, что догадка будет верной. Иногда перед нами только общие характеристики. Такую манеру изложения можно было бы назвать *панорамной* или *обзорной*. Например, Тимофеев отмечает, что убийство участниками заговора Лжедмитрия I не прекратило Смуты, но лишь заставило внешних врагов Русского государства действовать более агрессивно: «Мы же тогда тем злочестивым мя свою погибель отмстити, но Богу за грехи наша гнева своего лютейша сих на ны сохраннышу, прегрешное наше очищая, увы, множайши тем земли Рустей вред сотворихом...»⁵. Не вполне ясно, какие именно факты подтверждают это суждение. Скорее всего, оно относится к общему положению дел: ведь с 1606 по 1612 г. Россию наводнили не только восставшие, казаки, но и многочисленные интервенты. Автор «Временника» дает лишь определение ситуации, а не разъясняет конкретное событие. Установление причинно-следственных связей имеет также

¹ РИБ. Т. XIII. С. 6.

² Там же. С. 718, 719.

³ Там же. С. 758.

⁴ Там же. С. 879.

⁵ Временник Ивана Тимофеева. С. 91.

слишком общий характер. Оно распространяется не на поступки конкретных людей, но касается, скорее, значительного временного отрезка, положения дел как такового.

Автор «Временника» склонен превращать конкретно-историческое в абстрактное. А его манера зашифровывать рассказ с помощью метафор придает тексту еще более отвлеченный характер. События интересуют книжника только как повод для пространных толкований. Он предпочитает обобщения и пишет историческое полотно крупными мазками. Тимофеев-ритор одерживает верх над Тимофеевым-летописцем.

С особой силой этот риторический подход заявил о себе в разделе, посвященном низвержению боярского царя Василия Шуйского. Бесславный финал правления Шуйского интересен Тимофееву не конкретными обстоятельствами, но, скорее, тем нравственным уроком, который можно из него вынести. В итоге автор «Временника» предлагает поскорбеть о царе. Но, как замечает затем Тимофеев, оплакивания достойны именно законные, истинные государи. В результате плач, приуроченный к рассказу о горькой судьбе насильно постриженного в монахи Шуйского, перерастает в поминки по благочестивому царствованию. Катастрофа Шуйского — результат того, что в России в принципе перестали уважать власть. Ее авторитет ничтожен. Таким образом, Тимофеев оплакивает коренной принцип Российского государства, саму идею легитимной монархии. «Общий престол» (царский престол как таковой, престол как идея власти) должен быть окружен «страхом и молчанием». Но он становится почти утопической недостижимой моделью царствования, поскольку в реальной жизни власть стала объектом профанации. Хотя, как отмечает Тимофеев, золото остается золотом, не изменяя своей сущности, даже если оно брошено в нечистоты («и злато, погребяемо в кале, существа своего в тимении не погубляет свойства»¹). Скорбная ламентация посвящена утраченному идеалу вольного самодержавства. Ораторскими средствами Тимофеев отвечает на вопрос о причинах русской Смуты:

Но что обрыдаю первее: самого ли царя, ли царствия его? Нужда бо и обоих, о царюющем и месте его, в среду привести плач, но не единому же без другаго, яко ни души мощно бе без тела в видимем содержатися, ниже телу кроме душа в составлении двизатися. Увыи, царю венченосче Росийскаго всего боголюбезнаго жребия

¹ Временник Ивана Тимофеева. С. 112.

<...> Како не усхоша господопредательныя руки, коснувшиися неразумно высоте твоей смелством безсловесеня дерзости, ниже устыдешися вежди дерзаго освятованныя чести славы твояе?¹

Пагубное разделение царя и царства — вот тот раскол, вот та двойственность, которые и привели Россию к хаосу.

Тимофеев риторичен и при описании чувств исторических деятелей. В этом смысле он приверженец строгого различения: чувства злодеев, чувства обычных людей, чувства истинных царей заслуживают разного к себе отношения.

На примере Тимофеева мы встречаемся с особым типом средневекового писателя: автор «Временника» упорядочивает интерпретации, создает каталог толкований, выстраивает дискурс, представляющий набор конвенциональных моделей. Значение «Временника» именно в том, что он стал энциклопедией типичных объяснений Смуты. Тимофеев хочет уловить сам дух времени, интуировать сущность эпохи, подведя массу подразумеваемых фактов под общий знаменатель.

Объяснения эти вполне согласуются с тем, что нам известно о конвенциональных моделях русского Средневековья. Не так давно это на большом фактическом материале продемонстрировал в своей монографии Д. И. Антонов². Иначе обстоит дело со статусом Ивана Тимофеева как средневекового автора. Порой ему отказывают в риторичности, наделяя признания «Временника» функцией автобиографического повествования: «Во “Временнике” Ивана Тимофеева мы впервые встречаемся не с традиционным риторическим авторским самоуничижением, но с действительным осознанием несовершенства своего произведения...»³

Полагаем, что поиск реальной биографии, так же как и реальной психологии, может серьезно дезориентировать исследователя «Временника». Ведь Тимофеев говорит не от лица конкретного человека. Автор «Временника» — трагический декламатор на котурнах, искусственный, сконструированный образ, условная модель, а не человек. Это мозаика, сотканная из элементов книжной традиции. Нужно отделять так называемые авторские признания от топосов, а это применительно к риторической культуре сделать нелегко: ведь речь автора порой бывает бук-

¹ Временник Ивана Тимофеева. С. 106, 107.

² Антонов Д. И. Смута в культуре средневековой Руси. Эволюция древнерусских мифологем в книжности начала XVII века. М., 2009.

³ Коротченко М. А. Повести о Смутном времени. С. 190.

вально сплетена из общих мест. Где здесь свое, а где чужое, определить невозможно.

Не следует забывать и о литературных пристрастиях самого Тимофеева, который позиционировал себя в качестве представителя высокой книжной культуры. Авторы средневековой Руси нередко обращались к опыту предшественников. Кто-то брал за образец летописцев, кто-то подражал агиографам. Тимофеев как автор исторического труда ориентируется на раторов, на них он прямо ссылается, когда задает вопрос о том, кто бы мог еще рассказать о событиях Смуты. Трудности исторического нарратива Тимофеев отдает на откуп тем, кто усовершенствовал свое красноречие: «Во едино же совокупление купно всемирных бывших им и бывающих напастей, по местах по единому кое же собрав, вкупе реши всем необъятно, аще иже витейством краткословие кто довлен о сих обрящется по риторех»¹.

Правдивость и краткость изложения Тимофеев считает высоким достоинством риторики. Он не исключает, что искусные риторы смогли бы поведать об ужасах Смуты лучше, но сам автор «Временника» отказывается от выполнения непосильной задачи. Самоуничужения автора были данью традиции. Тимофеев, безусловно, учитывал опыт житийной литературы с ее тщательно разработанными приемами саморефлексии агиографа.

Нужно помнить о том, что книжники средневековой Руси были хорошо знакомы с искусством «плетения словес». Поиск истоков «трудного» стиля «Временника» следует распространить и на эту важную область литературной культуры.

Авторские комментарии Тимофеева сближаются с агиографической топикой. Много общего у автора «Временника» с манерой Епифания Премудрого². Конечно, речь идет не о прямых заимствованиях, но о духе интерпретации, типологическом соответствии. И эти совпадения весьма примечательны. Они в значительной мере помогают понять стратегию того историографического письма, которому отдает предпочтение создатель «Временника».

И у Епифания, и у Тимофеева мы находим сходные признания в невозможности завершить труд, который находится в беспорядочном и спутанном состоянии. И первый, и второй не решаются выразить до конца таинственную метафизическую

¹ Временник Ивана Тимофеева. С. 126.

² Об авторской позиции Епифания Премудрого см.: *Каравашкин А. В.* Две стратегии нарратива: убедительность и доказательность в агиографии Епифания Премудрого // Россия XXI. 2013. № 3. С. 132—145.

реальность: точнее, они всячески подчеркивают невозможность этой задачи. И Епифаний, и Тимофеев не исключают, что кто-то более способный и умелый завершит их произведения. Наконец, они исходят из презумпции изначальной Истины, не отягощая свои тексты доказательностью, той исторической конкретикой, которая так занимает порой русских историографов позднего Средневековья. И тот, и другой отвержены риторическому трудному стилю. Только у Тимофеева этот трудный стиль осложнен еще перифразами и невообразимо громоздким синтаксисом с многочисленными инверсиями. Мышление и форма соответствуют друг другу. «Плетение словес» обусловлено поиском убедительности, а «темный» стиль Тимофеева служит метафоризации греховных дел и желаний, на которые автор «Временника» периодически набрасывает покров или «ризу». Но в целом оба автора склонны к украшательству и витиеватости.

Разница заключается только в том, что Епифаний применял эту стратегию для изображения святости, а Тимофеев — для рассказа о грехе, который загадочным образом участвует в непостижимом плане человеческой истории. В этом смысле Иван Тимофеев занимает особое место среди историографов Смуты. Он решает две, казалось бы, взаимоисключающие задачи: разоблачает зло и одновременно скрывает его, что неизбежно отражалось даже на стиле «Временника» (открытые гневные обличения сочетаются у Тимофеева с поэтикой метафор и загадок).

Причина этой двойственности — в уникальной философской позиции, которую занимал автор «Временника». Тимофеев различал падшую человеческую природу как таковую и преступления лжецарей и узурпаторов. Если вмененный любому человеку грех можно сокрыть и простить, то выступление против легитимной власти необходимо разоблачать, поскольку оно подобно святотатству и губит не только преступника, но всех христиан.

Тимофеев лишь налагает на писателя ограничения, связанные с критикой прирожденных государей: чтобы не уподобиться библейскому Хаму, их преступления нельзя обнажать слишком откровенно. Ведь цари отличаются особым духовным зрением и святостью. Простому смертному не позволительно обличать столь великих государей: истинная власть сохраняет для Тимофеева мистический ореол и божественный блеск. Однако это не прием историка, а прием все того же ратора, который не может быть лучше положительного героя: например, Иван Грозный —

несмотря на описания его злодеяний — остается для Тимофеева благочестивым христианским государем, который правит по Божьему произволению. Разумеется, Федор Иоаннович, Дмитрий Углицкий и инокиня Марфа (седьмая жена Ивана Грозного, Мария Нагая) обладают для Тимофеева бесспорной харизмой благочестия: их недостатки писателю нельзя даже обсуждать.

Благочестивое молчание нельзя путать с молчанием «безсловесным», которое стало причиной самоуправства и клятвопреступлений. Тимофеев требует от ратора особого мужества: «Сия рука верна и ниже без страха сеи словеса начертая, но глас во мне не веществен»¹.

Представителю риторической культуры отводится особая роль, но, разумеется, в итоге все расставит по своим местам высший суд. Писатель — лишь посредник, несовершенное орудие промысла, грешник, выполняющий послушание. Об этом Тимофеев напоминает неоднократно, используя топосы книжного смирения. Так, он прибегает к евангельской притче о рабе, спрятавшем талант господина². Это любимый пример многих агиографов. Теперь по их стопам устремляется исторический писатель.

Тимофеев, заплативший свою дань новаторским принципам изображения исторических деятелей (смотрите, например, перечень добрых деяний в жизнеописании Бориса Годунова), остается на вполне традиционной почве «абсолютного человека». Он резко противопоставляет злодеев и праведников, ложных и прирожденных государей. Система образов «Временника» иерархична, о чем автор заявил в специальном комментарии. Историограф Смуты верен принципам риторической эпохи:

Недостойное же еже о них (истинных царях. — А. К.) с прочими совмещати не подобно, ниже человеческия силы бысть дело, понеже таковых судити един весть Бог, иже надо всеми; той сведый и всех вся, не убо явленная токмо, но и сокровенная тайномыслия открывая, и яже во уме бывшая сложи всяко греха, в день суда обнажит советы сердечныя, и на среду переходят; может бо той по кождо делом намздити или умучити вечно. А иже от не сущих ниже благословно и

¹ Временник Ивана Тимофеева. С. 48.

² Там же. С. 167. Сравните использование этого топоса у Авраамия Палицына в связи с описанием чуда Сергия Радонежского (Сказание Авраамия Палицына. С. 243).

чрез подобство наскающих на царство, сицевых яве от благих по всему отделися суд; необличнаго умолчания ради, еже о тех нечестиих списателе, мню, с сими равнее истяжутся¹.

Историограф помнит о той исключительной ответственности, которая распространяется не только на земную жизнь, но и на область невидимую, вечную. В этом смысле писательский тип и творчество дьяка Тимофеева родственны древнерусской проповеди, публицистике Андрея Курбского, возваниям протопopa Аввакума.

Итак, примат объяснения над нарративом, стремление толковать, а не рассказывать, преобладание лирических рассуждений над описаниями — типичная примета риторического дискурса, в котором исторические факты служат лишь импульсом для развития авторской мысли. Готовые толкования фактов важнее самих фактов. История предстает как набор риторических клише, мифологем, как оценки без описаний. Такой истории не нужны доказательства. Она довольствуется тем, что получила свыше.

¹ Временник Ивана Тимофеева. С. 33, 34.

О. А. Туфанова

КОНЦЕПЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОВЕСТВОВАНИЯ ВО «ВРЕМЕННИКЕ» ИВАНА ТИМОФЕЕВА

Аннотация: в статье рассматриваются традиционные и новаторские концептуальные и речевые принципы создания исторического повествования. Стремление к объективности изложения событий, следование и отказ от хронологической последовательности рассказа, разграничение приемов характеристики исторических лиц, открытая писательская «кухня», совмещение разных точек зрения и многое другое позволяют утверждать, что памятник являет собой новый тип исторического повествования.

Ключевые слова: Иван Тимофеев, «Временник», историческое повествование

Abstract: the article is devoted to traditional and innovative concept and discourse principles of historical narrative creation. Tendency to objectivity, maintenance and divergence of chronological sequence, variety of techniques to describe historical characters, combination of different points of view, etc. prove that this work is a new type of historical narrative.

Keywords: Ivan Timofeyev, «Vremennik», historical narrative

«Временник» дьяка Ивана Тимофеева (Семенова), дошедший до нас в единственном списке и посвященный событиям эпохи Смутного времени, генетически по названию «уводит нас к летописи (ср. “Се повести временных лет”... — “Софийский временник”) или хронографу»¹, по справедливому замечанию О. А. Державиной. Однако на этом сходство в изложении событий русской истории и заканчивается, что отмечали уже первые исследователи этого произведения².

Памятник охватывает довольно продолжительный исторический отрезок времени: от царствования Ивана Грозного до

¹ Державина О. А. Дьяк Иван Тимофеев и его «Временник» // Временник Ивана Тимофеева / Подгот. к печати, пер. и коммент. О. А. Державиной; под ред. чл.-корр. АН СССР В. П. Адриановой-Перетц. Репринтное воспр. изд. 1951 года. СПб., 2004. С. 358.

² Там же. С. 358, 401; Полосин И. И. Иван Тимофеев — русский мыслитель, историк и дьяк XVII века // Учен. зап. МГПИ им. В. И. Ленина. М., 1949. Т. 60. Вып. 2.

царствования Василия Шуйского, завершается же повествование упоминанием о воцарении Михаила Романова. При этом во «Временнике» практически ничего не говорится о периоде русской истории между правлением Василия Шуйского и восшествием на престол Михаила Романова. Формально соблюдается и принцип хронологической последовательности в рассказе о событиях Смуты. Так, первая глава повествует о правлении Ивана Грозного, вторая — посвящена царствованию Федора Ивановича, третья — характеризует Бориса Годунова, четвертая — Лжедмитрия I, пятая — Василия Шуйского. В заключительной части памятника кратко повторяется изложенное в предшествующих пяти главах. Помимо этого, в композиционную структуру произведения включено большое количество притч, философских, исторических и лирических отступлений, плачей, разрывающих последовательный рассказ о событиях как на уровне макрокомпозиции, так и на уровне микрокомпозиции (внутри отдельных глав). Таким образом, уже предварительный просмотр текста памятника позволяет утверждать, что автор отказывается от ведущего в традиционных средневековых исторических жанрах принципа расположения материала по годам и вместо последовательного, хронологически выверенного рассказа о событиях предлагает иной принцип знакомства со сложной социально-исторической ситуацией первой трети XVII столетия, в основу которого положен формальный принцип хронологического расположения очерков, отчасти напоминающий принцип расположения исторического материала по циклам, характерный для византийских хроник и римских анналов, каждый из которых представляет собой развернутую портретную характеристику исторических деятелей XVI—XVII вв.

Каковы причины появления этого нового принципа исторического повествования во «Временнике» И. Тимофеева?

Прежде всего, это связано с тем, что уже в начале XVII столетия меняется «отношение писателя к действительности, к литературному труду, к пониманию человека»¹, активно проявляется авторское самосознание. «И хотя писатели этого времени продолжают в духе средневековой традиции утверждать позицию беспристрастного отношения к описываемым событиям, их авторская активность существенно возрастает, повышается национально-патриотическое самосознание»². В этом смысле

¹ Травников С. И., Ольшевская Л. А. История русской литературы. Древнерусская литература: Учеб. пос. для вузов. М.: Дрофа, 2007. С. 155.

² Бычков В. В. Древнерусская эстетика. СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2011. С. 624.

«Временник» являет собой уникальное даже для литературы, посвященной событиям Смуты, историческое произведение, поскольку это почти единственный памятник из всего цикла сочинений, в котором автор открывает писательскую «кухню», излагает свой особый подход к созданию исторического полотна.

Тимофеев, не будучи профессиональным писателем, каких и вообще не знала Древняя Русь, раскрывает причины, побудившие взяться его за перо. С одной стороны, совершенно в духе средневековой традиции он называет конкретное духовное лицо, повелевшее ему «споведати» о страшном наказании Русской земли, которого он убоился послушаться, — новгородского митрополита Исидора, принимавшего активное участие в политических событиях эпохи Смутного времени:

...тогда бо един от дни ото освятованного во святилище самая божия премудрости слова, в час богоспасения о мире возношения жертвы, святительнаго Исидора слово, яко от божиих уст, изыде ми того повеление <...>. Изрече бо ми, преклонся уединене и малогласне, святодейственную си десницею осенив мя перстообразно, и ко еже писаньми начати принуди иже богонаказательных в Рустей земли вещей, <...> поне малу часть некую от них споведати, елика имут писателеви взыти на память, яже видена и яже слышана быша zde... (149)¹.

Данный прием, когда именно духовное лицо велит тому или иному мирскому автору описать виденное и слышанное, — явление, в целом характерное для памятников Смуты. Например, аналогичным образом объясняет причины записи видения автор «Повести о некоей брани»: «Повѣдавшу же ми сія етеру нѣкіе честныя обители содержащему паству, — пасяще словесное стадо Христово, — ему же слышавшу сія у мене и понудившу мя писанію предати, начертати на харатьицѣ...»². При этом в обоих случаях понуждаемые к письму сообщают о своем страхе послушаться повеления священнослужителя. Ср.: Тимофеев — «Аз же прелслушания бояхся, повинухся великаго словеси...» (150); «Повесть

¹ Здесь и далее текст памятника цит. по: Временник Ивана Тимофеева / Подгот. к печати, пер. и коммент. О. А. Державиной; под ред. чл.-корр. АН СССР В. П. Адриановой-Перетц. Репринтное воспр. изд. 1951 года. СПб., 2004. Страницы указываются в скобках.

² Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному времени. СПб.: Тип. И. Н. Скороходова, 1891 (Русская историческая библиотека / Археогр. комиссия; т. 13). Стб. 256, 257.

о некоей брани» — «...азъ же, не хотя преслушати благословенія и повелѣнія его...»¹. Но Тимофеев, в отличие от автора «Повести о некоей брани», не просто лаконично сообщает о повелении, а рисует законченную драматургическую сцену, позволяющую детально представить, в какой обстановке было дано повеление, какова была расстановка действующих лиц, какими действиями сопровождалось понуждение и, наконец, какими эмоциями сопровождался диалог. Так, митрополит Исидор величественно тверд и непреклонен в побуждении: «...начати принуди <...> он же о сих на мнозе моего отрицания глаголом быти не попусти, аще и ненаучение мое о сих лицу его предлагах, но рече ми...» (149). Тимофеев же, в соответствии со средневековой традицией, самоуничижительно отказывается, сомневаясь в своих способностях: «...особне же ми от всех за моего недовольство смысла. <...> не убо своей немощи и безсилию притворно надеяся» (149—150). Вынужденно приняв благословение на роль историка, на протяжении всего текста не устает напоминать читателю о несовершенстве создаваемого им труда: называет свое писание «убозей сей хартицей» (13), в которой невозможно отразить страдания людей и беды Русской земли Смутного времени. Вместе с тем создается впечатление, что именно из речей митрополита Исидора Тимофеев вынес одну из главных побудительных и одновременно объяснительных идей любого, даже несовершенного исторического повествования — идею памяти: «...да не убо в продолжении лет глубина нераденья таковая помрачит и от небрежения забвится потреба сицева дела» (149). И действительно, на протяжении всего повествования Тимофеев будет декларировать идею необходимости записи исторических событий во имя памяти о тех, кто жил и будет жить: «...вспомянути мысль спонужая мя, да не проходом лет мнозех забвится еже о сих память» (177).

Другой, не менее важной причиной, заставившей Тимофеева взяться за перо, явилось внутреннее побуждение. Пытаясь осмыслить разорение двух дорогих его сердцу городов — Великого Новгорода и Москвы, — испытывая чувство горечи и неотвязное желание понять причины «изгубления» Русской земли, Тимофеев оказывается в состоянии, близком к безумию: «...ходя бо, яко изступив умом...» (115). Мысль, изначально «во уме» слагаемая, персонифицируется в самостоятельный, довлеющий над писателем образ. Сама идея понуждения к творчеству мыслью не является новой, она обнаруживается уже в ранних памятниках древнерусской литературы. Так, игумен Даниил, описывая свое

¹ Памятники древней русской письменности... Стб. 257.

хождение в Святую землю, в начале повествования отмечает: «...понужен мыслию своею...»¹. Однако во «Временнике» совершенно иначе решается эта древняя идея. Предваряя появление персонифицированного образа мысли, автор мотивирует его: это не следствие расстройтва ума (хотя и очень соблазнительно дать такую трактовку, тем более что сам автор пишет о том, что он ходил как умалишенный), это — результат горестных чувств и желания понять происходящее [«огорчился <...> зжалихся, пребывая в себе, помышляя» (115)]. Мысль предстает в памятнике художественным олицетворением внутреннего состояния души писателя, своеобразным двойником, открывающим читателю психологию творчества, самого процесса рождения произведения. Необычен и способ воплощения мысли. Часто приходившая и волновавшая автора мысль «облакоподобная по всему и скоролетящая высокопарне, яко по воздуху птица, <...> собираему в естества его клетце, <...> яко перстом тыкаше в моя ребра» (115). Она не дает ни часа покоя, «поущая» «написати богоназания днешняя» (115). Автор многократно вступает в диалог с мыслью, убеждая ее, впрочем, как и митрополита Исидора, что в силу своего невежества, «ума ... мелину» (115—116), целого ряда объективных причин (засилия неправославных, подозрения иноверных и др.) он не в состоянии исполнить трудную работу описания трагических событий. Но, как и Исидор, мысль «отречанию моему не внимаша» (116). Она преследует автора, не находящего в себе сил и способностей; в бессилии пред напором мысли он выдвигает последний аргумент — отсутствие помощников — и слышит в ответ притчу о простых естественных делах, в которых путник должен уповать на Бога, и вне зависимости от наличия или отсутствия спутников «не отлагая, да трет нога его, ничто же сомняся, о бозе уповав, показующу ему путь и безбедно добре направляющу...» (117). В результате автор поддается на искушение мысли и соглашается на грех писательства:

И яко же по естетству бываше во обычаех прочих ко-
муждо свой нрав поползением вдавати во умяхчение
греху, сего ради и аз зазор весь хотящих молвити о мне
оставих яко за плещма, от неудержания попустих само-
властия моего изволение многопытному ми помыслу, в
покорение вдахся ему от смысла слабости, в порабоще-
ние рабски привождением притчи (117).

¹ Хождение игумена Даниила // БЛДР. СПб.: Наука, 2004. Т. 4: XII век. С. 26.

Мысль поработает волю автора, и он берется за перо. Однако Тимофеева, решившего описать «богонаказания», не покидает ощущение, что он сел в чужой корабль, он боится «от всадивших <...> извержену быти и потоплену». Но все-таки принимает самостоятельное решение: «...презрев свою худую меру, вергохся само собою кроме корабля в непроходимую быстрину таковы глубинныя широты» (117). Преодолев внутренние сомнения, писать или не писать, а именно так, очевидно, и следует трактовать раздвоившийся образ автора (человек и мысль), Тимофеев возвращается к традиционному: «воспомянути мысль спонужая ми», к идее необходимости запечатлеть «богонаказательные» события во имя современников и потомков. Таким образом, во «Временнике» Ивана Тимофеева подробно, порой неожиданно и даже парадоксально, показаны «первичные творческие импульсы»¹, заставляющие начать писать.

Труд писателя-историка представляется Тимофееву ответственным и важным делом, которому следует учиться и для которого необходима соответствующая серьезная подготовка. Он уподобляет подготовительную работу к словесному творчеству подготовке к плаванию по бурному морю. Если для того, чтобы благополучно переплыть «много и неудобьпроходну широты пучину нетребныя ими стези великого моря» (145), требуется обстоятельная подготовка, то «Колика же паче сих должно наченшу вещь преити удобь без прилог словес море?» (146) — замечает Тимофеев. И далее он описывает процесс подготовки к «словесному плаванию» в корабельных образах: «...корабля приличныя сострояти, ветрила убо подобная простирати и гребла со орудии прочими такожде...» (146). О. А. Державина, первой отметившая склонность Тимофеева создавать «самостоятельные картинки из жизни животных и людей» и истолковывать их «применительно к изображаемому историческому событию или к размышлениям о собственных авторских переживаниях»², объясняла эту особенность «Временника» наблюдательностью автора. Однако эти картинки служат не только «той же цели, что и привычные хронографические метафоры»³. Путем многократного обращения к бытовым зарисовкам, изображающим различные занятия людей, Тимофеев пытался, с одной стороны, охарактеризовать профессию писателя-историка, поскольку профессиональных книж-

¹ Богданов В. А. Творческая природа художественного образа. М.: Изд-во «Прометей» МГПИ им. В. И. Ленина, 1989. С. 49.

² Державина О. А. Дьяк Иван Тимофеев и его «Временник». С. 408.

³ Там же. С. 407.

ников, тем более не духовного звания, Русь ранее не ведала; с другой — объяснить и отстоять отказ в точности следовать принципу хронологического изложения событий, хорошо известному древнерусскому читателю по летописям и хронографам. Так, уже в первой главе, посвященной царствованию Ивана Грозного, он уподобляет труд писателя-историка труду собирателей грибов и плодов, которые не «разбирают <...> малая с великими» во время сбора, «не рачит собиратель по ряду в сосуд влагати возрастом их величества и не смешивая большия с среднею и малою» (17), и утверждает, что одна из главных задач историка — «сосуд... наполнити», т. е. записать как можно больше современных ему «богонаказательных» событий, не разбирая их «величества», одновременно отстаивая право «писателя располагать материал в том порядке, какой он найдет нужным»¹, тем более что соблюдение или нарушение принципа хронологического изложения событий «существа дело неповредно бысть» (18).

Вместе с тем, очевидно осознавая, что предложенный им новый принцип рассказа о событиях «не по ряду» (17) непривычен для читателя, Тимофеев неоднократно на протяжении всего текста объясняет причины отказа и от хронологически точного изложения, и от детального, подробного рассказа. В разных фрагментах памятника Тимофеев приводит различные объяснения отказа от последовательного рассказа о событиях; будучи собранными вместе, они слагаются в довольно стройную систему объективных и субъективных принципов составления исторического повествования. Прежде всего, Тимофеев требует от писателя-историка неукоснительно следовать принципу правдивости. Он должен рассказывать только о тех событиях, о которых имеет достоверные сведения или участником и свидетелем которых он был сам. Истинное знание о событии провозглашается основой исторического труда: «...поносно бо есть писателю, не ясно ведуще, сущая вещи описывать, извет полагая постиженьми, и бывшая деяньми неиспытне воображати» (167). Вместе с тем Тимофеев оставляет за писателем право фрагментарно упоминать о тех исторических событиях, о которых хотя и кратко, но достоверно слышал «списатель»: «...и идеже елико слышахом, толико и писмены вместилише издахом...» (163).

Часто право писателя на фрагментарный, но правдивый принцип отражения событий Тимофеев объясняет действительными обстоятельствами создания произведения. Так, следом за бытовой зарисовкой о собирателях Тимофеев пишет, что причина

¹ *Державина О. А.* Указ. соч. С. 408.

изложения события «не по ряду» не в том, что он не ведал истинного «ряда чина», и не в желании украсить повествование, а в поспешности. Он, в духе средневековой традиции, просит читателя не осуждать его, поскольку сам «вѣде яко моя недостижне по всему далече книжнаго разума», «понеже в нуждах разсеянна ума, яко во угле темне, бысть сотворено» (18). Но одновременно с этим дает и сравнительно объективное объяснение нового подхода, указывая на затруднительные обстоятельства плена, в которых создавалась большая часть записок. Незнание подробностей событий, происходивших за пределами плененного города, полная изолированность от других русских городов, скудные сведения, доходившие в виде слухов, нужда в необходимом являются, по Тимофееву, теми объективными, стоящими над писателем причинами, которые и оправдывают фрагментарность повествования, и объясняют непоследовательность изложения. Но даже в таких тяжелых обстоятельствах право и долг писателя-историка — поведать если не сами беды, но хотя бы их тень.

Порой принцип рассказа «не по ряду» объясняется в тексте «Временника» потребностями самого описываемого времени, что, очевидно, можно понимать как сознательный выбор автора писать подробно или кратко о событии, исходя из особенностей замысла произведения. Именно такое объяснение обнаруживается в главке «О новгородском пленении, о пролитии крови острия меча во гневе ярости цареви на град святой». Правда, этот едва намеченный принцип отбора материала и степени его освещенности исходя из замысла, не получивший подробного освещения, но несомненно реализуемый в тексте, сразу же «прячется» в типичные для «Временника» причины: записано только то, что помнит (несовершенство человеческой памяти как одна из причин фрагментарности повествования и отказа от подробного изложения), подробно рассказать о событии может только его участник или свидетель: «Вся бо та, иже тогда прилучшимся и еще и доныне жизнь скончевающим и ум здрав имущим и могущим же изглаголати вся подробну, попустих и оставих в прочее» (15).

Иногда отказ от подробного рассказа о событии объясняется невозможностью подобрать такие слова, чтобы описать ужас происходящего: «Подробну же бывшаго на мя (на Великий Новгород. — О. Т.) всего царева гнева не бе возможно убозей сей хартийце вместити, ниже кому от земных количество погубления людей исчести...» (13).

Наконец, сознательный отказ автора от подробного рассказа о каком-либо историческом лице и его деяниях во «Временнике»

обусловлен продекларированной субординацией, диктующей писателю, убежденному монархисту¹, контрастно противопоставляющему в своем сочинении истинных царей и самозванцев, особую этику письма — этику молчания в отношении неблагоприятных деяний истинных царей. Так, Тимофеев осознанно отказывается от подробного рассказа о годах правления Ивана Грозного не столько из-за собственной «худости», сколько из нежелания писать о неправдании истинного царя вследствие величия его сана и искреннего, высокого благочестия:

...не праведно о царюющем худым многословити, ниже без муки, иже аще что порочно; лепотнее бо есть царское безобразие жития молчанием покрыти, якоже ризою, иже о Нои, праотцы нашем, от благоискусных детей его срамоте того прикровение бысть; и яко же оному, упившуся вином, сиче и сему, осрамисшуся грехом, ему же причастни вси (17).

И если в отношении истинных царей и цариц, о мыслях и чувствах которых простой человек и приблизительного понятия не имеет, необходимо следовать этике молчания, по мысли Тимофеева, то по отношению к самозванцам и иным историческим деятелям уместно размышлять о причинах поведения и изобличать в видимых деяниях их истинную суть. Так, перечислив довольно подробно добродетельные деяния Бориса Годунова, Тимофеев замечает: «Но вем вещи силу сказати, откуда се ему доброе прибыть: от естества ли, ли от произволения, ли за славу мирску; яве, яко в прикровеней лсти, за еже на самую высоту от много лет разжения его, тайно лежимо во глубине сердца его» (64).

Однако провозглашенная самим же Тимофеевым этика молчания о злодеяниях истинных царей вступает в тексте в противоречие с другим важнейшим авторским принципом правдивости, который неразрывно связан в сознании автора «Временника» с требованием неподкупной объективности в создании портретных характеристик исторических лиц. Поэтому, проводя сознательное разграничение между истинными, законными царями и самозванцами, он тем не менее порой открыто, порой завуалированно показывает противоречивость, контрастность характеров правителей и их деяний. «Прямолинейность, — как справедливо

¹ Подробный анализ политического учения И. Тимофеева см.: История политических и правовых учений: учебник для вузов. 2-е изд., стереотип. / Под общ. ред. чл.-корр. РАН, д-ра юридич. наук, проф. В. С. Нерсесянца. М.: Издат. группа НОРМА—ИНФРА, 1998. С. 224—233.

утверждал Д. С. Лихачев, — прежних летописных характеристик по немногим рубрикам (либо законченный злодей, либо герой добродетели) исчезает в произведениях начала XVII века»¹. Писатель-историк обязан, по мысли И. Тимофеева, быть беспристрастным в описании исторических деятелей, вне зависимости от общего концептуального подхода к идее власти. Поэтому во «*Временнике*» в характеристиках и истинных царей, и самозванцев наблюдается «совмещение скверных и добрых качеств»². Так, риторическая похвала «превысочайшего воистинну и преславнейша всех бывших» (10) Ивана Грозного завершается не менее страстной критикой его «ярости» и «пламенна гнева», введения опричнины; воздавая хвалу благочестию и безмятежному царствованию Федора Ивановича, Тимофеев вскользь осуждает последнего представителя династии Рюриковичей за то, что он «земное царство и красное мира совершенне оплевав, оттрясе по себе <...> издавна завидящему властолюбцу рабу лесное вся своего владычества остави...» (25—26), что «Своих же вечноотчных царств, еще в животе сы, весь о людех правления жезл, начало власти Борисови попусти» (151).

Свободный принцип расположения исторического материала позволяет писателю выявить важные причинно-следственные связи между событиями³. Но не только. Отказ от строгой последовательности изложения в памятнике приводит к тому, что во «*Временнике*» нарушается один из главных канонов древнерусской литературы — закон цельности изображения, частным проявлением которого была однонаправленность художественного времени и непрерывность повествования⁴. Чаще всего это проявляется в использовании одной из категорий пространственно-временного континуума — категории проспекции, «предполагающей разрушение временного ряда за счет включения сегментов, связанных с информацией о ситуациях, которые имели место позже описываемых в тексте»⁵. Во «*Временнике*»

¹ Лихачев Д. С. Подступы к решительным переменам в строении литературы // ПЛДР. Конец XVI — начало XVII века. М.: Худож. лит., 1987. С. 16.

² Там же.

³ См. подробнее: Державина О. А. Дьяк Иван Тимофеев и его «*Временник*». С. 365—404.

⁴ См.: Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд. М.: Наука, 1979. С. 247—254.

⁵ Николина Н. А. Категория художественного времени в филологическом и философском аспектах // Подготовка учителя-словесника: лингвистический и методологический аспекты: учеб. пособие для слушателей ФПК. М.: МГПИ им. В. И. Ленина, 1987. С. 51.

эта категория проявляется особенно ярко, когда рассказ о каком-либо поступке конкретного исторического лица сопровождается сведениями из будущего о его дальнейшей судьбе. Например, говоря о преждевременной смерти Ивана Грозного, Тимофеев пишет: «...Борис, иже последи в Росии царь бысть, сложившийся купно з двема в тайномыслии о убиении его с настоящим того времени царевем приближным возлюбленником неким...» (16). Аналогичным образом, но чуть более развернуто, используется категория проспекции в качестве завершающего аккорда к пространному рассказу о «скотской» жизни Василия Шуйского: «Низвержение же бесчестное сего венечника подробну сповесться в прочее» (103). Если в этих примерах два разных временных плана разграничиваются одним темпоральным словом «последи» и «в прочее», то в другом фрагменте, рассказывающем о трагической судьбе Марии Нагой, мы уже видим не лаконичную информацию о будущем, а довольно подробный экскурс в него, включающий не только рассказ о перипетиях судьбы Марии Нагой, но и попутно информацию о дальнейших политических событиях внутри страны в этот период времени, о судьбах мучителей и коварной сути «освободителей»:

В теснотах же толицех она пребы тамо время от нужная смерти заклания сыновня 99-го по мучителях и кончине до лета 113-го, Розстризина во царство ввлечение; тем бо той оттуду паки во царства град честне изведена, яко от Египта во обетования землю, бысть, нарекшуся ему злоковарне в прельщении царства сыном ея (44).

Однако данная развернутая проспекция — чуть ли не единственный случай во всем памятнике. Гораздо чаще в тексте «Временника» она носит лаконичный характер обещания рассказа о чем-либо далее. Так, например, завершая краткий экскурс об освобождении Марии Нагой, автор пишет: «О сем подробну во своем чина известится месте» (44). Аналогичным образом Тимофеев заключает повествование о преждевременной смерти Ивана Грозного, радости вельмож по этому поводу, их гибели: «...вмале же силентияры вси от срабнаго Бориса одолени, погибоша всяко един по единому; и яже по сих — о сем пространнее впереди слово о нем бывшая изъяви» (16); о грядущей судьбе вознесшегося Бориса Годунова: «Толикие бо гордости вознесся о царствии <...> но получение таковыя славы от своего ему яве желания по всему яко нож наострен сам принесе своему сердцу, им

же себе збод и, низпад, сокрушился, якоже и во других о сем пространнее речеся местах» (58) и т. д. (примеров подобного завершения повествовательного фрагмента огромное количество в памятнике). Во всех случаях, кроме конкретных темпоральных указателей, обращает на себя внимание слово «подробнее», благодаря которому и рождаются в тексте внутренние переключки между разными отрывками памятника. Таким образом, категория проспекции, помимо своей основной функции, выполняет роль художественной связки, цементируя в единое целое фрагментарный рассказ о событиях Смуты во «Временнике».

Такую же функцию выполняет встречающаяся в памятнике речевая формула «якоже выше рех», только в этом случае внутренние переключки между разными фрагментами повествования создаются при помощи неразвитой, но несомненно намеченной категории ретроспекции, суть которой состоит в «актуализации отдельных сегментов или блоков, имевших место ранее описываемых в тексте событий»¹. Например, рассказ о преждевременной смерти от руки венценосного отца Ивана Ивановича Тимофеев завершает следующим образом: «...о нем же (о Федоре Ивановиче. — *О. Т.*) прежде к державе вси надежею о нем отчаваеми, неверием дремлюще, якоже выше рех, зане не бе “брань его к плоти и крови” по писанию, но молитвою противныя ему одолеваша» (22).

Таким образом, отказ от последовательного, хронологически строгого повествования, фрагментарность приводят к тому, что во «Временнике» появляются особые средства связи между различными историческими событиями. Более того, декларируемый Тимофеевым художественно-нравственный подход к принципам и правилам исторического повествования (прежде всего объективности и правдивости) приводит к тому, что рассказ о современных ему событиях ведется как бы с разных точек зрения: с позиции повествователя, автора (самого дьяка Ивана Тимофеева), «ведцев» и «нецыих», — что создает эффект полифонии, обогащающий историческое повествование множеством ракурсов рассказывания о событии. Однако полностью удавшейся попытку представить событие или лицо с разных сторон назвать нельзя, поскольку высказанные разными «рассказчиками» мнения и представленные ими сюжеты так или иначе оказываются идейно сходными и «работают» на создание одного и того же впечатления от прочитанного; но сама попытка кажется весьма примечательной.

¹ Николина Н. А. Указ. соч. С. 51.

Прежде всего, необходимо отметить, что во «Временнике» существенно, по сравнению с предшествующей литературной традицией, изменяется образ автора. Он как будто бы раздваивается на два образа: собственно повествователя и автора. Сложно сказать, осознанно или нет, Тимофеев «разграничивает» их голоса и художественные задачи. Задача повествователя — «сосуд наполнить» — рассказать о конкретном историческом событии или о деяниях определенного исторического лица, причем поведавать об этом как можно более беспристрастно, хотя именно беспристрастность и не присуща в целом «Временнику», впрочем, как и другим памятникам о Смуте. Задача автора — прокомментировать произошедшее, выразить собственное мнение по поводу написанного. Речь автора отделяется от речи повествователя специфическим, характерным именно для «Временника», в сравнении с другими сочинениями о Смуте, приемом: «Мню...» Так, в рассказе о злодеяниях Б. Годунова нейтральная речь повествователя, перечисляющего конкретные преступления, сменяется оценочно-предположительной речью собственно автора, комментирующего рассказанное:

Величайших убо устраши и бездерзновенно сотвори, младоотечных же и мельчайших намздив, средних же от сих многи чиновствы недостойне одари, яко же он царствию достоин не бе. *Мню же* (курсив мой. — *О. Т.*), несть праведно zde молчанию и се предати, яко господоубийцы сего они вси, иже умолчавши ему и попустивше и на се, тяжесть мук не менее понесуть в будущем... (27).

Аналогичным образом происходит смена речи повествователя и автора в размышлении о глубинных истоках Смуты, которые Тимофеев видел во введении опричнины Иваном Грозным: «И сим земли всей велик раскол сотвори и усомневатися всем в мыслех своих о бываемом; бога самого премилостиваго ярость на себе разже, сим разделением, *мню* (курсив мой. — *О. Т.*), — нынешняя вся земля розгласие яко прообразуя оттуду до zde...» (12). Идентичные примеры обнаруживаются в целом ряде фрагментов (см.: 28, 31, 34, 64, 66, 68, 85 и т. д.). Во многих главах повествовательная ткань текста четко разделяется на две части: сначала идет рассказ о событии или деяниях конкретного исторического лица, затем — авторский комментарий, зачастую содержащий или прямую оценку, или предположение, что ждет в будущем. В рамках последнего Тимофеев часто пускается в

пространные, порой отвлеченно-философские рассуждения на заданную историческим событием тему, что уводит его довольно далеко от предмета рассказывания. Поэтому во «Временнике» появляется еще один речевой прием, стилистически не до конца выдержанный, но тематически всегда служащий средством возврата к повествованию об исторических событиях, в котором как будто бы сливаются воедино голос автора и повествователя, поскольку стилистически фраза может принадлежать как одному, так и другому:

И паки предиреченным имеемся (27);
 Но возврашу паки речь, от идеже недокончана оставих слово (47);
 Мы же к первым словесем начатое наверхити нудимся от идеже стахом (51);
 О хотящих деяться по сих и паки предиреченных имеемся о предиглаголанием (54);
 И паки возвратим речь, идеже от начатох препочихом (125) и др.

Справедливости ради стоит отметить, что аналогичный прием встречается и в «Повести, како восхити неправдою на Москве царский престол Борис Годунов», и в так называемом «Ином сказании». Однако в «Повести, како восхити...» подобный прием используется лишь один раз, в отличие от «Временника» И. Тимофеева, и также служит средством возврата к повествованию о событиях, завершая авторское эмоциональное размышление о совершенном по приказу Бориса Годунова убийстве царевича Дмитрия: «Мы же, оставльше сѧ, да возвратимся на предлежащая»¹. В «Ином сказании» данный прием используется неоднократно с той же основной целью, но последовательности в его употреблении, как у Тимофеева, не наблюдается, поскольку составитель то завершал им авторские негодующие комментарии², то применял его в качестве перехода от «фактического материала» к собственно историческому повествованию, именно таким образом оформлен, например, переход от «Извета старца Варлаама» к рассказу о «шествии» войска Гришки Отрепьева

¹ Повесть, како восхити неправдою на Москвѣ царский престоль Борисъ Годуновъ // Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному времени. Стб. 152.

² См., например: Такъ называемое иное сказаніе // Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному времени. Стб. 11.

к Москве¹. И если знакомство Тимофеева с «Повестью, како восхити...» или «Повестью 1606 г.», сокращенную версию которой и представляет собой первая, созданных существенно ранее «Временника», можно предположить, то «Иное сказание» было составлено уже в 20-е гг. XVII столетия, поэтому о прямом заимствовании говорить не приходится. Вместе с тем очевидно, что подобные фразы являются далеко не новаторскими средствами оформления логики изложения в обширных по тематике произведениях, новым во «Временнике», пожалуй, является закономерность использования приема в схожих случаях, что позволяет предположить его продуманную функциональность.

Образы «ведцев» и «нецых» появляются время от времени в памятнике и вводятся в повествовательную ткань произведения для того, чтобы, с одной стороны, отвести от автора возможное обвинение в необъективности и неправдивости рассказа, с другой — обогащают повествование дополнительными мотивами и сюжетами, помогающими глубже понять отношение самого автора к описываемым лицам и событиям.

Так, например, рассказывая о пожаре в Москве в 1591 г., накануне праздника Троицы, Тимофеев сначала, с позиции повествователя, упоминает в общих чертах о произошедшем:

Второе же зло — внезапное пожжением запаление до иже во испепеление положение большия части всего царствия, пребогатых жителей домаы, обремененныя всяко довольне потребами, иже обонпол Неглинны реки бывшее. Кто не вестъ, яко углие в попел претворшееся огня ярости, жилищ всех воздуху развези? (34).

Большой пожар в Москве в июне 1591 г., когда в «несколько часов сгорели улицы Арбатская, Никитская, Тверская, Петровская до Трубы, весь Белый город и за ним Посольский двор, Стрелецкая слобода и все дома, находившиеся за рекой Неглинной»², был, видимо, хорошо известным повсеместно фактом (был ли сам Тимофеев в это время в Москве, неизвестно, судя по тексту памятника — нет), поэтому рассказ о деталях ведется в тексте от имени «ведцев»:

Мнозем, глаголют ведцы (курсив мой. — О. Т.), тогда от человек разтлевшеся раждающим и со младенцы огня зелостию; во время бо спания полуденнаго внезапно,

¹ Такъ называемое иное сказание. Стб. 25.

² Временник Ивана Тимофеева. С. 474.

яко мучительски сотворено таковое, аще бы ни один от них не избысть; в различных местех онем повелителем пущеныя запалители купно везде пламень возжизаху, яко живущим ту нигде же бе возмощи утещи (34—35).

Примечательно, что риторический вопрос, предваряющий и личное мнение автора о событии, и рассказ от имени «ведцев», нося характер всеобщности знания, укрупняет обвинения в адрес Бориса Годунова, будто бы и устроившего этот пожар. Трижды Тимофеев на сравнительно малом отрезке текста пишет о виновности Годунова: первоначально в названии главки [«Тут же и о занеглинеском пожаре борисовых зажигальщиков» (34)], затем в авторском комментарии, помещенном непосредственно после упоминания о событии и риторического вопроса [«Умыслительным бысть повелением тогожде: среди самого полудня той сотворити не от бога убоая, солнечной теплоте жжещи, неиспущенному яростне пламеню, яко спомогающу свыше, лютость виновнаго запалению показуя» (34)], наконец, в речи «ведцев» [«повелителем пущеныя запалители» (35)]. Благодаря такому намеренному, хорошо градационно выстроенному каскаду разных точек зрения (в названии главы — нейтрально-информационная, констатирующая факт — как будто бы голос не самого автора, а всех жителей Московского государства; далее — личная точка зрения Тимофеева, стилистически отличающаяся от всеобщей тем, что Годунов не называется по имени, но зато на него намекают указательные местоимения [«повелением тогожде», «той сотвори»], находящие разрешение в прямом обвинении [«лютость виновнаго»]; наконец, в речи «ведцев» — вновь прямое указание на причастность к организации пожара), в тексте рождается иллюзия объективности рассказа о деяниях Бориса Годунова: не имея точных сведений о причастности Годунова к организации московского пожара, но вменяя ему это в вину, Тимофеев, пряча, окольцовывая свое личное мнение о событии чужими мнениями-знаниями (?), добивается эффекта правдоподобия описываемых событий. Жесткая установка Тимофеева писать только о том, чему сам был свидетелем, избегать «неправдоания», приводит к тому, что именно «ведцам» предлагается заполнить лакуны в его личном рассказе о событиях Смуты. Не случайно именно к их авторитетному знанию апеллирует Тимофеев, завершая основную часть своих заметок, в преддверии главы «Зачало», резюмирующей все вышеизложенное во «Временнике»: «...и о сих моляся, яко да достовернии, идеже аще явльшися обрящутся, яко в нас да исправят иже сия»

(150). И именно к ним: «ведцы по местам, самовидны же и слышатели и иже к написанию довлени» (167) — в финале обращает свою пространную речь Тимофеев, намечая темы для подробного исторического повествования, темы, не вошедшие в его сочинение, но требующие своих правдивых рассказчиков.

Не менее любопытны случаи введения в текст «Временника» и голосов «нецых», хотя стилистически «глаголют ведцы» и «глаголют / сказуют нецыи» представляются абсолютно идентичными и с художественной стороны малоинтересными способами включения иных точек зрения. Перечислим наиболее значимые фрагменты, в которых используется данная речевая формула. Первый раз в тексте ссылка на «нецых» встречается в рассказе о смерти Ивана Грозного: «Жизнь же яростиваго царя, глаголют нецыи, преже времени ближний сего зельства его ради сокращения угасиша...» (15). Второй случай включения — в рассказе о смерти сына Ивана Грозного, Ивана Ивановича: «...от рукобиения бо отча, глаголют нецыи, живот ему угасе за еже отцеви в земных неподобство некое удержати хотя» (19). Третий случай — в рассказе о смерти еще одного сына Ивана Грозного, Федора Ивановича: «И сего святожительнаго в предипреподобии и правде царя, глаголют нецыи, не еще в настоящем у законоположения ему богом вся жизни его лета к пределу смерти в конец приспеша тогда, егда незлобивей души его от чистаго телес ибо исход...» (26). Четвертый случай — в рассказе о смерти М. В. Скопина-Шуйского: «...угашению жизни его, сказуют нецыи, носяй венец стрый его виновен бе» (135). Пятый случай обнаруживается в главе «Зачало»: «Глаголаху же нецыи, яко преже времени той, яростнаго ради зельства, от своих раб подъя угашение своя жизни, яко же и чадом его по нем они сотвориша тожде» (151).

Что объединяет все эти случаи? Во всех вышеперечисленных фрагментах формула «глаголют нецыи» употребляется в рассказах о смерти действительных и потенциальных¹ истинных (!) царей, объединенных в тексте единым символом «инорога»².

¹ По мнению О. А. Державиной, Тимофеев считал Михаила Скопина-Шуйского «более достойным царского престола, чем его дядю Василия Шуйского». См.: *Державина О. А. Исторический и географический комментарий // Временник Ивана Тимофеева*. С. 497. Данный факт подтверждает и наше исследование памятника, см.: *Туфанова О. А. Символ «инорога» во «Временнике Ивана Тимофеева» // Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. 2008. № 2. С. 118—128.

² См.: *Туфанова О. А. Символ «инорога» во «Временнике Ивана Тимофеева»*.

Во всех случаях речь идет о смерти насильственной, причем причастным к этому оказывается ближайшее окружение. В двух случаях из пяти виновником объявляется Борис Годунов: в рассказе о смерти Ивана Грозного — «Борис <...> сложившийся купно з двема в тайномыслии о убиении его с настоящим того времени царевем приближным возлюблюником неким, глаголемым Богданом Бельским, богу смотрительне сему сотворитися бы тем попустившу...» (15); в рассказе о смерти Федора Ивановича — «той же властолюбец (имеется в виду Борис Годунов. — *О. Т.*) злый и желатель его царствию зломудрием своим некако виновну ему смерти сушу бывша, по всему вешем обличающим его, яко же и о уншем брате сего царя он же явлен убийца бысть» (26). К этим двум случаям примыкает и отравление М. В. Скопина-Шуйского по приказу «царюющего» тогда В. Шуйского. Несколько особняком стоит в этом ряду смерть Ивана Ивановича, погибшего «от рукобиения бо отча». И Годунов, и Шуйский названы в тексте «Временника» «лжецарями», «самовенечниками», которые хотя и «наскочили» самовольно на царский престол, но, по сути, и правя оставались «рабами», не случайно в главе «Зачало» Тимофеев уже в общих чертах, не называя конкретных имен, пишет: «...от *своих раб* (курсив мой. — *О. Т.*) подъя угашение своая жизни, яко же и чадом его по нем они сотвориша тожде» (151). Таким образом, благодаря введению речи «нецых» в памятник включается важнейшая общая характеристика лжецарей — они объявляются убийцами царей истинных (в данном случае реальные законные правители и потенциально возможные, близкие к ним по духу деяний, уравниваются), а кроме того, голос «нецых» укрупняет и сквозную тему роли личности в истории, развивая вместе с тем и концепцию персональной вины за все последующие события, что в целом позволяет говорить о явленном во «Временнике» «историческом прагматизме», который «проявился прежде всего в том, что Тимофеев стремился осмыслить поступки людей как причины тех или иных исторических событий»¹. Включение не прямой речи «нецых» в стройный авторский монолог о событиях в отдельных фрагментах — это не просто ссыла на слухи, за неимением достоверной информации, это в определенном смысле попытка представить собы-

¹ *Перевезенцев С. В.* Тайны русской веры. От язычества к империи. URL: http://ns2.e-reading.mobi/bookreader.php/1005634/Perevezencev_-_Tayny_russkoy_very._Ot_yazychestva_k_imperii.html (дата обращения: 12.12.2013).

тие с разных точек зрения, хотя и подобранных таким образом, чтобы они вторили авторскому мнению, и удачный художественный самооправдательный прием, отводящий от автора обвинения в «неправдовании», и, наконец, это способ введения дополнительных мотивов в характеристики исторических лиц.

В целом «Временник» Ивана Тимофеева являет собой образец становления в отталкивании от хорошо известных принципов повествования нового авторского самосознания, обусловившего и новый подход к изложению исторических событий, потенциально заключающий в себе разные возможности для дальнейшего развития исторического повествования в русской литературе.

Ф. С. Капица

РЕЦЕПЦИЯ «ЖИТИЙ СВЯТЫХ» ПЕТРА СКАРГИ В СТАРОПЕЧАТНОМ ПРОЛОГЕ

Аннотация: рассматривается история текста жития святого Алексия в старопечатном Прологе. Показано, что одним из его источников стал аналогичный текст из «Житий святых» Петра Скарги. Если в русской и западноевропейской житийной традиции этот сюжет использовался исключительно с нравоучительной целью, то в проложных обработках прослеживается четкое стремление вывести на первый план его сюжетное своеобразие, создать динамичный рассказ. Данная особенность в полной мере свойственна тексту П. Скарги, что и определило его использование в качестве одного из главных источников и своеобразной модели.

Ключевые слова: старопечатный Пролог, житие, рецепция, Петр Скарга

Annotation: the subject matter is the history of the text of St. Alexys hagiography in early-printed Prologue. It is pointed out that similar text from «Hagiographies» by Peter Scarga was one of its sources. While in Russian and Western-European hagiographical tradition this plot was used only for moral purpose, in the version of the Prologue an intention to highlight the plot peculiarities and to create an eventful story might be observed. This feature resides to P. Scargas» text and became the reason to use it as a main source and some kind of a model.

Keywords: early-printed Prologue, hagiography, reception, Peter Scarga.

В Древней Руси существовало множество различных сборников литературных текстов, предназначенных для домашнего чтения: хронографы, палеи, патерики, минеи, цветники, измарагды, златоструи, златоусты, азбуковники. В каждом из них подбирался свой круг произведений, тексты которых обрабатывались в соответствии с задачами и жанровой спецификой сборника.

Пролог занимает в данном ряду особое место, ибо был предназначен именно для домашнего обихода. Он не только выделяется большим объемом, но и отличается своеобразной композицией. Статьи Пролога распределялись по дням года, как бы организуя круг ежедневного чтения. В дневной комплекс

входила подборка текстов: рассказы о святых, поучения, тропари. Важной особенностью Пролога стало его изначальное предназначение для массового читателя, обычного человека, не отличающегося изысканным художественным вкусом. В ходе подготовки к публикации нашей монографии обнаружилось интересные факты, связанные с именем П. Скарги¹. В силу известных обстоятельств его имя в русской литературе XVII в. предпочитали не упоминать, хотя его сочинения, и прежде всего книга «Жития святых», были хорошо известны. Практически сразу после выхода они стали использоваться составителями таких монументальных памятников, как, например, Старопечатный Пролог, а несколько позже и «Житий святых» Димитрия Ростовского.

Настоящий доклад посвящен одной из страниц богатой истории старопечатного Пролога, в котором тексты Скарги были использованы и как источник сюжетных схем, и как модель. Как известно, в переходный период шел интенсивный процесс секуляризации литературы, ставилась задача создания памятников, продолжавших выполнять нравственные задачи, но организованные совершенно по иному принципу.

Прототипом печатного Пролога, произведения, предназначенного для светского читателя и читавшегося в обыденных ситуациях, несомненно, послужил рукописный Пролог. Правда, он представлял собой в жанровом отношении неоднородное явление. Выполняя конкретную практическую задачу — представить тексты на одну тему, составители не стремились к чистоте формы, указывая на это названием, синаксарий или сборник, собрание исторических сведений о празднике или о каком-либо святом. Синаксарии размещались в Минеях и Триодях постной и цветной на все праздники. Отдельные синаксарии входили в особую книгу, в русской традиции она более известна под названием Прѣлог.

Поэтому в Предисловии рукописного Пролога составители и указывают: «книга сия пролог или свойственнее рещи синаксарий (за еже собратися в нем вкратце поведением святых житий, страданий и чудотворений)» (РГБ, ф. 37, № 194, л.1). За многовековой период бытования на Руси к уже имевшимся в Прологе текстам добавлялись новые, одни тексты заменялись другими. Для рукописного памятника увеличение числа статей не играло особой роли, ибо объем книги никак не ограничивался.

¹ *Каница Ф. С.* Старопечатный Пролог. Исследование и тексты. Герменевтика литературы Древней Руси. Сборник. 15. М., 2011.

В печатном Прологе наблюдается совершенно иная ситуация. Его объем был точно установлен, и составители не просто сокращали тексты, но и перерабатывали их, добываясь максимального единообразия и удобства. Правились практически все тексты, как уже имевшие краткую форму, так и впервые включаемые в печатный Пролог. Не менее существенно менялись и неповествовательные тексты — слова и поучения: упрощалась структура, менялся повествовательный дискурс.

Все названные особенности позволяют говорить о существовании четкой редакционной парадигмы, реализуемой начиная со второго издания памятника. Пролог был первой книгой, предназначенной не только для богослужебных целей, но и для повседневного чтения.

По замыслу составителей, печатный Пролог должен был содержать максимально полный свод сведений о святых, почитаемых в русской православной церкви. Но в первом издании (Москва, 1641), доведенном до марта, напечатано только пять статей о русских святых: Убиение князя Глеба (5 сентября), Освящение церкви святого Георгия в Киеве (26 ноября), Слово об апостоле Андрее, како приходил на Русь и благословил место и крест поставил идеже ныне град Киев (30 ноября), о Дмитрии Прилуцком (11 февраля), об Алексее Киевском (12 февраля). Поэтому данное издание прекратили и в 1642—1643 гг. выпустили второе, куда добавили более 50 новых текстов (только во второй том вошло 24 новых сказания), вплоть до пятого издания их количество неуклонно увеличивалось.

Постоянной и плодотворной работе над Прологом способствовало отношение к памятнику со стороны государства. В качестве источников использовались древние, пергаменные списки, хартейные списки Пролога, присланные из новгородских Юрьева и Ковалева монастырей, рукописные синодики, которые велись в каждом крупном монастыре, а также тексты житий местных святых. Кроме того, составители пользовались книгами Типографской библиотеки, а также «соборными», т. е. хранившимися в соборах Московского Кремля. По кавычным¹ экземплярам Пролога, находящимся в РГАДА, можно установить источники почти каждого текста. Использовались такие известные книги, как «Цветник», «Духовные беседы» Макария Египетского, «Маргарит» Иоанна Златоуста, «Лимонис», «Патерик».

Кроме письменных источников проводили сбор устных материалов. По монастырям разослали особую царскую грамоту,

¹ Кавычными называются корректурные экземпляры с пометами и исправлениями составителей.

в которой предписывалось записать рассказы о святых и чудесах от икон, а затем присылать их в Москву: *«отвсюду русския земли повеле он государь царь (Михаил Федорович. — Ф. К.) собрати и принести в шанбу же печатного дела и в книги сии вчинити»*¹. В грамоте, посланной в Кирилло-Белозерский монастырь 11 марта 1640 г., содержится и указание: «для справки и свидетельства взять прологов и миней четьих добрых старых и переводов харатейных книг, которые отослать в Москву».

Отметим, что отобранные составителями тексты были достаточно разнородны, но приобрели единообразную структуру в результате правки. На ее объем указывают два разных способа представления данных материалов — при полной переработке ссылка на источник отсутствует, при сохранении стиля оригинала в заголовке статьи указано — «из Лимониса» или «из Патерика».

Почти все рассказы получили поучительные концовки типа: *«Не соблажняя, брате, своего ума, место убо никого же спасет, но дела»* (22 апреля). Уже в четвертом издании 1661 г. они завершают практически каждую статью. С издания 1643 г. в русских материалах выделяется сквозная тема — прославление Великой России, придавшая всему изданию четкий идейно-художественный смысл. Очевидно, что планомерно и последовательно осуществлялась работа с источниками, становившимися исходным материалом для Пролога, постепенно выстраивавшегося как единая структура.

О масштабах правки можно судить по изменению материалов за сентябрь в первом и втором изданиях. В текст внесено 6 новых статей (об Иоанне Новгородском (7 сентября), Киприане Московском (16 сентября), Федоре Смоленском (19 сентября), Михаиле Черниговском (20 сентября), Сергии Радонежском (25 сентября), Савватии Соловецком (27 сентября)).

Не меньше дополнений внесено и в материал других месяцев. В частности, появились статьи, написанные на материале повестей об Александре Невском (23 ноября) и о битве новгородцев с суздальцами (27 ноября). Пространные тексты составители делили на несколько частей. Так включили два разных сказания о князе Всеволоде Псковском (27 ноября и 11 февраля).

Интересующий нас рассказ об Алексии — человеке Божием впервые появляется во втором издании Пролога. В этом издании все статьи небольшого объема и имеют единообразную структуру. Независимо от источника исходные тексты не просто сокращались, а практически полностью перерабатывались.

¹ Трефологион. М., 1638. Л. 726 об.

Аналогичная работа проводилась и с переводными текстами, причем наиболее пространные заменялись новыми переводами (например, сказания об Алексии — человеке Божиим (17 марта), Иоанне Златоусте (13 ноября) и Феодоре Стратилате (8 июня)). Всего заменили 16 сказаний. Впервые в этом издании появились пространные комплексы текстов — статья о Николае Мирликийском, 15 небольших рассказов об отдельных чудесах и два похвальных слова (6 и 9 мая), а также пространная повесть об Алексии — человеке Божиим (17 марта).

Повышенное внимание к этим святым понятно, они соименны царю Алексею Михайловичу и его сыновьям Алексею и Федору. Особое отношение к ним проявляется и в том, что новые статьи поместили рядом с уже имевшимися в Прологе текстами.

По форме проложная статья об Алексии — человеке Божиим напоминает краткую новеллу. В ней передана только основная канва событий, практически перечислены основные узловые точки сюжета.

Алексей, сын римского сенатора Евфимиана, вместо богатства избирает путь добродетели и нищеты, в день свадьбы оставляет невесту и становится странствующим подвижником. Он отправляется в город Эдессу и 17 лет живет нищим, творя благодеяния. Постепенно его начинают почитать как святого человека. Стремясь избежать славы, Алексей снова отправляется в странствия и наконец оказывается в Риме, где родители и супруга продолжают оплакивать исчезнувшего сына и мужа. Никем не признанный, Алексей поселяется в родном доме, терпит невзгоды и издевательства слуг. Почувствовав приближение смерти, он пишет письмо, в котором раскрывает свою тайну. Эта легенда широко распространена в европейских странах¹. Судьбу легенды на Руси изучила В. П. Адрианова-Перетц². Хотя сюжет об Алексее был известен с конца XI в., составители Пролога использовали новые переводы.

Оба переводных текста, встречающиеся в Прологе — об Алексии — человеке Божиим и Феодоре Стратилате, — взяты из «Анфологиона», сборника житий, подготовленного Арсением Греком. Он включает жития святого Алексия, Феодора Стратилата и святой Екатерины. Об использовании именно этих текстов составители Пролога сообщили особой пометой «*Сие слово преведеса*

¹ Резанов В. Драма українська. 1. Старовинний театр український. Вип. 5. Драматизировани легенди агиографічні. Київ, 1928. С. 8.

² Адрианова-Перетц В. П. Житие Алексея, человека Божия, в древней русской литературе и народной словесности. Петроград 1917.

с еллинская языка на славенский монахом Арсением Греком лета... 1659»¹ (Пролог, 1660, л. 153). Перевод был выполнен с венецианского издания, напечатанного на новогреческом языке. Справщиком данного издания был Е. Чудновский, один из учеников Арсения Грека, чем, видимо, и объясняется выбор источника.

Исходный текст из «*Анфологиона*» представляет собой образец «украшенного» жития. Оно имеет обширный витиеватый заголовок и дополняющее рассказ риторическое предисловие. Понятно, что такой текст не мог удовлетворить редакторов книги, они постарались это исправить в следующем, четвертом издании памятника, вышедшем в 1660 г. Сохранив сложившийся в третьем издании комплекс текстов, они внесли в них существенные исправления.

На них мы и остановимся подробнее.

Не приняв витиеватый язык Арсения Грека, справщики существенно сократили его текст, приблизив лексику к разговорной. Сравним тексты:

Анфологион:

«Сим поучайся на всякий день отъ Бога и премудрый наложи рясу власяную втай родителей и носяше на плоти назе».

Пролог:

«Нача умерщвляти плоть свою, острую на теле своемъ носяще власяницу».

Проведенная правка, направленная на сокращение обязательных конструкций, привела к тому, что текст стал более динамичным и удобным для чтения, что также соответствовало цели данной книги, ибо Пролог являлся первой книгой для чтения и предназначался не для богослужебного употребления, а неподготовленному читателю.

Какой же текст стал образцом для организации проложной статьи?

В обычном прологе около текстов об Алексии стоит помета: «от Метафраста и Великия Минеи четьи сокращене». Именно эта помета и указывает на книгу П. Скарги, где житие святого Алексия озаглавлено: «*Ziwot Sw. Alexego pisany od Simeona Metafrasta*»².

¹ Пролог. Москва, 1660. Л. 153.

² *Zywoty Swietych starego I nowego zakohu. Podlug Piotr Scarga. Krakow, 1579. s. 628—631.*

Кстати, аналогичной пометой обозначены и тексты, заимствованные из Скарги Дмитрием Ростовским. В свое время об этом писала В. П. Адрианова-Перетц. Она показала, что текст жития Алексея в редакции Петра Скарги использовался при написании «Слова святому Алексею», составленного Симеоном Полоцким в 1675 г¹. На возможное использование текста Скарги в свое время указал Н. И. Петров, заметивший, что проложные статьи об Алексии взяты из какого-то западноевропейского Мартиролога².

Хотя в старопечатном Прологе сохранено упоминание об Арсении Греке, целый ряд особенностей указывает на использование именно текста из книги П. Скарги.

Прежде всего, отметим точное совпадение общей схемы рассказа: перечислим основные эпизоды, которые взяты из текста Скарги:

1. Часть молитвы Аглаиды (от слов «да с мужем моим»).
2. Рассказ о рождении, крещении и учении Алексия.
3. Молитва Алексия и рассказ о его жизни в Эдессе.
4. Часть речи невесты и рассказ о поисках Алексия слугами, посланными его отцом.
5. Чудо с пономарем.
6. Прибытие Алексия в Рим.
7. Обращение отца к слуге.
8. Описание издевательств слуг.
9. Поиски Алексия и нахождение его в доме Евфимиана.
10. Обращение царя и патриарха.
11. Чудеса при погребении.

Все основные узловые моменты сюжета совпадают с текстом Скарги.

При сравнении текста Скарги с проложным рассказом выявляется не только совпадение с перечисленными выше узловыми точками рассказа. Составители Пролога добавляют новые эпизоды, дополняющие повествование подробностями, которые отсутствуют в *Анфологионе*, но представлены у Скарги:

1. Рассказ о милосердии Евфимиана и Аглаиды.
2. Речь Аглаиды о женитьбе Алексия.

¹ Адрианова-Перетц В. П. Житие Алексея, человека Божия. С. 114, 204—212.

² Петров Н. И. О происхождении и составе славяно-русского печатного Пролога: (Иноземные источники). Киев, 1875. С. 103.

3. Обращение невесты к матери.
4. Рассказ о поисках Алексия, начавшихся наутро после брачного пира, после того, как родители не нашли сына в его покое с молодой женой.
5. Речь святого к отцу, содержащая объяснение его поступка.
6. Чтение хартии, полученной от святого.
7. Рассыпание золота при погребении святого.

В лексическом отношении изменения коснулись устройства предложений и введения иных оборотов. Практически такую же работу проводит переводчик, когда ищет аналоговые фразы, понятные читателю. Данная тенденция упрощения, уточнения смысла каждой фразы, обновления лексики свойственна всем изданиям старопечатного Пролога.

Покажем также точные совпадения отдельных предложений и оборотов:

Пролог	«Жития святых» П. Скарги
<i>Светляя шелковые одежды</i>	<i>Iedwabne szaty</i>
<i>А самъ в девятый часъ со странными иноками обедоваше</i>	<i>A sam az o dziewiatey godzinie z mnichami podroznemi obiedwal</i>
<i>И к нищимъ милостива и щедра, бесчадна же бывша</i>	<i>Y k ubogim bardzo laskawa y hoina, a bedac bez dzieci</i>
<i>Святой же Алексий бегая чело-веческая слава и почитания</i>	<i>Ale on strzegac sie czci ludzkiey</i>
<i>Хотя снити в Тарс Киликийский, сего бо желанию не получи: кораблю ветрами сопротивными привлечену иде в Остию под Римом.</i>	<i>Chcial uciekac do Tarsu, ale gdy wsiadl na okret, nawalnosci zagnany go az do Ostyi pod Rzymem.</i>
<i>Питатися от крупниц, падающих от трапезы твоея</i>	<i>Pozywac odrobin, zpadajacych zo stolu twojego</i>
<i>Уже умре, но хартию держа в руке</i>	<i>Ale uz umarl ma v reku list</i>
<i>В дому твоємъ имаше сокровище многоценное, и не объявил еси намъ</i>	<i>Wielki scarb w domu masz, a names o nim nie powiedzial</i>

<i>Ковчег отъ мрамора и смарагда</i>	<i>Trunne z marmuru y smaragdu</i>
<i>Друзии же пишуть святого апостола Петра</i>	<i>Drudzy pizza do s. Piotra</i>

Очевидно, что оставлены общеупотребительные выражения, облегчающие чтение текста. Например, в житии Алексия появилась пространная мотивировка ухода Алексия из Эдессы и его появления в Риме. Не менялись и некоторые подробности, обычно описательного и перечислительного свойства: *ковчег отъ мрамора и смарагда*; клише, обязательные для житийного текста (*светлыя шелковые одежды*).

Точно следуя схеме рассказа Скарги, поддерживая внутреннее устройство определенными (установленными для формы) конструкциями, тем не менее переводчики уже допускали трансформацию, вставляя в текст то, что, по их мнению, было обязательным для русского читателя.

Наиболее показательный пример подобной переделки — сцена явления Пресвятой Богородицы пономарю. В тексте Скарги оно дано кратко:

На него указал образ пречистой госпожи.

В прологе мы читаем подробный рассказ о чудесном явлении Пресвятой Богородицы, указавшей церковному пономарю на святого:

Святой Алексей прожил в Эдессе при церкви Пресвятой Богородицы семнадцать лет и своим житием снискал себе любовь Божию. В это время было об нем откровение пономарю церкви Пресвятой Богородицы: он увидел святую икону Ее, говорящую к нему:

— Введи в Мою церковь человека Божия, достойного Царства Небесного; молитва его восходит к Богу, как кадило благовонное, и Дух Святой почивает на нем подобно венцу на главе царской.

После видения пономарь искал человека такой праведной жизни и, не находя, обратился с молитвою к Пресвятой Богородице, прося Ее помощи для исполнения данного ему повеления. И опять в видении он услышал голос от иконы Пресвятой Богородицы, что человек Божий есть тот нищий, который сидит у ворот церков-

ной паперти. Пономарь, найдя святого Алексия, ввел его для пребывания в церковь, и многие, узнав о праведной жизни человека Божия, стали почитать его.

Он построен по нарративной модели, представленной и в других текстах Пролога (например, о явлении казанской иконы Богородицы).

В разговор со слугой вставлен текст плача Евфимиана:

Горе мне, чадо мое! Почто так поступил со мной, сыне мой? За что нанес мне такое огорчение? Сколько лет понапрасну надеялся я услышать либо голос твой, либо речи твои, но ты не открылся мне. Горе мне, поводырь старости моей! Куда мне деться от сердечной скорби моей? Отныне суждено мне лишь оплакивать свою израненную душу.

Монолог построен на риторических конструкциях, придающих тексту особую выразительность. Интересно, что и этот прием находит соответствие в тексте Скарги, где монолог Евфимиана гораздо короче, но также изобилует риторическими конструкциями:

Ach mnie, nedznemu, chemuzes sie tak ze mne obchodzil synu moi? Chemus w domu ojcowskim hedac I mnie zalosnego widzac, poznac mi sin nic dal?

С ним контрастирует плач его невестки, вдовы Алексия, построенный в точном соответствии с фольклорным канонам:

О солнце светлейшее, о луно и звезды многосветлыя, помрачитесь днесь, молю вы и соскорбите мне. О небо и земле, о птицы пернатые и зверие помозите мне, да восплачу вдовство и недоумение мое!

В данном случае использованы не просто риторические конструкции, а традиционные клише фольклорного плача.

Но при сопоставлении с текстом Скарги оказывается, что и там в монологе невесты Алексия содержится аналогичное обращение к небесам: «O niebo podnioslszy». Таким образом, составители Пролога как бы развернули краткую реплику, адаптировав ее к вкусам своего читателя.

Вместе с тем при редактировании исключили те подробности, которые считали недопустимыми в русской священной

книге: Папа именуется епископом. Интересно показать постепенную замену непонятной лексики на примере слова *kanclerz* (читавший хартию Алексия): в Анфологионе он именуется хартуларием, а в Прологе — архидиакономом.

Справщики не просто исключали имевшиеся в текстах архаизмы, но и избавлялись от греческих терминов, подбирая русские аналоги. Например, такие слова и обороты, как «челядь, задушие, несть мочно», заменены соответственно на «слуги, дары, невозможно». Вместо греческого слова «кумеркарий» появилась «таможня», а вместо «макеларь» — «мясник». Исключались и диалектизмы («шелыги» заменено на прутья, а «тиган» на сковорода). Вся эта правка должна была сделать текст максимально понятным обычному человеку. Вместе с тем некоторые архаические формы сохранялись, в частности «бяху», «ходиша», «терпеша», чтобы придать всей книге единообразию в соответствии с агиографической традицией.

История интерпретации проложного текста об Алексии — человеке Божиим позволяет сделать некоторые выводы. Если в русской и западноевропейской житийной традиции этот сюжет использовался исключительно с нравоучительной целью, то в проложных обработках прослеживается четкое стремление вывести на первый план его сюжетное своеобразие, создать динамичный рассказ. Данная особенность в полной мере свойственна тексту П. Скарги, что и определило его использование в качестве одного из главных источников и своеобразной модели.

Проведенный нами текстологический анализ показывает настойчивое стремление справщиков Пролога к трансформации структуры издания в сторону его цельности, законченности, жанрового единообразия. Используемые ими тексты других авторов воспринимались как исходная сюжетная основа и разнообразились в зависимости от их предназначения конкретному читателю.

А. С. Демин

О МАНЕРЕ ПОВЕСТВОВАНИЯ В «ПОВЕСТИ О ЕРУСЛАНЕ ЛАЗАРЕВИЧЕ»

Аннотация: в статье исследуются две основные редакции «Повести о Еруслане Лазаревиче» — по списку Ундольского 1640-х гг. и по Погодинскому списку 1710-х гг. Доказывается небрежность писца первого списка, но «человечность» самой повести, а затем грубоватость переделки повести во втором списке.

Ключевые слова: древнерусская литература, «Сказание о Уруслане», «Похождение о Еруслане», текстология, поэтика, фразеология, семантика

Abstract: in the article there are two main versions of «The Tale of Eruslane Lazarevic» that are researched Undolskiy's (1640-s) and Pogodinskiy's (1710-s). The carelessness, but also the «humanity» of the story itself in the first version, and then the inaccuracy in the second version are proved in the article.

Keywords: Old Russian Literature, «Sage of Yuruslane», «Adventures of Eruslone», textology, poetry, phraseology, semantics

В первую очередь рассмотрим так называемую восточную редакцию повести — «Сказание о некоем славном богатыре Уруслане Залъзоревице», по списку Ундольского 1640-х гг. О восточной основе «Сказания» написано много и многими учеными, но не она интересна нам сейчас, а общая выразительность «Сказания», которую хвалили все исследователи повести; правда, указывали на яркость ее образов (особенно А. С. Орлов и Л. Н. Пушкирев, а в последнее время — Н. В. Стёпина). Мы же займемся фразеологией «Сказания», выражениями и деталями, повторяющимися в тексте повести, то есть ее мелкими повествовательными формами.

Начнем с текстологических наблюдений и попытаемся отделить писца рукописи от анонимного и условного автора «Сказания». Текст в списке Ундольского не является чем-то совершенным. В начале повествования заметны странные повторы. Так, царю Киркоусу знатные люди пожаловались на князя Залазара за то, что его сын Уруслан калечит их детей. Далее: «И пришел дядя князь Залъзар Залъзоревиць перед царя Киркоуса, и царь Киркоусь промолвилъ дяде своему князю Залазарю: “О, дядя,

княз Залазар! Роспустит мне князей, и бояр, и гостей, — ино царство пусто будет»¹.

И вот противоречие: в следующей за этим фразе сообщается, что царь зовет к себе Залазара (а он ведь уже пришел!) и дословно повторяет ему уже высказанные жалобы на Уруслана: «А велель царь князю Залазарю скоро к себе быт. И княз Залазар тот часть ко царю Киркоусу пришел и ударил ему челомъ ниско. И царь Киркоус Киркодаковичъ учал говорить: “...Ино, дядюшка княз Залазар, не пригоже для одново человека роспустит царство...”» и т. д. (101).

Вероятно, писец списка Ундольского намеревался сокращенно изложить свой протограф, но потом спохватился и переписал эпизод с дополнительными подробностями.

Подобный же повтор писец допустил и немного дальше. На упреки отца «Уруслан молвил так: “О томъ, государь батюшка, ни о чем не тужи. Об одном я тужу, что у меня по моей мысли коня нетъ”» (102). И тут же снова: «И молвил Урусланъ Залазаревич отцу своему князю Залазарю: “О том, государь батюшка, ни о чемъ не тужи”», — и попросил построить ему каменную палату у моря, раз царь высылает его из царства. Видимо, просьбу Уруслана о коне писец выписал из более позднего эпизода, когда Уруслан был выслан и ему исполнилось 12 лет: «А как Урусланъ будет двунатцети летъ, ино никаковъ кон подняти ег не может». А о палате Уруслан просил, когда ему еще было только десять лет («И какъ будет Урусланъ десети летъ...» — 100). Вероятно, писец попытался сократить изложение и перескочил к эпизоду о поисках коня. Но тогда оставалось не ясным, зачем десятилетнему Уруслану конь, если он играет со сверстниками на улице («выдетъ на улицу ... ково возметь за руку ... а ково возметь за ногу,... играет... съ... детми» — 100—101). Пришлось писцу вернуться к первому эпизоду — сначала о том, как построили десятилетнему Уруслану палату у моря и он начал «гуляти» по лукоморью. Тогда-то уже двенадцатилетнему Уруслану и стал нужен конь.

Рассказ о двенадцатилетнем Уруслане и поисках подходящего коня писец тоже сократил. Ведь в протографе поиски коня, по-видимому, вел сначала отец Уруслана. В рассказе такой подробности нет. Но об этом дальше в списке Ундольского сохранилось лишь упоминание Уруслана: «А отецъ мой, княз Залазар,

¹ «Восточная» редакция «Повести о Еруслане» («Сказание о Уруслане») цитируется с упрощением орфографии по публикации Н. С. Тихонравова: *Летописи русской литературы и древности*. М., 1859. Т. 2, отдел 2. С. 101. Далее страницы указываются в скобках.

розсылал по многимъ городамъ и по рознымъ далнымъ землямъ, а нигде не мог добытъ такова коня» (103).

Писецъ сделалъ череду и иныхъ пропусковъ. Такъ, Урусланъ пожаловался богатырской голове: «а не принесу меча, и мне живу не быть» (118). Речь шла о неуязвимомъ мече, онъ лежалъ подъ богатырской головой, а Зеленый царь послалъ Уруслана за этимъ мечомъ. Но Зеленый царь в списке Ундольского обещалъ Уруслану только награду, а о наказании не упоминал. Скорее всего, разговоръ Уруслана с Зеленымъ царемъ и богатырской головой писецъ тоже сократил.

Небольшие несообразности в тексте, можетъ быть, появились тоже из-за того, что писецъ подсокращалъ протографъ. Вот одно изъ противоречий: Урусланъ «пустилъ своего добраго коня в чистое поле, а самъ Урусланъ молвилъ доброму коню: “Какъ ты мне, доброй кон, будешь надобет, и язъ тебя кликну богатырскимъ голосомъ, и ты ко мне буди часа того”» (112). Но самъ эпизодъ писецъ завершилъ иначе: «Уруслан... пошел... *молча* прочъ к своему доброму коню» (113). Трудно решить, какъ это Урусланъ нашелъ коня. Но онъ уже едет, и за нимъ хотятъ «погнаться».

Возможно, из-за того, что писецъ чего-то не дописал, возникло очередное противоречие: «И *учал* себе Урусланъ *думати*, что ратъ добре велика. И самъ не ведаетъ, какие люди в рати той. И напустивъ Урусланъ на великую ратъ, *не много думавъ* некоторые думы» (105). Такъ думалъ или не думалъ?

Такихъ «подозрительныхъ» местъ в списке Ундольского немало.

Писецъ былъ невнимателен. Онъ пропускалъ также отдельные слова. Вот пример. «Сказание» состоитъ из множества диалогов: одинъ персонажъ «молвилъ», другой — в ответъ ему «молвилъ». Но писецъ местами забывалъ отмечать, кто же говоритъ или что делаетъ:

И Урусланъ промолвилъ: «Какъ, де, тебя, брате, имянемъ зовутъ?» — «Зовутъ, де, государь, меня Ивашкомъ» — 103;

...и *учал* Урусланъ тогъ человека *роспрашивати*: «Скажи мне, брате, дома ли князь Данило Белой и не в отъезде ли где?» — «Дома, господине, нынеча...» — 111;

И Урусланъ Залазоревичъ то слово помыслил, а се — паробчику: «Сынъ мой Уруслан! А язъ твой отецъ...» — 127; и др.

Наконецъ, когда писецъ копировалъ протографъ, онъ не заметилъ своихъ разнообразныхъ описокъ — пропущенныхъ предлоговъ («отъ голоса [с] коней попадаючи» — 106; «еси [из] далные земли приехалъ» — 116); пропущенныхъ местоимений («[ты] в своемъ шатре дома, а язъ у тебя гость» — 108); искаженныхъ написаний («мне *не*

сказали» — вместо «мне, де, сказали» — 106; «тот мячь» — вместо «тот мечь» — 115, 117; «к Оруслану» — вместо «к Уруслану» — 118; «ложное шерствование» — вместо «ложное шертвование», то есть ложная клятва — 119) и т. д. и т. п.

В целом изложение «Сказания» получилось очень небрежным. Переписчик то ли торопился, то ли с трудом считывал протограф.

Орфографические особенности Успенского списка тоже странны. Мы упомянем только некоторые из них. Писец избегал дописывать конечное «о» в окончаниях родительного падежа местоимений и прилагательных (*ег, твоег, моег, своег, тог, которог, великог, доброг* и мн. др.); а кроме того игнорировал «ь» в окончаниях инфинитива и существительных (*роспусти т, прогневит, говорит, княз, кон, рат, богатыр* и мн. др.) и в середине слов (*силные, дятка, зажмурся* и т. д.); «с» вместо «сь» в возвратных глаголах (*полюбилос*).

Эти орфографические особенности, кажется, нельзя приписать писцу. Он-то употреблял и нормальные формы (*его, ево* и т. п.; *ездить, ездити; конь* и пр.). Можно предположить, что протограф списка Ундольского был не совсем русским (сербским?), а писец кое-что исправлял, но, по своему обыкновению, непоследовательно, возможно, второпях.

Каковы же особенности «грамотной» повествовательной манеры самого автора «Сказания»? Оставим в стороне «восточные» мотивы, — они ведут в глубокую древность сюжетов. Но рассмотрим мотивы идейные.

Во-первых, условный автор «Сказания» (но не писец!) серьезнее, чем в предыдущих богатырских повестях, отнесся к вопросу о судьбах царств:

«какъ бы прожити в царстве мочно» (101); «царство пусто будет» (124); «в царстве добрых людей не осталось» (123); «людно царство» (117); «царство... оборонил» (124); царь «устроил царство свое лутчи старово и учал... на своем царстве жити безмятежно» (120).

Во-вторых, все «Сказание» автор дополнил темой службы царю:

«учнет... царь ... в службу приимати» (102); «приехал служити... государю своему слуга быти» (106); «государю рад служити... служба наказана великая» (113); «службу служиш здорово» (123) и т. д. и т. п. и пр.

В-третьих, честь богатырей автор тесно связал со службой царю:

«царь меня... избесчестил: в службу меня к себе не принял» (103); богатыри опасались «честь свою потерять» (121), «розбойником прослыти» (122).

В-четвертых, царям и богатырям грозила гибель, об этом они всегда помнили:

«помысли о своей да и о моей голове, какъ бы прожити» — 101; «приближаемся блиско смерти» — 112; «служба наказана великая... ему с тое службы живому не съехати» — 113; «яз тому рад послужити, хотя мне голова своя положи» — 117; «живота не будет» — 119; «не можешъ жив быти» — 121; и мн. др.

Эти мотивы «службы» автор повторял в «Сказании», как нам кажется, сообразно идейным опытам Смуты. Наверное, поэтому в кодекс чести и верной службы в «Сказании» проник и такой урок: «Не дай, де, Богъ деяти добро никакову иноземцу и веры няти» (111). «Восточную» редакцию повести можно назвать «служивой».

Описательные мотивы тоже повторяются в «Сказании». Странности заметны в том, какое физическое состояние Уруслана и других персонажей предпочитал описывать автор. Персонажи обычно находились в комфортных каменных палатах («и пошел Уруслан с царевною в полату в каменную» — 110; «царевна... его... повела в каменную полату» — 125; «вшел царь в каменную полату» — 117); сидели и предавались созерцанию («и учал Урусланъ в своей каменной полате сидет и учал смотрит на большой лугъ на поле» — 104; «и учал Уруслан смотрит ис полаты на чистое поле» — 117; «княз Данило Белой ис полаты самъ усмотрил...» — 113; «Зеленой царь увидел ис полаты...» — 118). Персонажи очень любили отдыхать («лег себе... опочиват, и уснул добре крепко, да учал спати долго» — 108; «легли спат» — 110; богатырь, даже когда сторожит, то «спит на коне, подперся копьем... спит, не подвинетца с места» — 121; и т. д. Или «стал... под дубом, притуляс» — 113). Уруслана временами охватывает слабость: «И какъ Уруслан с тою царевною поспит месяц времени, и он обезсилеет: учнет тянути свой доброй крепкой лук, и он не может и от петел отвести» (125). Думается, таких богатырей автор приблизил к обычным людям.

Своих персонажей автор представлял более человечными еще и тогда, когда обозначал их переживания, не совсем обычные

для такого рода лиц. Так, богатырь Уруслан то «исполошелся» (126), то «ужаснулся» (114); то ему кого-то «жал» (108); то он «прослезился» (112); а то и «заплакал» (111). Зеленый царь нетерпелив: «он не утерпит, выедит» (115); «царь на своем месте не усидел, вышел» (118). Сын Уруслана стыдлив: «мне в соромех не мощно лица своег показат» (126). И т. п.

Но особенно человечными выглядели герои, когда они ласково обращались к своим собеседникам: «батюшка», «дядюшка», «брате», «душечка еси моя милая». Обращения «брате» отдавали даже неким демократизмом: обычно от высшего к низшему (Уруслан — конюху; царь — Уруслану; голова — Уруслану; Уруслан — коню; старший конь — младшему коню). Царь подавал руку: «И Зеленой царь... подал ему руку и принел Уруслана к себе в службу» (116). Винились друг перед другом, — царь перед Урусланом, Уруслан перед царем, Уруслан перед своим сыном. Могли смиренно называть заведомо низшего «господином»: Залазар — своего сына; Уруслан — тоже своего сына; царь — Уруслана; Уруслан — растерявшихся богатырей и даже тюремных сторожей. Недаром Уруслана, княжеского сына, принимали «за простова человека» (112).

Человечность придают и хозяйственные мотивы в этой богатырской повести: обилие «обслуживающего персонала» (помимо конюха, мастера-каменщики; гонцы; сторожа; дядька; «девки, которые на руки воду подают» — 111; и прочие «служащие» — 124); упоминания городских построек (мост; «каменные ворота городовые» и «царев двор» — 110; палаты каменные); описания конской сбруи; описания женских одежд («платье на них добре хорошо... подол сажень великим жемчугомъ да з драгимъ каменьемъ» — 125); упоминания домашних вещей: выюки для золота и серебра (105); кровать и постель (121); «вощаночка» и «шириночка» (118—119); наконец, характерен сугубо деловой вопрос Уруслана индийскому царю: «Что, господине, во царстве твоёмъ за озеро, и какое в нем угодые, и какая у тебя в нем потеха?» (123).

«Восточная» редакция повести была «человечно-служивой».

Мы всмотрелись в повторяющиеся идейные и описательные мотивы «Сказания»; после этого перейдем к фразеологической манере высказываний автора. Главное, чем выделялся автор «Сказания», — это его умением отчетливо излагать события. Подчеркнуто отчетливыми он делал уже свои короткие высказывания, оттого что постоянно добавлял уточняющие слова. Чаще всего автор усиливал пространственные оттенки в сообщении («*вон* выслати из царства» — 102; «вышел из шатра *вон* — 108; «вы-

шел ис полаты *вон*» — 118; «пошел от темницы ... *проч*» — 113; «с коня сшол *долой*» — 103; «сшиб ево с коня *долой на землю*» — 122; «ударил челом Зеленому царю *ниско до земли*» — 116; и пр.). Еще автор усиливал отрицания («*ни с чемъ* не тужи» — 102; «зла *нико-торого* не учну думати» — 106; «даровъ *ничево* не возмет» — 107; «не ездит *ни на один часъ*» — 115). Добавлял и иные усиления («*во уме своемъ* помыслил» — 108; «роздумывает *на великом своемъ разуме*» — 113; «убил ево *до смерти*» — 118).

Кроме того, автор усиливал смысл выражений метафорами и приставками: «руку *вырвет*... ногу *выломит*» (101); «все царство *вывоевал*» (111); «полцарства *выел*» (123); «дороги *пробиты*» (113); «*хош* меня *проглотити*» (122); «девка учала *изметоватися*... всем *переметалас*» (114); «снял ему мечем все три головы» (124); «с коня ево *сшиб*» (117); «*сшиб* голову» (121) и т. п.

В запасе у автора были и другие подчеркивающие средства. Например, частица «де» — ею автор выделял слова, на которые падало смысловое ударение («играет, *де*, *негораздо*» — 101; «есть ли, *де*, тебя *краше*, а меня *удалее?*» — 125; «дай, *де*, Богъ *здравие*» — 103; «дурная, *де*, ты *кляча!*» — 104; «господине, *де*, *Урус-лань!*» — 109; «есть, *де*, подо мною *меч...*» — 115; и т. д.). Автор использовал союз «и» тоже для того, чтобы подчеркнуть ударное слово во фразе («яз тебе *и до смерти* друг буду» — 106; «а бутто ты меня *и не видал*» — 116; «жену Уруслан *и забыл*» — 125; и др.).

Отчетливость и определенность в изложении вносили также «запретительные» афоризмы: «не учи ты гоголя по воде плавати» (105); «доброй человекъ лихому не мститца» (106); «не гонися за ветромъ» (113); «назад не быти, дороги не познати» (114); «двожды богатыри не секут» (118); «два богатыря в поле не живут» (122).

Но особенно отчетливым автор делал изложение, прибегая к многочисленным повторам. Не только к сочетаниям тавтологическим («молодец молод» — 105; «силою силен... слухом не слыхано» — 113) или к сочетаниям синонимов («весель и радость» — 101; «красна и хороша» — 111; «силнее и удалее» — 115), но сильнее всего — к удвоению и даже к утроению фраз, близких по смыслу («не предай мне смерти, дай живот, отпусти меня живого» — 106; «всех... отпустиль... не оставил ни единого человека, остался одинъ» — 102; «не издержи ты, отпусти» — 114; «прозрили... стали волной светъ видети» — 119; «мне то все не надобно и... того делать не хочю» — 128; и мн. др.). Повторял фразы автор и внутри того или иного эпизода («в поле стоит дуб... велик добре, стоит среди поля, со все стороны ниоткуда лесу неть... стоит дуб велик ис пустоши» — 113; «нихто ег не позна за простова человека место... пустили за простова человека место» — 112;

«и покинул Уруслан свою незаконную жену... а незаконную жену свою покинул» — 128). Регулярно в «Сказании» повторялись все растущие напоминания о подвигах Уруслана.

Зачем автор «Сказания» постарался сделать свое повествование таким отчетливым? Притом гораздо резче отчетливым, чем в предыдущих богатырских повестях (например, в «Повести о Бове» и «Сказании о киевских богатырях»). Автор «Сказания» заботился о читателях. Прямо к читателям автор, конечно, не обращался. Но зато последовательно пояснял для них ход сюжета, то есть о читателях думал:

Уруслан... приезжает к рати блиско, ажно из рати к нему богатыр с копьем скачет, *а не чаючи, что к Уруслану скачют* — 105;

...сторожи ево к царю Киркоусу пустили... *а не чаючи ево, что [он] Уруслан* — 112;

...и царь и все людие в царстве... заплакали горко... *а не чаючи тог, что Уруслан в озере живъ будет* — 124;

...блюдяся, чтоб Зеленой царь не догодался, *что Урусланъ приехал к нему служит лестью* — 117; и т. д.

По-видимому, для читателей же, нуждавшихся в четкости и определенности изложения, автор «Сказания» составил своего рода «анкеты» персонажей. Им постоянно вменялось отвечать на вопросы:

«Какой еси человекъ? А яз тебя не знаю... Какъ, де, тебя, брате, имянемъ зовут?» (103); «какой еси человекъ: царь ли, или царевич, или княз, или богатыр сильной?»; «какой еси, брате, человекъ и которой земли? Как тобя зовут имянем?» (116); «господине, кто ты еси, какой человекъ?» (121); и др.

Автор сообщал не только о возрасте персонажей, но и об их «служебной деятельности («стерегу... стада тритцет летъ» — 103; «стережет он на... рубеже семъ летъ» — 111; «а нынеча тому уже 30 летъ минуло, какъ на меня не смеют никаков богатыр похвалялица» — 117). Удивительные обозначения масти коней и цвета нарядов вовсе не свидетельствовали о том, что автор писал как художник. Нет, автор просто указывал признаки персонажей, как можно было их опознать: конюх, — «кон под нимъ сив, тегилый (кафтанъ зелен» (103); «княз Данило Белой, — кон под ним сив, кутас (шнур с бахромой) на нем червчат» (106); Феодул Змей, — «конь под нимъ бур, кутас зеленъ» (109); Ивашко Белая

Поляница, — «кон под нимъ ворон, великъ добре» (121); приметы «Зеленог царя, — вогнененног щита, пламенного копья, а ездит он на осмероногомъ коне» (114); «где живут красные царевны, — ...в поле шатер бел, маковицы красново золота аравитцог» (120), — все это для того, чтобы герой «издалече усмотрил и по указу опознал» (109); «по указу догадался» (120), кто перед ним.

Предполагаю, что после окончания Смуты сформировался новый литературный вкус в обществе, — теперь читателей потянуло к отчетливой и ясной манере повествования после невнятицы начала XVII в. Подтверждают это (по-своему) и другие памятники¹, а еще — предельно сжатая редакция повести об Уруслане («Сказание о граде Каркаузе») по Погодинскому списку № 1556 1640-х гг.²

Остается кратко сказать о фразеологических повторах и взаимодействии персонажей как сквозной структурной форме в «Сказании». Автор часто начинал эпизоды со слова «ажно» (вдруг) — неожиданные события делали изложение увлекательным. Автор постоянно перемежал повествование глаголами то в прошедшем времени, то в настоящем времени, — рассказ то убыстрялся, то замедлялся; конечно, для интересности, уже не такой прямолинейной, как, например, в «Повести о Бове».

Любопытна цепочка персонажей в «Сказании». Женских персонажей здесь даже больше, чем мужских. Женщины и «девки» не имеют имен — это лишь смягчающий, местами «постельный», фон в произведении, опять-таки для нового типа интересности. Стержень произведения — это, так сказать, родные для Уруслана персонажи; последовательность их появления отражает занимательную биографию Уруслана, этапы его приключений: отец Уруслана Залазар — названный брат Уруслана русский богатырь Иван — любовницы Уруслана две кочующие царевны — законная жена Уруслана индийская царевна — незаконная жена Уруслана царевна в Солнечном городе — сын Уруслана тоже Уруслан от индийской царевны. Все для увлекательности повествования.

Но самый смелый шаг автор сделал, связав персонажей еще и в иную цепь. Герои в повести поочередно сообщают («молвят») Уруслану друг о друге. Выявляются две независимые цепи, кто о ком «молвит». Главная сквозная цепь: «на побоище человекъ» сообщает о русском богатыре Иване; Иван — о дочери Феодула

¹ См.: Демин А. С. О художественности древнерусской литературы. М., 1998. С. 411—414.

² См. публикацию текста в кн.: Пушкирев Л. Н. Сказка о Еруслане Лазаревиче. М., 1980. С. 162—164.

Змея; дочь Феодула — об Ивашке Белой Полянице; Ивашко Белая Поляница — об индийском царе; индийский царь — о своей дочери; дочь индийского царя — о царевне в Солнечном городе. К этой цепи пристроена женская линия: дочь Феодула — две кочующие царевны — дочь индийского царя. Вторая цепь, независимая от первой: единственный человек, оставшийся в Киркоусовом царстве, сообщает о Залазаре; Залазар — о Зеленом царе; Зеленый царь — о человеческой голове; голова — о Зеленом царе. У этой цепи тоже есть свои индивидуальные отростки, но короткие. Наконец, в «Сказание» вставил автор еще одну независимую цепочку сообщений: конюх — конь Араш — старший брат Араша, тоже конь.

Такие цепочки существуют в «Сказании» параллельно и не пересекаются. То есть автор вставил в свою повесть несколько сюжетных линий сразу, — наверняка для интересности произведения. Правда, и об этой цели автор не объявил ни прямо, ни косвенно. В «восточной», «человечной» редакции повести автор соткал целое кружево сюжетов как выразительную форму, обозначающую сложность жизненного пути главного героя: «всякой человекъ хочет потешиться молодостию, да всяко время бывает до поры» (128).

Прошло почти сто лет, прежде чем появилась новая, сильно переработанная редакция повести, под пространным заголовком: «Сказание и похождение о храбрости, о младости и до старости его бытия, младаго юноши и прекраснаго русского богатыря, — зело послушати дивно, — Еруслона Лазаревича»¹ (по Погодинскому списку конца 1710-х гг.).

Эту редакцию повести можно назвать «реалистической» — по тому, как она была переработана сюжетно и идейно. Неизвестный нам редактор повести убрал почти все фантастические эпизоды (например, разговор Араша со своим старшим братом, тоже конем; рассказ о птицах-хохотуньях, превращающихся в девиц); оставил эпизод о трехголовом «чуде», но сократил. Богатырская голова получила тело: «лежить человекъ-богатырь, а тело его, что сильная гора, а глава его, что сильная бугра»; а рациональный Еруслон «удивилься, что мертвая голова глаголетъ» (314).

Наряду с русификацией имен (это исследователи отметили давно), редактор ввел историческую тему успешной борьбы с татарами: князь Данило Белый вроде бы оказывается татарин —

¹ «Похождение о храбрости Еруслона Лазаревича» цитируется по изданию: ПЛДР: XVII век, кн. 1 / Текст повести подгот. Н. С. Демкова. С. 301. Далее страницы указываются в скобках.

«собралися к нему мурзы и татары» (313); Еруслонъ «присекъ рать-силу татарскую» (309), «прибил, и присекъ, и конемъ притоптал мурзь и татарь», а остальных «въ крещеную веру привел»; Данила Белого «сослал в монастырь и велель пострищи» (314—315).

Еруслон стал напоминать подневольного служилого человека: «въехалъ на царевъ дворъ, и слезъ с своего добраго коня, а самъ пошел ко царю в полату, обраху Божию молитца, царю... поклоняетца: “...А меня, государь, холопа своего, прими в службу... а меня зовуть Еруслонъкомъ”» (311); «“государь!... Пожалуй меня, холота своего”» (315). Нет упоминания о службе «лестью». Конюх, которого в поле встретил Уруслон, тоже служит («я старой слуга отца твоего... жалованье беру» — 303).

С царями Еруслон отменно вежлив: «прикушал Еруслон Лазаревичъ хлебца маленько у царя» (309); «узналъ Еруслонъ Лазаревичъ, что его царь убоялся,... и с царемъ... прощаетца, и поехалъ Еруслон из града вон» (312).

Еруслон после того, как его выслали из родного царства, превратился в благопристойного и воспитанного юношу: в чужом шатре он не заваливается спать рядом с другим спящим, а «легъ опочевать в шатре, на другой стороне» (305); если легли опочивать муж с женой, то деликатно «Еруслонъ из шатра вон вышел» (307) и их разговор намеренно не подслушивал; сам Еруслон сначала хочет увидеть свою невесту («государь царь... покажи ми дочь свою» — 319) и испросить благословения у родителей (нельзя «естли мне слюбитца прекрасная царевна и я на ней женюся, а у отца своего и у матери не благословился» — 312); приехал в чужой город и скромно «стал на дворе у вдовы» (318).

И все же Еруслон в «Похождении о храбрости» уже не так благороден и чувствителен, как в «Сказании о Уруслане». По поводу своей высылки из родного царства Еруслон не переживал, а лишь «стоячи усмехнулся» (302). Еруслон хотел убить спящего князя Ивана, русского богатыря, но затем одумался; зато долго и ворчливо пререкался с ним о том, кто кому подаст умыться («ты песь, а не князь» и пр. — 306). Так же груб и ворчлив Еруслон с другим персонажем («стоитъ человекъ, копьемъ подпершись... шляпа на немъ сорочинская, и стоячи дремлетъ. И Еруслон Лазаревичъ ударил ево по шляпе плетью и говоритъ: “Человече, убудися! Мошно тебе и лежа наспатца, а не стоя!”» — 310—311).

Еруслон вовсе не был благодарен богатырской голове, хотя она ведь помогла ему, а он с досадой думал: «Доселе азъ царей устрашалъ, богатырей побивалъ, а ныне язъ со слезами багатырской голове поклонился» (316). Пришлось ему извиняться перед головой, — «узнал свою вину».

Не так уж героичен Еруслон: «конь испугался, пал на окарачки, а Еруслонъ свалился на землю» (318). Еруслон нарушает данное слово: он обещал «чюду» не убивать его за «камень самоцветной», но получил камень и тут же убил (318).

Наконец, Еруслон с малолетства подвержен плотской страсти: «забыль образу Божию молиться, что сердце его разгорелось, юность его заиграла, и емлетъ себе... прекрасную царевну» (309), — и так трех сестер подряд (а ему семь лет); потом женится в двенадцать лет, но тут же изменяет жене с другой царевной: «смотрячи на красоту ея, с умомъ смешался, и забыль свой первой бракъ, и взяль ея за руку за правую» и т. д. (320). Женщины о Еруслоне отзываются скептически: «а язь... Еруслона Лазаревича храбрости не видала и не слыхала» (308); «обычная твоя храбрость — что ты, насъ, девокъ, разъгнал... грабилъ» (310).

В общем, «Похождение о храбрости Еруслона» по содержанию более «реалистично», чем «Сказание о Уруслане».

«Реалистические» мотивы «Похождения», по нашему ощущению, были больше ориентированы на XVII в., чем на Петровское время; правда, пока это только предположение. Например, Еруслон советует князьям, боярам, градским людям: «Выбирайте вы царя промежь собою...» (317), — как в 1613 г.? Пожалуй, на начало XVII в. похоже демократическое чествование Еруслона-героя:

...встречаетъ ево царь... въ воротах градных... И архиепископъ того града со всем соборомъ, и со кресты, и со иконами стречали, с князи, и з боляры, и со всеми православными христианы, — поклоняетьца весь мир... И царь... пиры сотворил многия и великия и созвал князей, и боярь, и всяких чинов людей, з женами и з детми (318—319).

Мы рассмотрели, какими основными представлениями руководствовался редактор, составив «Похождение о Еруслоне». Теперь охарактеризуем другую сторону его повествовательной манеры — работу на читателей, структуру его фраз. Редактор «Похождения» тоже стремился к ясности изложения, но по-своему: он добавил во фразы множество уточнений, поясняющих читателям, как то или иное дело делалось или должно делаться: как догнать конного персонажа («уведаешь коней следъ... нашед ступь коневью ис копытъ» — 305); как ложиться спать («постлал под себя войлочки косящатые, а в головы положил седло черкаское да узду тасмяную, и легъ опочивать» — 302); как расправиться с неугодными сестрами-красотками («и стал

Еруслон Лазаревич с постели, и взял острую саблю свою, и отсекъ ей голову»; второй сестре — тоже; а третьей сестре велел: «а сестерь своих схорони» — 310); как убить трехголовое «чюдо» («и влезь Еруслонъ чюду на спину, и отсекъ Еруслон у чюда две головы...» — 319); как верно распорядиться драгоценным камнем (не прилаживать куда-то на руку или растачивать на серьги, а сделать перстень или дать в приданое — 320). Эта «технологичность» уже отдает Петровским временем.

В «Похождение о Еруслоне» редактор поместил, казалось бы, больше изобразительных добавлений, чем в «Сказании о Уруслане», но, как правило, редактор вставлял традиционные фольклорные описания, притом не столько для создания фантастических картин, сколько для резкого, внезапного, без органичной связи с контекстом, подчеркивания свойств персонажей или предметов (например: «жеребець пьеть, и на море волны встают, по дубамь орлы кречуть, по горамь змеи свищуть, и никакой человекъ на сырой земле стояти не можетъ» — 304; или: «И Еруслонъ Лазаревичь... сталъ скакать з горы на гору, долы и подолки вон выметываль» — 305). Редактор иногда увлекался усугублением деталей настолько, что не замечал какого-то юмористического эффекта у фразы (например: «Картаусово царство... огнемъ пожжено и мхом поросло, лишь только одна хижинка стоит, а в хижинке стар человекъ об одном глазе...» — 312; или: «И Еруслонъ взялъ въ руку мечь, а в другую полцаря... и убиль... сорокъ человекъ» — 317).

Повышенной отчетливости изложения и деления его на части и эпизоды редактор добивался также гиперболическими числами, особенно количества войск, регулярными указаниями возраста Еруслона и длительности его поездок. Так редактор выполнял обещание, сформулированное в заголовке повести: чтобы было «зело послушати дивно» (301).

В целом «Похождение о Еруслоне» напоминает грубоватую литературную поделку конца XVII — начала XVIII в. Оттого в тексте «Похождения» появились противоречия и несообразности. Так, Еруслон ездит на богатырском коне задолго до Араша и еще до высылки из царства: вот батюшка едет домой, «ажно встречается сынъ его Еруслон Лазаревичь... слазить з добра коня богатырского» (301). Вот Еруслон хватается за оружие («вынял у себе саблю булатную» — 305; «и оборотил Еруслон свое долгомерное копье» — 306), но в следующем воинском эпизоде оружие у Еруслона вдруг куда-то девалось («нетъ у Еруслона ни щита крепкаго, ни копыя долгомерного, ни меча остраго» — 308). Богатырская голова представляется Еруслону: «Был язъ богатырь...

а по имени меня зовутъ Рослонеемъ» (314); но через несколько листов рукописи та же богатырская голова зовется совсем по-иному: «И приехал Еруслон к багатырской голове... багатыря Рохлея» (317).

Несообразны некоторые выражения как результат невнимательного пересказа редактором его источника: «в жеребцах не мог себе лошатки vybrати» (302); «погоню на море поить лошадей» (303); «не учи, батюшко, гоголя по воде плавать, а богатырского сына с татары дело делать» (309).

Во второй половине «Похождения» прибавились признаки того, что редактор пропустил некоторые эпизоды, но не заметил дальнейшие указания на них. Например, богатырская голова жалуется, что царя Огненного Щита, Пламенного Копья, «меч его не сечет, и сабля его не имеетъ» (315). Но меч, которым можно убить этого царя, лежит под головой, он был у богатыря. Отчего же не убил? Причина — в пропуске эпизода: в «Похождении» редактор, сокращая и «спрямляя» композицию повести, пропустил эпизод о том, как царь сжег богатыря, не дав ему воспользоваться смертоносным мечом. Или, например, сказано о казни Данилы Белого Еруслоном: «А за тое его убиль, что он мать его убиль, княгиню Епистимию» (318). Но об этом ничего не говорится в предшествующем, тоже сокращенном, эпизоде о нападении Данилы Белого на царство, где проживали родители Еруслона.

Простонародная повесть об Уруслане — Еруслоне была обречена на переход от сочной «человечности» к «реалистичной» деловитости вкупе с суховатой гиперболичностью. Кому что нравилось.

М. П. Одесский

**СОФОНИСБА И СЦИПИО АФРИКАН.
ТРАГЕДИЯ Д. К. ФОН ЛОЭНШТЕЙНА
В ИСТОРИИ СТАРИННОЙ РУССКОЙ ДРАМЫ**

Аннотация: статья посвящена сопоставлению немецкой трагедии Д. К. фон Лоэнштейна «Софонисба» и ее русской версии — комедии «Сципио Африкан» (труппа Кунста — Фюрста). Автор анализирует поэтику этой пьесы и демонстрирует ее принадлежность к старинной русской драме.

Ключевые слова: Д. К. фон Лоэнштейн, труппа И. Кунста — О. Фюрста, Софонисба, Сципион Африканский, трагедия, старинная русская драма

Abstract: This article is dedicated to the comparison of the German tragedy «Sophonisba» written by D. K. Lohenstein and its Russian version — the comedy «Scipio Africanus» (Kunst-Furst»s troupe). The author analyzes the poetics of the play and demonstrates that it belongs to the antique Russian drama.

Keywords: D. K. von Lohenstein, Kunst-Furst»s troupe, Sophonisba, Scipio Africanus, tragedy, antique Russian drama

Среди разнообразных областей научных интересов А. С. Демина просто нельзя не выделить старинную русскую драму. Его изысканные эссе-справки об отдельных пьесах вошли в замечательную пятитомную серию «Ранняя русская драматургия» (1972—1976), этой теме посвящены монография «Русская литература второй половины XVII — начала XVIII века» (1977), статьи. Цикл работ о старинной драме составил органичную часть в энциклопедической по охвату книге «О художественности древнерусской литературы» (1998). А. С. Демина в том числе провел многообещающие параллели с немецкой литературой XVII в.: «Изображение переменчивости мира стало чрезвычайно популярным в немецкой поэзии и драматургии XVII в., особенно в творчестве А. Грифиуса (1616—1664), старшего современника выходцев из Германии, сочинявших пьесы для русского театра»¹. В настоящей статье — с надежной и приятной опорой на идеи А. С. Демина — предпринимается попытка исследовать соотношение трагедии Д. К. фон Лоэнштейна «Софонисба» и ее русской версии — комедии «Сципио Африкан, вождь

¹ Демина А. С. О художественности древнерусской литературы. М., 1998. С. 373.

римский, и погубление Софонизбы, королевы нумидийская» (текст был опубликован Н. С. Тихонравовым в двухтомнике «Русские драматические произведения 1672—1725 годов», он же указал немецкий источник¹).

1

Даниэль Каспер фон Лоэнштейн (1635—1683) — драматург, поэт, романист — работал в Силезии. Образованный юрист, он был уважаемым человеком и занимал административные должности в городском самоуправлении богатого Бреслава (Бреслау; ныне — польский Вроцлав), входившего в сферу влияния Габсбургов. Несмотря на спонсируемую Габсбургами Контрреформацию, Бреславль оставался городом преимущественно протестантским, причем в весьма толерантном варианте (родом из Бреслава был мистик Квирин Кульман, впоследствии погибший в Москве). В XVII в. Силезия играла роль влиятельного культурного центра, в первой половине столетия там творили М. Опиц и поэты Первой силезской школы, драматург А. Грифиус, во второй — Ангелус Силезиус, К. Гофман фон Гофмансвальдау и Вторая силезская школа, драматург Лоэнштейн. В XVIII в. И. Х. Готшед и другие интеллектуалы — с позиций нового рационализма и классицизма — интерпретировали произведения Лоэнштейна как образец варварской безвкусицы, но ранее он считался заметнейшим драматургом своего времени, «немецким Сенекой»².

Трагедия (*trauerspiel*) «Софонисба» была впервые опубликована в 1680 г. под одной обложкой с трагедией «Клеопатра», составив таким образом «африканскую» дилогию. Трагедия написана александрийским стихом и обладает усложненной архитектурной структурой. При первой публикации текст содержал: пространное поэтическое посвящение (более 270 стихов); реферат-синопсис; пять действий; каждое действие венчается Хором (*Reyen*) аллегорических фигур; авторские примечания (объемом с саму трагедию), содержащие указания на источники (Тит Ливий и множество других историков)³.

¹ Тихонравов Н. С. Русские драматические произведения 1672—1725 годов. СПб., 1874. Т. 2. С. 34—104.

² См. подборку цитат: *Lohenstein D. C. von. Sophonisbe* / Hrsg. von R. Tarot. Stuttgart, 2007. S. 233—234.

³ Последние авторитетные изд.: *Lohenstein D. C. von. Afrikanische Trauerspile* / Hrsg. von K. G. Just. Stuttgart, 1957. S. 243—353; *Lohenstein D. C. von. Sophonisbe* / Hrsg. von R. Tarot. S. 5—202.

События разворачиваются в конце Второй Пунической войны в Северной Африке: римские войска Сципиона Африканского Старшего завоевывают Нумидию, царь которой Сифакс был союзником Карфагена, на стороне же римлян сражается нумидиец Масинисса, противник Сифакса. Место действия — вначале римский лагерь под осажденной нумидийской столицей Циртой (современный город Константина в Алжире), потом — сама Цирта.

Действие I открывается динамичной сценой: к Масиниссе приводят схваченного Сифакса, и Цирта кажется обреченной. Масинисса договаривается с нумидийским послом о сдаче, а Софонисба — жена Сифакса — вместе с сыновьями собирается принести себя в жертву. Однако в Цирте неожиданно является освободившийся Сифакс, и в жертву приносят не царскую семью, а римских пленников. Завершается действие «психологическим» Хором аллегорических фигур: Раздор, Ненависть, Радость, Ужас, Вожделение, Зависть, Мечь, Страх и Любовь борются за Душу Софонисбы.

Действие II — череда калейдоскопических перипетий. По тайной договоренности с нумидийским послом Масинисса овладевает Циртой; Сифакс, который только что избивал пленных, схвачен, но Софонисба освобождает мужа из темницы, поменявшись с ним одеянием. Масинисса посещает темницу, обнаруживает подмену, объясняется Софонисбе в любви и обещает спасти от позорного римского рабства. Хор аллегорических фигур подхватывает любовную тему, но переводит ее в метасюжетный план, актуализируя панегирическое послание пьесы. Четыре стихии — Небо, Ад, Земля, Вода — признают превосходство Любви и слагают знаки на алтарь императора Леопольда I и Маргариты Терезии (дочь испанского короля Филиппа IV): их брак, объединивший две ветви Габсбургов, был заключен в 1666 г., и Лоэнштейн приурочил к торжествам свою трагедию, которая была поставлена учениками одной из гимназий Бреслава, но не была тогда напечатана.

В III действии Масинисса и Софонисба готовятся к свадьбе; в этот момент приводят нового пленника, которого должны — в отмщение убийства римлян — принести в жертву; жена Сифакса намеревается сама совершить кровавый обряд, но узнает мужа, опять оказавшегося в руках врагов; в возникшем замешательстве Сифакс — одержимый ревностью — вырывает у стражников меч, но не может убить Софонисбу и задумывается о самоубийстве. Римский военачальник Лелий призывает обратиться к праведному суду Сципиона. Хор аллегорических фигур (как и в I действии) визуализирует внутренний мир персонажа —

теперь не Софонисбы, а Сифакса: Ревность, Разум, Зависть, Глупость, Сомнение, Красота и Фантазия спорят друг с другом.

Судом Сципиона начинается действие IV: великий полководец вручает Масиниссе скипетр и корону Нумидии, но не Софонисбу — достояние Рима. Решение Сципиона диктуется не тиранством, а доводами разума, и в сердце Масиниссы («жалкого ничтожества» — по эмоциональной оценке В. Беньямина¹) разум одолевает страсти. После мучительных колебаний он подчиняется, а соблюдая обещание Софонисбе спасти ее от позора — приказывает передать любимой яд. Тема разума как высшей добродетели дублируется панегирическим Хором, инсценирующим притчу о Геракле, который должен совершить выбор между аллегорическими Сладострастием и Добродетелью: герой предпочитает Добродетель и славит Дух императора Леопольда I.

Финальное, V действие начинается «хоррорной» сценой (авторитетный пример Сенеки) — нумидийская царица вызывает Дух Дидоны, основательницы Карфагена. Дух произносит мрачные пророчества: падут Карфаген и Нумидия; падет и Рим, завоеванный варварами; в Африке воцарятся мусульманские народы, арабы и турки; однако потом — усилиями Леопольда I, объединившего династию Габсбургов, — Австрийская империя и Испания, наследуя Римской империи, в свою очередь, сокрушат варваров — Турцию. Поскольку Габсбурги могли справиться с турецкой опасностью, постольку драматург-протестант был готов мириться с их католической программой². «Короче», — подытоживает Дух Дидоны, — Карфаген и Африка обречены, а Софонисбе «лучше» умереть. В этот момент нумидийская царица получает яд, посланный Масиниссой, и вместе с детьми совершает самоубийство. Является несчастный Масинисса и, не в силах противиться терзаниям страстей, намерен заколоться кинжалом. Однако следом является и Сципион, выносящий последний вердикт: он убеждает верного союзника отказаться от «бессмысленного» поступка и выпустить из рук кинжал, повелевает придать земле прах Софонисбы и отправить в Рим Сифакса с другими пленными, а Масиниссу утверждает на царстве. Действие заключается общей репликой «Да процветают Рим, и Сципион, и Масинисса» (которая несколько скомпрометирована пророчеством Духа Дидоны о неизбежной гибели Римской империи). V действие и вся траге-

¹ Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. М., 2002. С. 201.

² Loos H. Daniel Casper von Lohenstein: *Sophonisbe* // *Dramen vom Barock bis zur Aufklaerung*. Stuttgart, 2000. S. 148—150.

дия венчаются последним панегирическим Хором, адаптирующим библейское пророчество Даниила к актуальной идеологеме «*translatio imperii*»: Судьба, четыре Империи (Ассирия, Персия, Греция, Рим), четыре части света (включая «недавно открытую Америку») славят Австрийскую империю.

На первый взгляд, «Софонисба» напоминает современные ей классицистические трагедии Корнеля и Расина, с конфликтом чувства и долга, со знатными персонажами из римской истории, способными на убийство и самоубийство:

В трагедиях Лоэнштейна персонажи, которые могут управлять своими страстями, противопоставлены тем, которых страсти опутывают. Аффекты можно превозмочь только через разум, Божественное в человеке. Разуму угрожают влечения, которые понимаются только как грех. Стоит им одержать верх, как человек начинает вести себя неразумно и недостойно и, «опьяненный страстями», направляется к гибели¹.

Впрочем, при внимательном рассмотрении — как отмечает немецкий исследователь — абсолютное торжество государственного разума и оптимистическая интерпретация событий древней истории в свете политики Габсбургов лишают произведение аристотелевского трагизма², свидетельствуя о принадлежности к другой жанровой традиции, исторически предшествующей классицизму — ученой драме, которая синтезировала принципы школьной драмы и античности (в истолковании авторов теоретических поэтик). Поэтикой ученой драмы диктуются также архитектоника «Софонисбы», включение «психологических» и панегирических хоров, легитимизация сцен жестокости и т. п. (ср. в России «ученую» трагедокомедию Феофана Прокоповича «Владимир», где сходным образом присутствуют синопсис, пролог, три хора, в том числе панегирик гетману Мазепе и Петру I — вплоть до «хоррорного» призрака князя Ярополка Святославича, коварно убитого братом).

2

«Софонисба» входила в репертуар популярной труппы немецкого театрального реформатора Иоганна Фельтена (1640—1692), которая гастролировала в Германии и в конце концов

¹ *Szyrocki M.* Die deutsche Literatur des Barock. Stuttgart, 2010. S. 341.

² *Lohenstein D. C. von.* Sophonisbe / Hrsg. von R. Tarot. S. 236—247.

нашла радушный прием при саксонском дворе. Реформа Фельтена предполагала, что наряду с пьесами шекспировского типа, составлявшими основу репертуара странствующих комедиантов в первую половину XVII в., он — образованный человек, окончивший Лейпцигский университет, — начал исполнять произведения современных драматургов (комедии Мольера и Тома Корнеля, трагедии Грифиуса и Лоэнштейна), хотя вносил в их исполнение элементы грубоватого комизма и другие экстравагантные приемы, свойственные национальной театральной традиции. На русскую почву трагедия Лоэнштейна была перенесена труппой И. Кунста (после смерти «принципала» ее возглавил О. Фюрст), которая была приглашена правительством Петра I и с 1702 г. выступала в здании, специально построенном на Красной площади у Никольской башни. Артисты Кунста прибыли в Россию из Данцига (польский Гданьск), т. е. из земель короля Польского и Саксонского Августа I, и развивали традиции Фельтена.

Русский вариант пьесы Лоэнштейна точно сохранил общий ход сюжета и заканчивался той же торжественной формулой, что и немецкий оригинал: «Да Рим, и Сципио, и Масиниза виват!»¹ — только глагол «bluehen / процветать» передавался энергично-петровским «виват».

Вместе с тем в пьесу, представленную москвичам, были внесены разительные изменения.

Лапидарное заглавие «Софонисба» заменено на экспрессивно-повествовательное — «Сципио Африкан, вождь римский, и погубление Софонизбы, королевы нумидийския»; «африканская» трагедия теперь названа «комедией»; александрийский стих переделан в прозу. Существенную трансформацию претерпела архитектура: артисты полностью освободились от посвящения, синопсиса, пространных исторических примечаний.

Наконец, преобразована композиция сюжета. В «русском» Лоэнштейне — как и в немецком — пять действий, но распределение событий иное: события, которые в трагедии заняли I и II действия, в русской комедии вместились в четыре, а ее финальное, пятое действие соответствует III—V действиям «Софонисбы»; кроме того, в «Софонисбе» — тридцать явлений (в русском аналоге — трагедокомедии Прокоповича — двадцать явлений, включая пролог), а в «Сципио Африкане» — сорок «сений» / явлений. Оно и понятно. В версии Кунста ход сюжета динамизирован, удалено все «лишнее»: «хоры» и кровавая линия,

¹ Тихонравов Н. С. Русские драматические произведения 1672—1725 годов. Т. 2. С. 104.

связанная с жертвоприношениями, которая должна венчаться историософским пророчеством Духа Дидоны, — но добавлены эмоциональные арии, исполняемые Масинизой (так в русском переводе) и другими персонажами, а также комическая роль Сципионова шута Эрсилы, фигурирующего во многих эпизодах.

Немецкий театр знает три типа «дураков», которые пользовались постоянным успехом у зрителей: «тип прямодушного, пассивного дурака», «тип хитреца, активного дурака», «тип акробата и прыгуна»¹. «Комическая персоне» в труппе Кунста — Фюрста, видимо, принадлежала ко второму типу. «Издевочный слуга» Эрсил уже в первых сценах пьесы «Сципио Африкан» глумится над окованным нумидийским царем Сифаксом: «Рцы мне ты, черный чернивый купец: как тебе показываються изрядные заручения? О како избранно ему оне пристали, такому черному господину! Имеют бо такой же цвет и, чаю, един твоих черных золотарей их ковал»². Он фокусничает с обезьяной, называет ее зеркалом нумидийца Масинизы, страшится храброго царевича Иербы, помогает своему господину Сципиону, жалеет преданную вельможами Софонизбу³. Кроме господина к нему особенно расположены Масиниза и Софонизба⁴. Его реплики часто произносятся в финале сцены по отшествии прочих персонажей, т. е. обращены прямо в зрительный зал⁵.

Возможно, включение «дурака» в систему персонажей объясняет и определение жанра «Сципио Африкана» как комедии: в старинной русской драме термин «комедия» имел расширительное значение, подразумевая историю со счастливым финалом, но в труппе Кунста трагические пьесы обязательно снабжались комическим персонажем и тем самым могли именоваться комедиями с дополнительным основанием.

Общий смысл художественной корректировки, совершенной артистами Кунста, достаточно ясен: вытеснение компонента «учености» вкупе с неактуальным панегириком Леопольду I и установка на зрелищность, подходящая и для немецкой, и для русской аудитории.

¹ *Всеволодский-Гернгросс В. Н.* История театрального образования в России. СПб., 1913. Т. 1. С. 76.

² *Тихонравов Н. С.* Русские драматические произведения 1672—1725 годов. Т. 2. С. 35.

³ Там же. С. 51, 52, 54, 55, 62—65, 88, 89.

⁴ Там же. С. 52, 53, 91.

⁵ Там же. С. 64, 65.

Формула «старинная русская драма» («драма последней трети XVII — первой трети XVIII в.») не столько описывает «литературный факт», сколько ставит проблему. Ведь традиционно этот термин охватывает гетерогенные театральные традиции, объединенные лишь тем, что оказались соположены во времени (от царя Алексея Михайловича до императрицы Анны Иоанновны) и в пространстве. Потому обыкновенно говорят не о «старинной драме» как таковой, но о составляющих ее основных театрально-драматических системах (связь драматических текстов с соответствующим типом театральности была прочной и устойчивой) — прежде всего, школьной и иностранной.

Школьная система включает деятельность Симеона Полоцкого-драматурга в 1670-х гг.; панегирические постановки при московской Славяно-греко-латинской академии, московском госпитале Николая Бидлоу, провинциальных семинариях (от Петра I — до Елизаветы Петровны) и т. д.

Деятельность же труппы Кунста — Фюрста представляет иностранную систему. Применительно к медиевистике специалисты давно отдали себе отчет в условности рубрик «оригинальное» и «переводное». Закономерно, что и А. С. Демин привлекает пьесы из репертуара нерусской труппы Кунста — Фюрста при анализе русской литературы конца XVII — начала XVIII в. Эти пьесы непротиворечиво входят в объем понятия «старинная драма»: они были переведены на русский язык; отражали интересы российского общества — пусть не исторического, а такого, каким его хотел видеть царь-преобразователь; после прекращения антрепризы пьесы ставились на подмостках национального театра (при дворе царевны Натальи Алексеевны) и продолжали вызывать интерес отдельных любителей (список с их репертуаром хранился в частной коллекции влиятельного политического деятеля первой трети XVIII в. Д. М. Голицына); наконец, очевидно их художественное влияние на последующую отечественную традицию (в любовно-авантюрных постановках и комических сценах придворного или любительского театра).

Хотя школьную и иностранную системы многое различает, однако их принципиальные схождения дают основания понимать «старинную русскую драму» не как условную дефиницию, но как конкретный литературный объект, наделенный набором специфических свойств¹.

¹ *Одесский М. П.* Поэтика русской драмы: последняя треть XVII — первая треть XVIII в. М., 2004. С. 333—348.

Прежде всего, это — сходное изображение человека посредством анатомирующих, механистических приемов. Что противопоставляет «старинную драму» средневековой русской литературе, которая стремилась к целостно ориентированному изображению человека, обусловленному религиозными ценностями и установкой на передачу «исторического факта в легендарном преломлении» (счастливая формула Л. Е. Пинского¹). Авторы же драм встали на путь внешней, расчлененной передачи сильных страстей, открыто нарушающей прежние представления о правдоподобию «исторического факта».

А. С. Демин пишет: «Абстрактный характер школьной драмы нередко проявляется и в соотношении ее персонажей. Подобно тому как в формальной логике делятся и сливаются понятия, подобно этому разделяются и сливаются персонажи в школьной драматургии»². Многосторонний характер проецируется во множество односторонних персонажей, система которых к тому же осложнена разного рода дублированием и удваиванием (следствие дидактических задач и усложненности художественных средств). Школьные драматурги последовательно замещают единый характер «множеством» составляющих его начал: человек тогда приемлем для них, когда «заместим» аллегорией какого-либо одного качества и/или их комбинацией, а действующее лицо в пьесе олицетворяет либо человеческую природу, сведенную к одному атрибуту (свободному выбору), либо страсть, свойство, понятие, воплощая опять же единственную черту.

Можно утверждать, что в иностранной системе аналогичный подход к человеку и внутренняя сложность героя также подается при помощи условных и внешних приемов, но они отличны от приемов замещения «одного» аллегорическим «множеством». Имеются в виду подчинение душевного мира универсальному принципу переменчивости и «переодевание». Оба этих приема построены на том, что динамический психический процесс замещается своими фазами, которые механически следуют друг за другом.

Бытованию переменчивости в русской литературе посвящена монография А. С. Демина: в качестве мировоззренческого фундамента указано механистическое понимание мира и человека; определены хронологические рамки (семидесятые годы XVII — середина XVIII в.); уточнены особенности, отличавшие разные

¹ *Пинский Л. Е.* Магистральный сюжет. М., 1989. С. 327.

² *Демин А. С.* О художественности древнерусской литературы. С. 755.

этапы. Применительно к «Сципио Африкану» совершенно справедливы замечания автора о той роли, которую играет в пьесе представление о переменчивости.

Во-первых, авторские представления о мире <...> выражаются более односторонне (в сравнении с пьесами 1670-х гг. — М. О.), однообразно <...>, «в лоб», в виде прямолинейных философских высказываний героев. Во-вторых, мысль о переменчивости жизни очень выпячивается...;

...переменчивость жизни толкуется более широко и становится совсем безграничной. Законам переменчивости полностью подчинены судьбы царей в ряду всех смертных <...>. В пьесе мгновенно и притом многократно изменялось положение коронованных особ — это было главным содержанием пьесы начала XVIII в.¹

Стоит отметить, что шанс колебаться, быть искушаемым переменчивостью — как и подчиниться ей — предоставлен сюжетно значимым и социально вознесенным персонажам: «Внутренне расколотым может быть лишь трагический герой: наперсники и челядь никогда не взвешивают “за” и “против”»; они продумывают разнообразные действия, но не альтернативы². В «Сципио Африкане» подобным образом представлен, например, Лелий, советник Сципиона.

Другими словами, человек переменчив потому, что «в дидактической горячке страсти сменяют друг друга, как в безумной гонке»³, что преобладание каждой страсти в душе сразу и кратковременно, и абсолютно. В школьной системе чередование страстей обуславливает непостоянство буруеваемого ими характера, но зато сами персонификации страстей тождественны себе. Всевластие психических начал — вот общее для иностранной и школьной системы, а переменчивость — лишь специфический способ манифестации этой общей концепции.

Переменчивость тесно связана с другим приемом психологического анализа, выражающим механистическое понимание мира и человека, — «переодеванием»⁴. В старинной драме персо-

¹ Демин А. С. Русская литература второй половины XVII — начала XVIII века. С. 195, 196.

² Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1989. С. 182.

³ Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. С. 92.

⁴ См. характеристику традиции «переодевания» в древнерусской литературе: Панченко А. М., Смирнов И. П. Метафорические архетипы в рус-

нажи часто — в результате неожиданных сюжетных перипетий — переодеваются, значимо изменяют внешний облик, и это оказывается принципиально важно с точки зрения изображения их психики: новое платье сигнализирует о новой комбинации страстей¹. В «Сципио Африкане» нумидийского царя Сифакса зритель застаёт *в оковах* — побежденным и предающимся горьким размышлениям о неверной Фортуне. «О, Сципио! Тако всегда счастье играет. Счастливая звезда, еже днесь на тя сияет, вчерась на меня светила. Разумей: сила и приключение две сестры суть и такожде не можешь себя счастливым назвати до конца своего, яко и аз»². Через некоторое время — ибо нет на свете «такого крепкого замка, чтоб невозможно было златым ключом отворить»³ — царь оказывается на свободе, *без тяжких уз*, во главе войск. Он полон энергии и кровожадных замыслов: «Нет ли в царстве никакой пленник, кого можем богом нашим отдати?» — и гордо обличает счастливого соперника и союзника римлян Масинизу⁴. Новый поворот — нумидийцы окончательно разбиты, *в оковах* Сифакс опять настроен меланхолически: «Вы, смертные! научитесь от меня: иже вас на скипетра тростном жезле утвержится, тогда часто бывает, иже днесь в железах, вчерась Крезус был. Не Сифакс ли звезда был в Африке, а ныне угашенна свеча»⁵. Верная Софонизба задумывает спасти супруга, *поменявшись с ним платьем*. К Сифаксу возвращается предприимчивость: *в женской одежде* он удаляется, очевидно горя любовью к жене и стремлением к борьбе, чтобы вскоре предстать — в последний раз — «с стражами», во всем разуверившимся и убежденным в измене Софонизбы⁶. Переодевание и переменчивость словно поясняют друг друга: раб переменчивости, Сифакс непрестанно меняет внешний облик, а постоянный Сципион — не меняет.

Сходство изображения человека в «Сципио Африкане» и у «абстрагирующих» школьных драматургов замечательно

ской средневековой словесности и в поэзии начала XX в. // ТОДРЛ. Л., 1971. Т. 26. С. 37—39.

¹ См. подробнее: *Одесский М. П.* Поэтика русской драмы: последняя треть XVII — первая треть XVIII в. С. 153—159; ср. наблюдения о приеме «переодевания» у Шекспира: *Смирнов А. А.* Из истории западно-европейской литературы. М.; Л., 1965. С. 226—240.

² *Тихонравов Н. С.* Русские драматические произведения 1672—1725 годов. Т. 2. С. 36.

³ Там же. С. 59.

⁴ Там же. С. 61.

⁵ Там же. С. 71.

⁶ Там же. С. 89, 90.

иллюстрируется тем фантомным обстоятельством, что ведь в трагедии Лоэнштейна присутствовали «психологические» хоры аллегорических фигур (I и III действия).

Также в системе персонажей старинной драмы — в отличие, например, от классицистической драмы — сосуществуют (по особым художественным законам) серьезные и комические персонажи как общее проявление поэтологического принципа прозрачности границ между серьезным и комическим. В. Н. Перетц утверждал, что в старинной драме занимательность зрелища преимущественно поддерживалась намеренным смешением «двух основных контрастирующих тонов, двух красок: пафоса и бесцеремонной, не знающей удержу и границ шутки»¹. Этот прием, безусловно, восходит к древнерусской литературе, но драматурги последней трети XVII — первой XVIII в. придавали ему иной — не мировоззренческий, а художественный — характер. В соответствии с риторической установкой на «украшенное» изложение, они, перемежая комическое и серьезное, стремились к вариативности как атрибуту литературного текста². А потому и труппа Кунста — Фюрста, вводя роль Эрсилы явно в расчете на немецкую аудиторию, вместе с тем отвечали законам поэтики старинной русской драмы: если «Софонисба» была совершенно лишена комического, то в напоминающей ее трагедокомедии Феофана Прокоповича действовали языческие жрецы, которые должны вызывать смех.

Наконец, общепринято, что при Петре I старинная драма подчинялась прямому правительственному заказу, выражавшемуся в придании постановкам панегирического второго смысла. Учет панегирической установки позволяет вернуться к поэтике озаглавливания³.

Если Лоэнштейн назвал трагедию по имени находящейся в центре сюжетных перипетий страстной Софонисбы (ср. заглавие второй «африканской трагедии» — «Клеопатра»), то у артистов, выступавших на Красной площади, на первый план выдвинут «Сципио Африкан, вождь римский». Не носитель «африканских» страстей, но их укротитель и славный воин.

¹ Перетц В. Н. Театр в Московской России 250 лет тому назад // Старинный театр в России. Пг., 1923. С. 38. Ср.: Демин А. С. Труды В. Н. Перетца по истории русского театра // Новые черты в русской литературе и искусстве. М., 1976.

² Одесский М. П. Поэтика русской драмы: последняя треть XVII — первая треть XVIII в. С. 110—140.

³ Ср.: Одесский М. П. Специфика озаглавливания ранней русской драмы // Поэтика заглавия: Сб. научных трудов. М.; Тверь, 2005. С. 34—39.

С точки зрения сюжета Сципион — на фоне Софонисбы — персонаж второстепенный, однако с точки зрения правительственного заказа он — «вождь римский» и панегирический двойник воинственного Петра I. К примеру, в «Толковании врат» (1704), поставленных перед двором А. Д. Меншикова, «взятие и разорение непокорной Нарвы представлено через картину взятия Сципионом Африканским непокорившегося Карфагена»; в печатном «Преславном торжестве свободителя Ливонии» — также описании триумфальных врат (воздвигнутых в 1704 г. Славяно-греко-латинской академией) — Иосиф Туробойский фиксирует: «Верху сея томбы поставихом Сципиона преславнаго африканскаго победителя, надписахом же: “Преславному нравския Карфаины пленителю и прегордых ея граждан победителю”»; в «Панегирикосе» (1709) Феофан Прокопович сложным образом уподобляет подвигам Сципиона Полтавскую победу:

Вижду сию свейскую брань весьма бытии подобную древней брани, нарицаемой Второй Пунской, юже творяху римляне со пресловутым оным Аннибалом, вождем карфагенским. Тая брань между всеми римскими браньми славнейшая, ибо и лютейшая бытии почитается, а всячески нынешней подобная. <...> Помышляюще, чудихомся таковому случившемуся великому подобию. Но еще током желателно бяше, дабы лютая брань сия и в конец уподобилася оной брани Аннибалевой, сиесть дабы увенчана была всежелательным гордаго нашего супостата побеждением, ибо и тогда по многих великих ратех в кеонец побежден есть от Сципиона Аннибаль и всему миру от того часа страшна сотворися держава Римская. И се уже достигохом желаемого! Се исполни во благих желание твое Господь, о благополучная о царе твоём Россия!¹

Аналогично, комедии Мольера «Амфитрион» в репертуаре Кунста — Фюрста придается новое, весьма знаменательное заглавие — «Порода Геркулесова». Геракл в комедии не фигурирует, и речь идет лишь о малоприличных обстоятельствах, вызвавших его появление на свет, зато он — подобно Сципиону — среди панегирических двойников царя². Кстати, Сципио Африкан тоже апеллирует к Гераклу как образцовому герою:

¹ Панегирическая литература петровского времени / Подг. В. П. Гребенюк. М., 1979. С. 53, 178, 189.

² Там же. С.22, 135, 160.

И то мое сокровище и того благороднее почитаю иже над плотскими похотями владеет, неже того, иже два Сифакса одолел. Сам Геркулес не больше храбрости и мужества показал, что он победил многих богатырев, львов и многоглавую змею гидру, неже что он от распутия плотских похотений уклонился <...> Положи на весках разума твоего сквернавы похоти, увидишь, что одна гордость чести ста тысяч похотей перевесит <...> Ах! человек есмь, яко иные; однако притом владею над похотями моими¹.

Как отметил Й. Матль, усвоение очередной культурой античного пантеона героев связано со становлением новых поведенческих моделей внутри этой воспринимающей культуры². В эпоху Петра I Сципион и Геракл — универсальные символы военной славы. На место прямого прославления Габсбургов в трагедии Лоэнштейна (пророчество Дидоны, хоры во II, IV, V действиях) пришло акцентирование в заглавии отдельного персонажа (в пределе — акцентирование его имени), устойчиво ассоциирующегося с русским государем, которое определяет панегирическую функцию «Сципио Африкана» в контексте петровской пропаганды.

Таким образом, «Сципио Африкан» не только вольный перевод немецкой трагедии, но и образец старинной русской драмы. Однако — на следующем уровне обобщения — сама старинная русская драма вместе с «Софонисбой» Лоэнштейна оказывается принадлежащей к общей театрално-драматической модели, которую можно условно обозначить — «мимесис со-участия» и которую необходимо противопоставить другой общей модели — «мимесису со-зерцания».

Специфика драматического текста (и в тесной связи с ним — театралного представления) заключена в том очевидном обстоятельстве, что эстетические категории «жизнь» и «искусство» противопоставлены здесь наглядно как пространство зрительного зала и как пространство сцены; в таком случае первый тип подражания (уподобления «искусства» — «жизни») подразумевает нарушение пространственно-поэтологической границы, разделяющей зал и сцену, и открытость сцены в зал, а второй тип подражания подразумевает запрет на это нарушение и закры-

¹ Тихонравов Н. С. Русские драматические произведения 1672—1725 годов. Т. 2. С. 94.

² Matl J. Europa und die Slaven. Wiesbaden, 1964. S. 54.

тость сцены от зала. Первый тип подражания и есть «мимесис со-участия», а второй — «мимесис со-зерцания». Две театральнo-драматические модели исторически реализуются в театральнo-драматических системах, в отдельных школах, в творчестве отдельных драматургов и т. д. В трагедии Лоэнштейна «мимесис со-участия» манифестируется в таких нарушающих замкнутость драматического сюжета элементах, как, например, реферирующий синопсис или аллегорические хоры, а в «Сципио Африкане» — это вмешательство в серьезное действие комических персонажей, которые иногда даже адресуются к зрителям.

Соответственно, в России эстетическая революция 1730—1740-х, приведшая к торжеству классицизма, была направлена, в частности, против «мимесиса со-участия» как такового. Как показано в работах И. Клейна, теоретизирование классицистов имело прогностический характер, напоминая в этом отношении культурный пафос Петровской эпохи¹. Между «правильной» драмой и драмой, ей предшествовавшей, была декларирована поэтологическая пропасть: классицистическая драма не развивала традицию, а была трансплантирована (в новом варианте) из Западной Европы. Равным образом была декларирована пропасть между новым (силлабо-тоническим) стихосложением и силлабикой школы Симеона Полоцкого. Поскольку же силлабическая система стихосложения была переплетена с драмой (и тем самым — с «мимесисом со-участия»), постольку в результате победы классицизма новая система стихосложения зачеркнула прежнюю, а модель «мимесиса со-зерцания» зачеркнула «мимесис со-участия». Потому если в Германии Готшед отказал в художественных достоинствах трагедиям Лоэнштейна, то в России А. П. Сумароков признавал содержательную значимость проповедей Феофана Прокоповича или сатир Кантемира («Эпистола о стихотворстве»), но не силлабическую поэзию и не старинную драму.

Итак, в истории драмы необходимо различать соперничество конкретных театральнo-драматических систем и отдельных драматургов, с одной стороны, и моделей «со-участия» и «со-зерцания» — с другой. Последний тип соперничества, условно говоря, масштабнее и типологически сопоставим в истории литературы с соперничеством не отдельных поэтических школ, но систем стихосложения. А потому — забегая далеко вперед — неудивительно, что в начале XX в. очередная эстетическая

¹ *Клейн И.* Пути культурного импорта: Труды по русской литературе XVIII века. М., 2005.

революция приняла форму атаки против «мимесиса созерцания», что привело к возвращению ранней драмы — как в виде стилизованной реставрации, так и в виде воспроизведения ее приемов при авангардной экспериментальной мотивировке (например, к поэтике школьной драмы обращались в веймарской Германии Б. Брехт¹ или в СССР поэт-обэриут А. И. Введенский).

¹ *Karlinsky S.* Russian Drama from Its Beginnings to the Age of Pushkin. Berkeley; L. A.; L., 1985. P. 8—9.

М. Ю. Люстров

**«ТВЕРДЫЕ КАМНИ В МОСКВЕ» И «ЖЕЛЕЗНАЯ НАРВА»:
СПОСОБЫ ИЗОБРАЖЕНИЯ ВРАЖЕСКОЙ МОЩИ
В РУССКИХ И ШВЕДСКИХ ПАНЕГИРИКАХ
ЭПОХИ СЕВЕРНОЙ ВОЙНЫ**

Аннотация: в статье выявляются принципиальные отличия в изображении военной силы побежденного противника в русских и шведских панегириках эпохи Северной войны. Предпринимается попытка обосновать выбор панегиристом подходящего для отождествления с вражескими городами и солдатами твердого материала и объяснить отмеченную закономерность.

Ключевые слова: русская литература Петровской эпохи, шведская литература Каролинской эпохи, Феофан Прокопович, Юхан Руниус

Abstract: This article reveals the fundamental differences between Russian and Swedish panegyrics which represent the military power of the beaten opponent in the Great Northern War epoch. We have made an attempt to rationalize the panegyrist's choice of hard materials for their identification with hostile towns and soldiers, and to explain the marked regularity.

Keywords: Russian literature of the Peter the Great's epoch, Swedish literature of the Caroline era, Theophan Prokopovich, Johan Runius

В работах, посвященных литературе и культуре Петровского времени, давно и неоднократно отмечалось стремление русских панегиристов акцентировать внимание на значении имени российского монарха: Петр-камень. Описывая прием восхваления «через имя» в форме «через этимологию», М. П. Одесский указывает на драматические произведения, в которых «угадывается» «Петр-камень-орудие-на-врага»¹, в исследовании, посвященном русско-шведским литературным параллелям в начале XVIII в., напечатано созданное накануне Северной войны и содержащее указание на «соименность» царя Петра камню стихотворение М. Ф. Ртищева², хорошо известен фрагмент «Слова на погребение... Петра Великого» Феофана Прокоповича, из которого

¹ *Одесский М. П.* Очерки исторической поэтики русской драмы. Эпоха Петра I. М., 1999. С. 139.

² *Люстров М. Ю.* Война и культура. Русско-шведские литературные параллели эпохи Северной войны. М., 2012. С. 31, 32.

следует, что в России Петр застал «силу слабую и зделал по имени каменную, адамантову»¹. В русских текстах Петровского времени, посвященных победам в русско-шведской войне 1700—1721 гг., отечественную силу и крепость обозначает исключительно камень, никакие другие прочные материалы русские панегиристы, кажется, не упоминают.

В шведских сочинениях Каролинской эпохи, посвященных случившимся или ожидающимся победам над восточным соседом, российская мощь с Петром-камнем не связывается, но «каменная» тема в них все-таки разрабатывается. В стихотворном «Письме юного господина своему Папе» считающегося едва ли не самым талантливым шведским поэтом Каролинской эпохи, учителя знаменитых Г. Норденфлихт, О. Далина и Я. Фрезе, автора поэтического сборника «Dudaim, или Духовные цветы» Юхана Руниуса (1679—1713) содержится, кроме прочего, просьба к Господу «сделать твердые камни в Москве похожими на воск»². Это стихотворение вышло в 1704 г., задолго до похода Карла XII на Россию, в тот момент, когда русские войска активно «пленяли Ижерскую землю», и можно допустить, что шведский поэт выражает здесь желание смягчить сердце агрессивного врага. Не случайно в том же фрагменте Руниус просит Бога заставить «Саксонца быть самому зарезанным так же, как он хотел зарезать другого», а «Русского задержаться и из России никогда не выходить». Видимо, воинственные русские должны смягчиться, не покидать пределов России и прекратить осаждать шведские крепости.

В качестве возможного аналогичного моления уместно привести фрагмент русской «Ектеньи на победу на супостаты» 1768 г. издания:

Помощниче Христе и избавителю наш, скоро прииди в помощь нашу, пролей гнев твой на злочестивыя супостаты и оружие их сокруши в конец, *величеством славы своея умягчи их жестокосердие* (курсив мой. — М. Л.), да сведят, яко имя тебе Господь сильный в бранех и готовый покровитель неповинности.

В стихотворении Руниуса упоминается «мужество гордого Соседа», но о вражеском «жестокосердии» речь не идет, кам-

¹ Панегирическая литература Петровского времени. М., 1979. С. 126.

² *Johan Runius. En ung Herres bref till sin Pappa // Johan Runius. Dudaim, eller andelige Blommor. Stockholm, 1733.*

ниями шведский автор, скорее всего, называет укрепления российской столицы, и просьба об их «размягчении» указывает на господствовавшее в Швеции начала XVIII столетия представление о конечных целях войны с Россией — завоевании вражеской столицы.

Правда, не вполне понятно, что именно шведский автор называет Москвой, поскольку в шведских текстах XVII — начала XVIII в. таким образом может называться и вся Россия. Так, в поэме «отца шведской поэзии» Г. Шернхельма (1598—1672) «*Discursus Astropoeticus mixtus et comicus*» говорится о шведской «надежде на дружбу с Schumsi (Москвой. — М. Л.), разорвавшей договор с поляками, которые никогда не придерживаются старых договоров, и с голландцами, которые жадны и все продают за деньги»¹, а в панегирике эпохи Северной войны «Несколько простых рифмованных строк» неизвестный шведский стихотворец предлагает Москве кичиться тем, что она может выставить против одного шведа десяток русских².

В шведских текстах Россия как каменная страна не изображается, и поэтому в стихотворении Руниуса речь идет все-таки о камнях в «граде Москве». Точно так же в письме русского посла в Стокгольме А. Я. Хилкова, составленном после Полтавы, приводятся слова свидетелей начала русского похода Карла XII в 1708 г.: «Когда де мы те войски Шведские из Саксонии пошедшие видели, думали мы, что последний камень на Москве из своего места выворочат... с таким намерением и яростью все Шведы шли»³. Если предполагаемое «выворачивание» московских камней должно обозначать полное разрушение вражеской столицы, то их просимое «размягчение» имеет смысл лишь в том случае, если «камнями в Москве» Руниус называет призванные остановить шведскую армию городские укрепления. Несмотря на то что в первые годы Северной войны русские выступают в качестве атакующей стороны, в шведском панегирике 1704 г. указывается на их каменную неподвижность. При этом ни европейский собеседник Хилкова, ни шведский поэт Руниус не указывают точно, какие московские камни они имеют в виду,

¹ *Georg Stjernhjelm. Discursus Astropoeticus mixtus et comicus // Samlade skrifter av Georg Stiernhielm. D. 1. Lund, 1973. S. 235.*

² *Några enfaldiga Rijm=rader öfwer Konung CARL den Tolffftes Ehrhåldne Trenne store VICTORIER I diupesta Underdånighet framtedde af J. M. C. // Palmsk. saml. 15. S. 1066.*

³ Цит. по: *Люстров М. Ю. Русско-шведские литературные связи в XVIII веке. М., 2006. С. 128.*

стены, строения, дороги; важно лишь, что в обоих текстах говорится о «камнях в Москве», Москва так или иначе ассоциируется с твердым камнем.

В свою очередь русские панегиристы, перечисляя оказывавшие отчаянное сопротивление, но все-таки захваченные русской армией прибалтийские города, упоминают иные, нежели их шведские коллеги, твердые материалы. В «Слове похвальном о баталии Полтавской» Феофан Прокопович указывает, что: «...разбила русская храбрость замок ваш Ноттембург, разорила Канцы, добыла Дерпта крепкаго, сломила железную Нарву...»¹. Примечательно, что среди названных городов сделанной из твердого металла названа лишь Нарва, сопротивление которой русские не могли преодолеть в 1700 и которую захватили в 1704 г.: для Феофана Прокоповича покоренная Нарва — город не просто «крепкий», но именно «железный». Железным русский панегирист называет самый неприступный из всех завоеванных шведских городов

В отличие от Руниуса, Феофан Прокопович подчеркивает крепость вражеского города, называя металл, известный своей прочностью, но не имеющий отношения к крепостным укреплениям Нарвы. Для русского панегириста железо не просто крепкий металл, но крепкий металл, непосредственно связанный со Швецией, добываемый во вражеской стране в большом количестве и уже поэтому, с точки зрения русского автора, призванный обозначить шведскую мощь. В «Слове о состоявшемся между империею Российскойю и короною Шведскою мире» Феофан утверждает, что шведский народ «искусством от частых походов ко всяким тягостям как железо закаленный и славному железу своему подобный»². Среди панегирических двустийши, принадлежащих И. В. Паузе и, по мнению В. Н. Перетца, «предназначенных для надписей на триумфальных воротах», есть и посвященное шведскому железу: «железо шведское потолщено, в кузнице же все растоплено»³.

При этом железо — не единственный металл, имеющий в Европе и России репутацию «шведского»: из переведенного на русский язык «Введения в историю Европейскую» Самуэля Пуфендорфа следовало, что «меди и железа больше от Швеции

¹ Панегирическая литература Петровского времени. С. 213.

² Там же. С. 267.

³ *Перетц В. Н.* Историко-литературные исследования и материалы. СПб., 1902. Т. III. С. 216.

исходит, нежели от всех иных Королевств»¹. Говоря в «Слове похвальном о преславной над войсками свейскими победе» о высокомерии считающих себя непобедимыми шведов, Феофан Прокопович отмечает, что враги привыкли уподоблять себя некой горной породе, не уточняя, какая именно руда имеется в виду, медная или железная: «Таковое же о себе во народах ощущая мнение, безмерне кичится и гордится и народы презирати навывче; единого себе помышляя бытии непобедима и уязвитися не могуща, и аки бы от твердой руды составлена»². Правда, эпитет «железный» применительно к шведам используется значительно чаще, чем «медный». Если железными в русской победословной литературе эпохи Северной войны называются и шведские укрепленные города, и шведские солдаты, то медными — только солдаты, причем лишь однажды и без прямой мотивировки выбора именно этого металла. В послеполтавской «Хвале на славы пространного одоления» про принимавшего непосредственное участие в генеральном сражении Петра сказано, что он «храбро сквозь медных шведов простирался»³ (М., 1709. Л. 8 об.).

Что касается возможности назвать шведов каменными, то в русских текстах, создававшихся на протяжении всего XVIII в., Швеция неоднократно называется каменной страной. Во второй половине столетия эта ее особенность должна была свидетельствовать не о силе и твердости, а лишь о крайней бедности «соседственной» страны, не представляющей для Российской империи никакого интереса. Не случайно, рассуждая о Швеции, Екатерина II упоминает, кроме прочего, ее никому не нужные «голые камни».

В результате русские панегиристы эпохи Северной войны не называют каменной ни твердость шведских солдат, ни мощь шведских крепостей, ни силу Швеции как таковой. В панегирике «Торжественная врата, вводящая в храм бессмертных славы, непобедимому имени» (1703) на одной из картин представлено «воинское искусство во образе воина», у ног которого изображен «воинский лом большой, имже каменные стены ломают»⁴. Как и в стихотворении Руниуса, в панегирике Иосифа Туробойского камень не обозначает какие-либо качества врага. В отличие от стихотворения шведского автора, его упоминание связано

¹ Пуфендорф С. Введение в историю Европейскую. СПб., 1718. С. 455.

² Феофан Прокопович. Сочинения. М.; Л., 1961. С. 24.

³ Цит. по: Люстров М. Ю. Русско-шведские литературные связи в XVIII веке. С. 216.

⁴ Панегирическая литература Петровского времени. С. 143.

с представлением о любой городской стене, которую «воинское искусство» сокрушает своим «воинским ломом», а не с укреплениями крупнейшего и названного вражеского города. В свою очередь шведские панегиристы каменными называют лишь московские стены и по отношению к русским солдатам этот эпитет не применяют ни разу. Больше того, в шведских текстах Каролинской эпохи о петровских «рядовых салдатах» как о сделанных из твердых материалов не говорится никогда: они не каменные, они не железные, они не медные. Главная их черта — многочисленность, и берут они, по мнению шведского автора, не качеством, а количеством.

В представлении шведских авторов твердыми и опасными могут быть только русские крепости, и их, а не русские войска шведские авторы описывают весьма подробно. В стихотворении, посвященном смерти Карла XII, Улофа Рюдбека-младшего (1660—1740; сына Улофа Рюдбека, автора знаменитой «Атлантики») с городом сравнивается русский укрепленный лагерь под Нарвой: «Лагерь! Большой, чем крепкий город со стенами, рвами // И лучшим царским войском из 80 000 Рабов, // С таранами, набитый пулями, огнем и порохом, // Как дракон, плюющийся на много тысяч шагов...»¹. Правда, в отличие от русских авторов, отождествлявших с камнем русскую «силу» и построенную Петром новую Россию, в шведской военной поэзии начала XVIII в. камни упоминаются исключительно в связи с русскими каменными укреплениями. Поэтому и лагерь под Нарвой назван не каменным, а очень большим и крепким, то есть таким, каковым он являлся на самом деле. Иначе говоря, шведские авторы, упоминавшие при описании вражеской силы прочные материалы, избегали метафор и называли лишь реально существующие «камни в Москве». В то же время их русские коллеги называли обнесенную каменной стеной Нарву железной, а умелых и опытных шведских солдат железными и медными.

Указанная тенденция была выявлена мною при сопоставлении русских и шведских победословий, содержащих библейские аллюзии². Однако, в отличие от текстов, включающих сравнение нынешних русских и шведских побед с потоплением войск фараона или поединком Давида и Голиафа, выбор названия прочного материала одним ходом событий или телосложе-

¹ *Olof Rudbeck. Sorge — Qwäde öfwer den Stormägtigste Konung Karl XII. Uppsala, 1719. S. 13.*

² *Люстров М. Ю. Война и культура. Русско-шведские литературные параллели эпохи Северной войны. С. 22—61.*

нием основных их участников объяснить невозможно. В отличие от русских панегиристов, шведские авторы *видели* гибель вражеских солдат в воде и легко *представляли* себе единоборство юного шведского короля — Давида с высокорослым русским царем — Голиафом. Точно так же каролинские сочинители воображали себе мощные каменные укрепления Москвы и специфически русские прочные материалы, способные обозначить мощь врага, не называли.

Несомненно, мы имеем дело с принципиальным и до конца не исследованным отличием в русских и шведских панегириках эпохи Северной войны. Можно лишь предположить, что, называя поверженную вражескую силу железной ли медной, петровский панегирист тем самым оценивает боевые достоинства неприятеля: шведы крепки и не сгибаемы, будто сделаны из «своих» железа и меди. В свою очередь каролинский панегирист подчеркивает, что московские укрепления сделаны из камня и потому крепки. Однако основная причина, по которой русские авторы победословий отдают предпочтение метафорам, а их шведские коллеги стремятся описать картину, увиденную глазами участника сражения, еще ждет своего открытия.

А. А. Пауткин

**ДРЕВНЕРУССКИЕ ИСТОЧНИКИ XI—XIII ВВ.
В ИСТОРИЧЕСКОМ ПОВЕСТВОВАНИИ
АН. ЛАДИНСКОГО И Н. ИРТЕНИНОЙ**

Аннотация: статья посвящена проблемам использования средневековых источников в исторической прозе нового времени. Различные аспекты творческого обращения к произведениям древнерусской литературы рассматриваются на материале романов Ан. Ладинского «Последний путь Владимира Мономаха» и Н. Иртениной «Нестор-летописец», повествующих об эпохе Киевской Руси.

Ключевые слова: средневековый источник, древнерусская литература, Киевская Русь, Владимир Мономах, Нестор, исторический роман, Ладинский, Иртенина

Abstract: the article is dedicated to the problems of usage of the medieval sources in the historical prose of the New Age. Various aspects or creative application of the works of Old Russian literature are considered on the basis of the novels: «The Latter Path Vladimir Monomakh» by An. Ladinsky and «Nestor the Chronicler» by N. Irtenina, telling about the age of Kievan Rus».

Keywords: medieval source, Old Russian literature, Kievan Rus», Vladimir Monomakh, Nestor, historical novel, Ladinsky, Irtenina

Создатель исторического романа не может обойтись без документальных материалов, различных источников, прежде всего письменных. Их поиск, отбор и творческое использование — малозаметная, но весьма существенная сторона работы писателя, воссоздающего прошлое. Подход к источникам всегда индивидуален, обусловлен авторским замыслом. Характер описываемой эпохи, степень доступности отдельных свидетельств тоже влияют на процесс накопления подлинных элементов новой художественной реальности. Не каждый читатель интересуется происхождением того или иного факта, реальной основой сюжетного хода, реплики или диалога. Однако вопрос исторической правдивости повествования возникает практически всегда. Таковы читательские ожидания, диктуемые жанром. Чем выше занимательность рассказа о минувшем, тем острее встает этот вопрос.

С. О. Шмидт справедливо замечал: «Первичные исторические представления, во всяком случае, о конкретных истори-

ческих событиях и лицах, возникают обычно под впечатлением знакомства не с трудами историков, а с произведениями художественной литературы и искусства»¹. Исследователь признавал, что это «первичное представление» нередко оказывается более устойчивым и значимым. В создании адекватной картины прошлого велика роль авторского отношения к источнику, того, в какой мере гармоничен в его произведении союз старого и нового текстов.

Ученому всегда хочется видеть в исторической прозе максимальное соответствие положениям, установленным наукой, современной трактовке известных фактов. В этом случае явным достоинством становится минимизация вымысла, а поиск авторских вольностей и ошибок легко превращается в самоцель². Романист нечасто может угодить профессиональному историку, хотя, безусловно, испытывает зависимость от накопленных наукой сведений. Мировая литература знает примеры произведений, обладающих общепризнанными художественными достоинствами и вместе с тем весьма уязвимых с точки зрения верности факту. Поэтому критика, основанная только на поиске несоответствия историческим схемам, нередко ведет к упрощениям, сведению анализируемого произведения до уровня иллюстрированного справочника.

Более существенной представляется задача определения источника, использованного писателем, раскрытия его роли и методов «оживления» в ткань исторического повествования. Письменные свидетельства минувших столетий нередко бывают сокрыты в авторском тексте. Обретая новую жизнь, они предстают перед читателем в различных, подчас неожиданных формах.

Древнерусская книжность, предоставляющая богатейший материал для художественной актуализации средневековых текстов, по-своему оживает в историческом романе. Устанавливаются особые, непосредственные межтекстовые связи, в отличие от многочисленных вариантов опосредованных обращений

¹ Шмидт С. О. Историографические источники и литературные памятники // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 361.

² Применительно к произведениям о Древней Руси известен целый ряд подобных работ советских историков. См., напр.: Паушто В. Т. Средневековая Русь в советской художественной литературе // История СССР. 1963. № 1; Каргалов В. В. Древняя Русь в советской художественной литературе. М., 1968; Он же. Московская Русь в советской художественной литературе. М., 1971 и др.

к древнерусскому книжному наследию. Конкретное средневековое произведение (или произведения) способствует созданию новой художественной реальности. Архаическое творчество¹ по-своему влияет на современный литературный процесс. При этом древнерусский памятник переживает ряд превращений, в том числе языковых, приспособляясь к сегодняшним запросам и вкусам читателя. Ведь за столетия изменилось многое: от облика и функций книги до системы жанров и самого процесса чтения. Любой источник используется писателем фрагментарно, поэтому неизбежны смысловые утраты. В значительной мере исчезает стилевая аутентичность оригинала, так как в большинстве случаев анонимный текст должен раствориться в тексте авторском. Обращение к средневековому произведению с его символикой, жанровым своеобразием, аллегоричностью и опорой на духовные тексты подразумевает учет менталитета его создателей. Облекая источник в современные формы, писатель не должен предлагать его вольную интерпретацию.

Весьма показательным в этом отношении является творчество Антонина Петровича Ладинского (1896—1961), автора романов об эпохе Киевской Руси. Ладинский — один из тех, в ком органично соединился талант повествователя с большими историческими познаниями, скрупулезной работой с источниками и творческим их преломлением. Произведения Ладинского — своеобразные исследования культуры далеких веков. Поэтому медиевистическое источниковедение его романов — непростая и увлекательная задача. В его творчестве заметно стремление сопоставить различные культурные пространства, проследить малоизвестные факты контактов Востока и Запада. Писателя высокой эрудиции привлекали исторические фигуры, так или иначе воплотившие это взаимодействие. Они определяли собой как построение целого романного повествования, так и отдельные микросюжеты.

У подобного интереса имеется и биографическое объяснение. В юности Ладинский был вовлечен в водоворот гражданской войны, а затем оказался в эмиграции. Много лет он прожил во Франции. После Второй мировой войны оказался в Дрездене.

¹ Понятие, предложенное А. С. Деминым. Исследователь определяет три типа литературного творчества, выработанных на Руси. Древнейший — архаическое литературное творчество — охватывает XI—XII вв. См.: *Демин А. С. О древнерусском литературном творчестве: Опыт типологии с XI по середину XVIII в. От Илариона до Ломоносова.* М., 2003.

И только в 50-е гг. вернулся в СССР. Так, в судьбе писателя, оказавшегося участником литературного процесса русского зарубежья и метрополии, соединились Восток и Запад, а вынужденные странствия дали богатейшие впечатления. Ведь писатель побывал и на Святой земле, совершив путешествие в Палестину.

Перу Ладинского принадлежат три романа о русском средневековье. Это, прежде всего, «Когда пал Херсонес» и «Анна Ярославна — королева Франции»¹. Роман «Последний путь Владимира Мономаха» (первая публикация — 1966 г.) увидел свет уже после смерти автора. Возможно, поэтому он не столь известен, как две другие части трилогии. Но в нем отразились все лучшие свойства творчества зрелого исторического романиста, и в первую очередь интересующие нас принципы работы с источниками. Что же касается древнерусских текстов, то это, действительно, целый корпус источников, произведения различных жанров и степени известности. Перечислим оригинальные и переводные произведения XI—XIII вв., оставившие свой след на страницах романа. Это «Поучение» Владимира Мономаха, его письмо Олегу Черниговскому, «Повесть временных лет» (далее — ПВЛ), «Слово о полку Игореве», «Изборник 1076 г.», «Послание» Митрополита Никифора, «Хождение» игумена Даниила, Киево-Печерский патерик, «Моление» Даниила Заточника, «Летописец» Даниила Галицкого, «Откровение» Мефодия Патарского, «Шестоднев» Иоанна Экзарха Болгарского. Внимательный читатель заметит использование текстов не только древнерусских, но также византийских и западноевропейских хроник, иноземных сочинений мемуарного характера (например, текстов Михаила Пселла и Анны Комниной), скандинавских саг.

Интерес писателя к теме пересечения культур реализуется через показ судеб людей XI—XIII вв. Здесь можно заметить несколько сюжетных векторов (Европа — Русь; Русь — Европа и Русь — Византия). Средневековье — это мужской мир. На страницы исторических памятников прошлого нечасто попадала скрытая от посторонних глаз жизнь женщин. Возможно, исключением являются лишь агиографические произведения. При недостатке конкретной информации женские судьбы могут давать веский повод для художественного исследования культурных связей разных земель. Династические браки становились основой международных контактов. Наиболее полно это начало реализовано в самом известном романе трилогии

¹ Отдельные части трилогии выходили во Франции в 30-е гг. под другими названиями.

«Анна Ярославна — королева Франции», повествующем о богатой событиями жизни дочери Ярослава Мудрого, то есть тетки Мономаха. В романе «Последний путь Владимира Мономаха» показаны судьбы первой жены Владимира — Гиты (дочь последнего короля англосаксов Гаральда)¹ и его сестры Евпраксии Всеволодовны, неудачно выданной замуж за германского императора Генриха IV. Здесь писатель мог опираться на различные западноевропейские источники (например, датская хроника Саксона Грамматика; *Анналы Св. Дисибода* или *Хроника Бернольта*). Даже известный по ПВЛ сюжет о коварном отравлении византийским посланцем князя Ростислава в Тмутаракани сопрягается с событиями, происходившими в это время на Западе: «Вскоре после того в Англии умер король Эдуард и отец Гиты вступил на престол»².

В этом же ключе построено пространное жизнеописание Олега Гориславича. Особенно это касается пребывания плененного византийцами князя-крамольника в Константинополе и ссылке на Родосе. При этом писатель отталкивается только от краткого упоминания в ПВЛ (под 1079 г.): «Емше козаре поточиша и за море Цесарюграду»³, и обмолвки игумена Даниила, побывавшего на Родосе, по пути в Святую землю. Как известно, уже на четвертый год Олег Святославич вновь появился в Тмутаракани (ПВЛ, под 1083 г.). Иной информации о вынужденных скитаниях Олега в русских источниках нет. Тем не менее художественная реконструкция краткого периода жизни деда героя «Слова о полку Игореве» — одна из творческих удач романиста. Олега окружают новые впечатления и люди. На чужбине его ждет любовь знатной византийской дамы. По воле автора русский князь общается с образованнейшими людьми Византии второй половины XI в. И даже присутствует на ученом диспуте. Только подготовленный читатель заметит незначительный анахронизм. Если Михаил Пселл действительно был современником русско-

¹ Позже весьма подробная художественная реконструкция путешествия Гиты на Русь предложена в романе-хронике В. Д. Иванова «Русь Великая» (1967).

² Текст романа цит. по изд.: *Ладинский А. П.* Последний путь Владимира Мономаха. М., 1995. С. 24. Далее страницы романа указываются в тексте.

³ ПСРЛ, Т. 1, Стб. 204. Вообще известны примеры, когда краткое летописное известие становится основой целого романного сюжета. См., напр.: роман «Первомост» П. Загребельного (1972), где исходной точкой повествования выступает известие о строительстве Мономахом моста через Днепр.

го князя, то поэт Феодор Продром в годы пребывания Олега в Царьграде еще не родился¹.

Устойчивый мотив «человек на чужбине» явлен и в связи с фигурой не раз появляющегося на страницах романа игумена Даниила, автора первого дошедшего до нас паломнического хождения. Вот почему повествовательную манеру Ладинского вполне можно охарактеризовать словами Даниила Заточника: «...По многим книгамъ истъбирая сладость словесную и разум и съвокупих аки в мех воды морския»².

Очевидно, что в романе, посвященном Владимиру Мономаху, его судьбе и деяниям, важнейшим источником являются сочинения самого князя, первого известного нам светского автора³. «Поучение» определило многое в структуре повествования, отразилось на разных уровнях текста. Уже первая фраза отсылает нас к духовной грамоте Мономаха: «На далеком пути, сидя в санях, уже на склоне своих дней, Владимир Мономах ехал из Чернигова в Переяславль» (Ладинский, 5). (Ср. в «Поучении»: «...На далечи пути да на санехъ седея...»⁴). Композиционно книга Ладинского построена как воспоминания престарелого князя, совершающего последнее в своей жизни путешествие к местам, где он был молод и счастлив. Отсюда родилось и название романа — «Последний путь Владимира Мономаха».

Не исключено, что на сам замысел произведения повлияла давняя дискуссия по поводу буквального или метафорического выражения «седя на санехъ». Ведь именно на основании этой фразы исследователи пытаются датировать «Поучение». Как известно, наиболее распространенной и утвердившейся является символическая трактовка этого фрагмента «грамотицы», в соответствии с которой к потомкам обращается старец, завершающий свой жизненный путь. Ладинский в своем романе убедительно «примирил» две противоположные позиции, восходящие

¹ К моменту смерти Олега Гориславича Феодору Продрому было лишь около 15 лет.

² ПЛДР. XII в. М., 1980. С. 398.

³ Е. Л. Коняевская справедливо замечает: «Произведения Владимира Мономаха оказываются необычайно ценны тем, что, не предназначенные изначально для “опубликования”, они помогают в большей степени, чем во многих других произведениях древнерусской книжности, увидеть автора вне традиционного жанрового образа и демонстрируют высокий уровень личностного самосознания в просвещенных кругах Древней Руси». См.: *Коняевская Е. Л. Авторское самосознание древнерусского книжника (XI — середина XV в.)* М., 2000. С. 69.

⁴ ПСРЛ, Т. 1, Стб. 241.

еще ко временам А. И. Мусина-Пушкина и М. П. Погодина. Его Мономах стар, но в то же время совершает реальное санное путешествие¹. Глава XXIII начинается словами: «Саннный путь, скрип полозьев на снегу... Это напоминало Мономаху о смерти, о том часе, когда он закроет глаза и, по древнему обычаю, его повезут на санях в Св. Софию...» (Ладинский, 207)

Любопытно, что мотив «путей» Мономаха появляется в ряде исторических романов, не столь интересных с источниковедческой точки зрения. Так, в первой части книги Г. П. Блока «Московляне» (1951), где повествуется о московской предыстории, старый князь оказывается на неведомых ему берегах реки Москвы. А в романе-хронике В. Д. Иванова «Русь Великая» воссоздано первое путешествие юного Владимира к Ростову «сквозе вятичи». Столь влиятелен образ динамичного правителя, созданный самим Мономахом в «Поучении».

В романе представлено и знаменитое примирительное послание Мономаха Олегу Святославичу. Как известно, оно сохранилось в составе ПВЛ по Лаврентьевскому списку под 1096 г. вместе с «Поучением». Владимир изливал в этом послании отцовскую горе по поводу гибели сына в междоусобице. Жанровая природа источника остается неизменной, и все же фрагменты письма под пером Ладинского обретают новое качество. Они служат основой для создания целого эпизода, связанного с борьбой князей за города северо-востока Руси. Читатель вместе с виновником гибели Изяслава Владимировича знакомится с содержанием послания, которое гонцы доставили на глухой лесной погост. Здесь Олег, собирающий дань, остановился в избе тиуна. Князь не любит книжное слово, надобность читать «грамотицу» вызывает у него нескрываемое раздражение: «Все ныне пишут. Будто не князья, а монахи» (Ладинский, 167). Чтение для Олега непривычно: «Легче верхом на коне через ямы перелетать, чем над буквами корпеть» (Ладинский, 169).

Еще один образец древнерусского послания оставил свои следы на страницах романа. На сей раз это послание духовного лица. Митрополит Никифор, образованнейший человек своего времени, обращался к Мономаху с посланиями. Неизвестно, на каком языке писал Никифор. Возможно, время сохранило нам переводы его сочинений с греческого языка. Писатель исполь-

¹ А. С. Демин предложил оригинальное, вполне оптимистичное прочтение этой фразы: Мономах «символически указал на свою энергичность, пусть и в пожилом возрасте». См.: Демин А. С. Поэтика древнерусской литературы (XI—XIII). М., 2009. С. 79—85.

зует этот достаточно редкий источник, переводя его в прямую речь. Следует отметить, что подобное использование романистом Нового времени древнего текста — явление нередкое. Уже Д. Л. Мордовцев активно обращался к писаниям «огнепально-го» Аввакума, конструируя из них монологи и диалоги героев своего романа «Великий раскол» (1884). В случае с сочинениями расколоучителя подобная практика выглядит естественно, ведь Аввакум делал установку на разговорность речи, «вяканье». Поэтому не только «Житие», но и многочисленные послания с их доверительно-разговорной интонацией стали ценнейшим материалом для писателей, стремившихся воссоздать речь людей допетровской Руси. В случае же с посланиями XII в. дело обстоит сложнее, так как эпистолография раннего периода обладает целым рядом черт (языковых и тематических), затрудняющих ее перевод в прямую речь.

Ладинский удачно использует текст послания митрополита, хотя сохранение смыслового аспекта не может сберечь исходной дидактики и функций первоисточника. Богословское содержание послания органично характеру книжного общения двух мыслителей, людей немолодых, обремененных ответственностью и властью. Части послания превращаются в соответствующие реплики духовного лица, обращенные к Мономаху. Ведь этот жанр выступает неким продолжением бесед с духовными чадами. Конечно, исходный материал при этом адаптируется, подвергается переводу.

Прямое указание на древний текст, частое к нему обращение превращает источник в своеобразный культурно-исторический штамп. Гораздо ценнее неявное, сокровенное его включение в историческое повествование, когда присутствие этого материала не анонсируется автором. В этом случае голоса древних книжников обретают новое художественное качество. Поэтому перевод фрагментов средневековых текстов различных жанров в прямую речь весьма продуктивен. Примеров тому в романе «Последний путь Владимира Мономаха» немало. Вот лишь некоторые. Епископ в застольной беседе с князьями замечает: «Сказано... красота воину — оружие, кораблю — ветрило, а князю — разумение» (Ладинский, 50). Так, пережив незначительную трансформацию, в роман входит фраза из «Слова некоего калугера о чьти книг», помещенного в «Изборнике» Святослава 1076 г.¹ Монах, повествуя о происхождении половцев, цитирует

¹ Ср.: «Красота воину оружие и кораблю ветрила тако и правьдику почитание книжное».

апокрифическое «Откровение» Мефодия Патарского или сообщает о том, что он слышал от Гюряты Роговича (ПВЛ). Сам Владимир Мономах рассказывает юному брату Ростиславу об иноках Исакии и Матфее Прозорливом (Киево-Печерский патерик). Наиболее яркий эпизод «Хождения» игумена Даниила — празднование Пасхи в Иерусалиме — получает в романе форму развернутого рассказа паломника, который на страницах книги Ладинского спустя годы после своего путешествия обретает сан епископа. Наконец, в уста одного из иерархов вложена некрологическая похвала Всеволоду Ярославичу, читающаяся в ПВЛ под 1093 г.: «Епископ горячо восхвалял христианские добродетели усопшего: “Сей благоверный князь с детства боголюбив, оделял бедных и убогих, воздерживался от пития и похоти...”» (Ладинский, 147)¹.

Частотность обращений к конкретному древнерусскому произведению — своеобразный показатель его влиятельности в культуре Нового времени. Применительно к эпохе XI—XII вв. это, безусловно, ПВЛ. Роман «Последний путь Владимира Мономаха» насыщен разнообразными переключками с древнейшей летописью. Мотив княжеских воспоминаний в значительной степени связан со сведениями, сохраненными печерскими летописцами («Мономах перебирал в памяти год за годом» (Ладинский, 155)). Это не только целые эпизоды, основанные на летописных материалах, (например, борьба Яна Вышатича с волхвами или история Василька Теребовльского), но и развернутое сравнение, отсылающее к статье 1074 г. (история Матфея Прозорливого): «Воспоминания прилепляются к душе, как колочки цветов, которые дьявол в облике ляха бросал в сонных монахов» (Ладинский, 162). Печальная судьба младшего брата Мономаха Ростислава представлена с использованием всех доступных источников, дополняющих друг друга (известие ПВЛ, Киево-Печерский патерик, «Слово о полку Игореве»).

Не оставлена без внимания и такая малая летописная форма, как некрологическая похвала. О смерти Ярополка от руки Нерадца читаем: «Так покинул сей суетный и мятежный свет князь Ярополк, омыв кровью свои грехи» (Ладинский, 146). (Ср.: «...Да омыю грехы вся своею кровью»².) Едва заметно появляется

¹ Ср.: «Сии бо благовернии князь Всеволодь бе издетьска боголюбивъ любя правду набдя оубогыя въздая честь епископомъ и презвутеромъ излиха же любяше черноризци и подаяше требованье имъ бе же и самъ въздержася от пьянства и от похоти» (ПСРЛ, Т. 1, Стб. 218).

² ПСРЛ, Т. 1, Стб. 207.

элемент посмертной похвалы Изяслава Ярославича в рассказе о битве на Нежатиной Ниве: «Владимир вспоминал, какой красивый человек погиб тогда, не хитрец и простой умом» (Ладинский, 71). (Ср.: в ПВЛ: «Бе же Изяславъ мужь взором красень... не бе бо в немь лсти но простъ мужь оумом»¹).

Два широко известных памятника, не относящихся к древнейшему периоду истории Руси, играют в романе особую роль. Это Киево-Печерский патерик и «Летописец» Даниила Галицкого. Что это: допущенный автором анахронизм или стремление расширить круг источников за счет более поздних высокохудожественных произведений? Действительно, патерик только начинает формироваться в первой половине XIII в. Примерно в это же время складывается и Галицкая летопись. Писатель воспользовался лишь теми сюжетами произведений, которые связаны с фигурой Мономаха.

Как известно, отличительной чертой Киево-Печерского патерика является его историзм². Многие рассказы о насельниках монастыря соотнесены с определенным событием или правлением. Современниками Мономаха были Алимпий — иконописец («Доиде же до князя Володимера чюдо, бывшее о иконах»³), Григорий Чудотворец («Володимеръ же вниде в монастырь молитвы ради»⁴), Прохор Лебядник («Аще бы Володимеръ Мономах на сего не встал...»⁵). Об этих подвижниках и пишет Ладинский. С ними встречается его герой, о них говорит и вспоминает в конце жизненного пути. Вообще Владимир Всеволодович упоминается в патерике часто. Отдельные «Слова» соотнесены с его юностью («Благоверный же князь Всеволодич Володимер Мономах, ун сы...»⁶) или старостью («В ты же дъни боле князь Володимер Всеволодичь Мономах»⁷).

Фрагменты «Летописца» Даниила Галицкого дважды возникают на страницах романа — в самом его начале и в заключительной главе. В первом случае это лишь реминисценция:

¹ ПСРЛ, Т. 1, Стб. 202.

² См.: *Кусков В. В.* Жанровое своеобразие Киево-Печерского патерика // *Методология литературоведческих исследований. Статьи о русской литературе.* Прага, 1982. С. 33—47.

³ Древнерусские патерики. Киево-Печерский патерик, Волоколамский патерик / Изд. подг. Л. А. Ольшевская и С. Т. Травников. М., 1999. С. 70.

⁴ Там же. С. 45.

⁵ Там же. С. 55.

⁶ Там же. С. 16.

⁷ Там же. С. 40.

«...Дорога то взползала на холмы, то спускалась в долину, возвращаясь вдруг вспять, как повествование книжника» (Ладинский, 5). (Ср.: «Хронографу же нужна есть писати все и вся бывшая овогда же писати передняя овогда же воступати в задняя чтый моудрый разумееть»¹.) А во втором — развернутое описание, в основе которого лежит поэтическая легенда о половецких ханах Сырчане и Отроке, узнавших о кончине Мономаха. В свое время А. Н. Майков использовал ее в стихотворении «Емшан» (1874). Теперь половецкое предание, сохраненное галицким летописцем, венчает рассказ о жизненном пути Мономаха. Знаменитая фраза одного из его заклятых врагов становится своеобразным финальным аккордом: «Лучше лечь костыми в своей земле, чем прославленному жить на чужбине» (Ладинский, 394).

В свое время В. Ф. Переверзев назвал Мономаха «князем-книголюбом»². Именно таким изображен этот человек в романе Ладинского. Он читает книги, «которые ему приносил митрополит, человек великой учености и острого ума» (Ладинский, 14), обращается к «Шестодневу» и Палее. Книги сопровождают его в странствиях, хранятся в особом ларе. В подобном представлении об увлеченности князя книжной мудростью нет преувеличения. Он многое унаследовал от отца — утонченного грекофила. Правда, и сегодня данные кодикологии не дают возможности внятно охарактеризовать княжеские библиотеки³. Писатель отразил в данном случае популярную и достаточно оптимистичную картину распространенности книжных собраний в Киевской Руси, предлагавшуюся в середине XX в.

Писатель обладает большей свободой в реконструкции прошлого, чем представитель научного знания, однако так или иначе опирается на результаты исследователей. Ладинский учитывал различные аспекты работы медиевистов. Так, например, в характеристике родословной Яна Вышатича он явно воспроизводит соответствующие выкладки, предложенные Д. С. Лихачевым в послевоенные годы. Ряд моментов романного повествования и через полвека после его появления заставляет читателя

¹ ПСРЛ. Т. 2, Стб. 820.

² *Переверзев В. Ф.* Литература Древней Руси. М., 1971. С. 75.

³ Б. В. Сапунов приводил лишь отдельные летописные известия о князьях, читающих и вкладывающих книги. См.: *Сапунов Б. В.* Книга в России в XI—XIII вв. Л., 1978. С. 151, 152. Куда более пессимистичны оценки Л. В. Столяровой и С. М. Каштанова: «Нет никаких данных о том, что представляли собой эти княжеские книги с точки зрения их содержания и формы». См.: *Столярова Л. В., Каштанов С. М.* Книга в Древней Руси (XI—XVI вв.). М., 2010. С. 49.

удивляться своеобразному научному предвидению автора, его умению в художественной форме затронуть непростые проблемы медиевистики. Сюда следует отнести, например, попытку «датировать» «Повесть об ослеплении Василька Теробовльско-го», написанную попом Василием по горячим следам событий, «читая которую сердцем, переполненным ужаса, люди до сегодня проливают слезы» (Ладинский, 13). Обращает на себя внимание и трактовка поэтапности работы над текстом «Поучения»: «...В ту ночь Владимир искал в ларе свои собственные записи — небольшую книжицу, величиной немного более ладони, сшитую из листков желтоватого пергамена, на которых уже порыжели от времени чернила прежних писаний» (Ладинский, 309). То есть Ладинский по-своему отвечает на извечный вопрос: является ли «Поучение» результатом единовременного творческого акта 1117 г. или создавалось постепенно¹.

Сегодня исторический роман в его классических формах переживает не лучшие времена. Заметно упал интерес к документу и, как следствие, снизилось познавательное значение литературного произведения. Художественное исследование прошлого с опорой на разнообразные, тщательно подобранные материалы стало явлением редким. Роль носителя документальной информации принял на себя жанр литературной биографии, популярный у современного читателя². Эту тенденцию связывают с завершением определенного этапа в судьбе исторической прозы, с уходом таких признанных мастеров, как Д. Балашов и Ю. Давыдов³. Субъективное восприятие прошлого, подкрепляемое постмодернистскими приемами, с трудом уживается с традиционным историческим повествованием. Причины заметного ослабления позиций исторического жанра кроются не только в изменении вкусов и читательских запросов⁴. Слишком глубоки социальные перемены, дискредитировавшие массовые представления о поступательном историческом развитии, предсказуемости общественных процессов. В профессиональном

¹ См. об этом: *Гунтуис А. А.* Сочинения Владимира Мономаха: опыт текстологической реконструкции. I // Русский язык в научном освещении. 2003. № 2 (6). С. 60—99.

² Применительно к фигуре Мономаха можно назвать беллетризованную биографию В. Седугина «Владимир Мономах» (2010).

³ *Капица Ф. С., Колядич Т. М.* Образ Древней Руси в современной прозе // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 14. С. 260.

⁴ Так, лауреат премии «Большая книга» 2013 г. Е. Г. Водолазкин признается в своей нелюбви к историческому роману и дает подзаголовок «Неисторический роман» своей книге «Лавр».

сообществе начался поиск новых методов в подходе к исторической информации, иных способов «организации диалога историка с источником»¹.

Далекая эпоха Владимира Мономаха вообще нечасто попадает в сферу внимания романистов. Тем более интересна попытка обращения к этой теме представителя молодой писательской генерации. Почти через полвека после опубликования романа Ладинского вышла книга Натальи Иртениной «Нестор-летописец» (2010)². Писательница изучила доступные свидетельства и памятники, содержащие сведения о событиях рубежа XI—XII вв. Поэтому напрашивается сравнение двух произведений именно в плане использования письменных источников, умения их авторов опереться на средневековые тексты.

В отличие от романа Ладинского, где Владимир Мономах изображен влиятельным правителем, подводящим жизненные итоги старцем, Иртенина показывает неопытного юношу, которому еще только суждено стать могущественным князем. Читатель напрасно ожидает рассказа о насельнике Киево-Печерского монастыря, поглощенном книжными трудами, созданием житийных и летописных текстов. Роман посвящен юности будущего летописца до его вступления в обитель Феодосия. Как известно, биографические сведения об этом человеке ничтожны. Историк М. Д. Приселков, автор исследования о Несторе, выражал «обостренное сожаление о том, что мы ничего не знаем о жизни его до монастыря и только можем гадать, из какой среды он вышел, где получил образование, чем занимался в миру и что повело его к решению удалиться из мира»³. На эти вопросы и предстояло ответить писательнице, отважно выстраивающей биографию легендарного книжника. Своя логика в подгонке летописных и прочих сведений к литературной судьбе Нестора имеется, но высока и уязвимость безудержного вымысла, диктуемого желанием автора приобщить своего героя к тем или иным историческим событиям.

Мономах и Нестор, знакомство которых в годах зрелости нельзя исключать, в романе Иртениной случайно сталкиваются уже в детстве. Будущий летописец, пытливый мальчик-гра-

¹ Данилевский И. Н. Повесть временных лет: Герменевтические основы изучения летописных текстов. М., 2004. С. 6.

² В 2010 г. вышел также последний роман Б. Васильева «Владимир Мономах».

³ Приселков М. Д. Нестор-летописец. Опыт историко-литературной характеристики // Символ. № 19 (июнь). 1988. С. 106.

мотей, по имени Несда, становится свидетелем и участником бурных событий второй половины XI в. Сюжет охватывает достаточно короткий отрезок исторического времени. Это всего шесть лет (1068—1074). Первую хронологическую веху повествования составляет упоминание о схизме 1054 г. (четыренадцать лет минуло, как патриарх «Константинопольский Михаил Керулларий и папа Лев IX предали друг друга анафеме»¹). А завершается роман кончиной Феодосия Печерского. В это время настойчиво стремящийся посвятить себя книжному делу юноша становится продолжателем летописной работы Никона Великого.

Купеческий сын Несда обучался грамоте у Леонтия Ростовского. Рассказывая о себе воеводе Яну Вышатичу, он сообщает: «Мать была из племени меря, что живет в ростовской земле. В жилах отца тоже течет кровь мерян, но наполовину он славянин. Его дед был дружинником князя Бориса Ростовского» (Иртенина, 289). Родиной Нестора оказывается языческий северо-восток, далекая от Киева ростовская земля.

По воле автора герой так или иначе связан с историческими персонажами бурного XI столетия, а изобразить их невозможно без опоры на книжный источник. У Иртениной это тексты, которые можно назвать хрестоматийными. Читатель узнает известные сюжеты, отдельные эпизоды, пересказанные персонажами, изредка от автора вводится прямая цитата. Из «Жития Феодосия Печерского» в роман переключались рассказ о борьбе святого с матерью и эпизод с возницей. Киево-Печерский патерик представлен повествованиями о варяге Симоне, Моисее Угрине, Матфее Прозорливом из «Слова о первых черноризцах печерских и о блаженном Исаакии Печернике». Безусловным лидером по числу обращений является ПВЛ. С ее помощью вымышленная судьба Нестора вписывается в реальную историю Руси. Выстраивая сюжет, автор использует известия о событиях на Альте, бунте киевлян и освобождении Всеслава Полоцкого из поруба, явлении волхва в Новгороде. В качестве неких припоминаний появляются многочисленные мотивы, тоже восходящие к печерской летописи (например, рассказ о древних кудесниках, Рюрике и призвании варягов, убийстве Бориса и Глеба, отравлении Ростислава в Тмутаракани, похвала Ольге).

Упоминаний о рукописях множество, ведь Несда старательно учится книжному делу, мечтает прикоснуться к сокровищам христианской мудрости. Мальчик поражает знатных современников

¹ Цит. по изд.: *Иртенина Н.* Нестор-летописец. М., 2013. С. 17. Далее страницы романа указываются в тексте.

(в том числе юного княжича Владимира Всеволодовича) своими познаниями. Поэтому в романе говорится о творениях Василия Великого, Григория Богослова, «Временнике» Иоанна Малалы, Хронике Георгия Амартола, «Шестодневе» Иоанна Экзарха Болгарского и «Измарагде». Но это всего лишь некая декорация, культурный фон эпохи, образованный корпусом ранних переводных памятников.

Разнообразие приемов обработки древних текстов в романе Иртениной не наблюдается. Все достаточно просто и предсказуемо. Это легко заметить на материале «Слова о Законе и Благодати», строка из которого использована и в качестве эпиграфа. В разных главах трижды появляются однотипные сцены, построенные на пространным цитировании современного перевода ораторского произведения митрополита Илариона (Иртенина, 31, 133, 150). Все фрагменты подобраны из заключительной части «Слова» — знаменитой похвалы «кагану» Владимиру, содержащей восторженное обращение к продолжателю дела отца Ярославу Мудрому. Здесь, как мы помним, славится могущество Руси, величие Киева и Софийского собора. Смышленный отрок припоминает творения Илариона при посещении храма Св. Софии, у гробов Ольги и Владимира Святославича в Десятинной церкви и, наконец, на купеческой ладье, уносящей его далеко от Киева. «Строки сами ложились на душу» юного книгочея. Автор сообщает, что знаменитое «Слово» было произнесено двадцать лет назад, то есть задолго до рождения главного героя. Значит, Несда знакомился с произведением эпидектического красноречия в совсем юном возрасте, заучивал его по рукописи. Сложнейшее историософское произведение Илариона было доступно немногим. Сам оратор признавал: «Ни къ неведущимъ бо пишмь, нъ преизлиха насыштъшемся сладости книжныя»¹. Поэтому читатель вправе усомниться в способности ребенка, пусть и весьма начитанного, быть глубоким ценителем риторического сочинения первого митрополита из русских².

Определение источника способствует раскрытию замысла писателя. Как уже отмечалось, у Ладинского в центре внимания оказывается проблема взаимодействия культур. Отсюда и раз-

¹ ПЛДР. XVII век. Книга третья. М., 1994. С. 584.

² Из первой половины XI в. на страницы романа шагнул и персонаж, известный по приписке в книге толкований 1047 г. Это новгородский поп Упырь Лихой. Через четверть века, оставив книжное ремесло, уже старцем он покидает Новгород вместе с ватагой киевлян, в которую входит и Несда.

нообразии используемых материалов. Иртенину же влечет тема борьбы христианства и язычества. Несмотря на то что с момента крещения Руси прошло почти целое столетие, противостояние охватывает широкие пределы (Киев, Новгород, Белоозеро, ростовская земля). Утверждению христианства в значительной мере подчинена и трактовка привлекаемых писательницей текстов. Подчас это делается нарочито. Примером может служить интерпретация образа Бояна.

Безымянный создатель «Слова о полку Игореве» назвал имена правителей XI в., которым служил своим искусством легендарный Боян. Это «старый Ярослав», «храбрый Мстислав» и «красный Роман Святославич». Тмутараканский князь Роман, внук Ярослава Мудрого, был убит половцами в 1079 г., следовательно, появление Бояна в повествовании Иртениной выглядит хронологически вполне оправданным. Вот только здесь вещий сказитель услаждает своим пением отца Романа Красного — Святослава Ярославича. Сцены, где писательница, опираясь на текст «Слова», предлагает художественную реконструкцию образа и исполнительской манеры Бояна, следует признать удачными в литературном отношении. В то же время читатель задается вопросом: могли ли считать творчество Бояна пережитком современники, люди XI в.?

Ян Вышатич, ровесник Бояна, помнивший его еще юным отроком, под звуки гуслей размышляет о том, что «срок вещей песельников исходит. Хотя сами они уверены в ином». Старый воевода видит в пении, завораживающем князя и дружину, пережиток язычества. Его мысли устремлены в будущее: «Руси нужны свои книжники, вроде греческого сириянина Малалы». Князьям потребна «не помощь Велеса, не чары песельников — совсем иной дар слова» (Иртенина, 115, 116). Здесь наблюдается некорректная реализация достаточно распространенной идеи о том, что уникальность «Слова о полку Игореве» на фоне текстов конца XII — нач. XIII в. во многом объясняется его архаичностью, ориентированностью на дохристианскую эстетику.

«Поучение» Владимира Мономаха содержит целый ряд свидетельств книжной образованности его создателя. Важнейший компонент дидактического звучания «грамотицы» — Псалтирь, игравшая особую роль в духовной жизни средневекового человека. По справедливому замечанию В. В. Кускова, «обобщенность лирических образов Псалтири давала возможность самого широкого применения и толкования ее стихов»¹. Эту библейскую

¹ Кусков В. В. Эстетика идеальной жизни. Избранные труды. М., 2000. С. 41.

книгу можно назвать источником писательского вдохновения Мономаха, его опорой в минуты тяжелых раздумий. Знаменит эпизод гадания на Псалтири, когда, открыв ее наугад, князь читает 41-й псалом. Владимир находит в этих словах утешение и укрепление в вере, он поражен созвучием прочитанного своему внутреннему состоянию.

Конечно, современному автору трудно пройти мимо столь яркого эпизода. Но как им распорядиться? Можно буквально воспроизвести сцену, развив ее. Можно использовать материал «Поучения» применительно к другим персонажам исторического романа. Возможен и более творческий подход к рассказу о гадании, когда фрагмент становится лишь неким импульсом для выстраивания совершенно нового описания. По этому пути и пошел Ладинский. Вокруг книги, которую «монах писал пять месяцев» (Ладинский, 79), разворачивается целый сюжет. Отрок Андрей, прозванный в-gridне за цвет волос Златом, икусный гусяр («его персты искусно перебирали струны, и песни легко слетались к нему, когда на пирах нужно было петь славу князьям» — ср. со «Словом о полку Игореве»), послан чванливым боярином, желающим блеснуть образованностью перед князем, за оставленной дома Псалтирью. Неожиданное любовное свидание с молодой женой боярина, которая удерживает посланца, завершается так:

...когда потом Злат... стал поднимать упавшую книгу, он прочел на раскрывшейся странице: «От конца земли взываю к тебе в унынии сердца моего, возведи меня на скалу, для меня недосыгаемую». Эти слова 60 псалма оставили «на сердце горьковатый привкус, точно в его беззаботную жизнь, полную всяких радостей, вдруг влилась первая капля полынной горечи» (Ладинский, 79). Как видим, исходный материал древнерусского источника трансформировался в совершенно новое описание, в то же время не утратившее генетической связи с оригиналом.

У Иртениной все проще: воспроизводится модель, заданная самим поучением. Только, погруженный в печальные раздумья, гадает здесь престарелый Ян Вышатич, ведь по сюжету Владимир Всеволодович еще юн. Воевода размышляет над теми же стихами 41-го и 36-го псалмов, что выписал для потомков Мономаха. Любопытно и некоторое ситуативное сходство с эпизодом романа Ладинского. Чтение псалма происходит в опочивальне: «Книга, выпав из рук, сползла на ложе. В последние годы воевода часто прибегал к гаданию на Псалтири, но ни разу еще оно не было таким хлестким, больно бьющим» (Иртенина, 282). Примечательно, что все те же любимые стихи псалмов произносит

в романе и сам юный князь Владимир. Общаясь с Несдой, он желает проэкзаменовать малолетнего книгочеля. Будущий летописец с честью выходит из этого испытания, удивив княжича своей просвещенностью.

Характер обращения к историческому материалу, разнообразие и глубина его обработки, безусловно, по-своему раскрывают писательскую индивидуальность. Особую ценность приобретает умение раздвинуть границы, диктуемые текстами иных эпох. Этим искусством в полной мере обладал Ан. Ладинский. Скрупулезно работая с многочисленными произведениями раннего средневековья, он создавал объемную картину прошлого, избегал прямолинейности в подходе к памятникам. Вот почему его романам чужда поверхностная иллюстративность. Слово старое и новое гармонично сосуществуют. Читатель не замечает «швов» между разновременными элементами повествования, ведь случаи простого цитирования с указанием источника достаточно редки. Роман «Последний путь Владимира Мономаха» — яркий образец художественного исследования, метод которого в чем-то можно уподобить сравнительно-историческим трудам А. А. Шахматова в области изучения раннего летописания.

«Нестор-летописец» Н. Иртениной показателен как свидетельство сегодняшнего состояния исторического романа о Киевской Руси. Вымышленная судьба главного героя явлена в традиционных жанровых формах. И хотя в основе книги лежит смелая, в значительной мере субъективная, а подчас даже безоглядная историческая реконструкция, сильной ее стороной стало привлечение ряда древнерусских произведений. Увы, здесь нет той глубины в интерпретации книжного наследия XI—XII вв., которое присуще творчеству Ладинского. И тем не менее опора на источники, пусть и не прямо касающиеся фигуры Нестора, не позволяет повествованию Иртениной сместиться в сферу славянского фэнтези, с его легендарно-фантастической архаикой и сюжетами из языческих времен.

В своей работе «Древняя Русь в новейшей русской поэзии» А. С. Демин предлагает ряд признаков, определяющих принадлежность тех или иных произведений на древнерусскую тему к массовой культуре. Это «сравнительно узкий круг тем и источников... как правило, самых популярных»; «причудливое переосмысление памятников»; создание «обобщенных образов людей Древней Руси вообще», превращающихся «в знаковых носителей неких, в основном политических или нравственных идей». Отмечается «прямолинейность и единообразие авторских построений и идей» а также «склонность... к перепевам

того, что когда-то было сравнительно новым и оригинальным»¹. Хотя эти справедливые наблюдения сделаны на основе тематического анализа современной лирики, они вполне применимы к произведениям эпического рода. Многие из перечисленного исследователем можно обнаружить в книге Иртениной «Нестор-летописец». Два исторических романа о людях XI—XII вв., рассмотренные с источниковедческих позиций, наглядно демонстрируют не только значение использования максимально возможного объема текстов далекого прошлого и как следствие расширения масштаба охвата событий — не менее существенна глубина прочтения источника, разнообразие творческих подходов, приемов его трансформации и художественной обработки.

¹ Демин А. С. Поэтика древнерусской литературы (XI—XIII вв.). М., 2009. С. 390, 391.

В. Н. Рудаков

ЗАВИСИМОСТЬ ОТ ОРДЫ В РУССКОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ

Аннотация: в статье анализируется терминология, которая использовалась для описания отношений русских земель и Орды. Большинство терминов, использовавшихся начиная с XIII в., были связаны с представлениями о рабской зависимости, в которую попали русские земли. Выделяются два этапа эволюции такой хронологии. На первом этапе (до XVI в.) терминология «рабства» была наполнена провиденциальным смыслом. На втором этапе (после XVI в.) происходит секуляризация терминологии «рабства», которая приобретает не провиденциальный, а социальный смысл.

Ключевые слова: Русь, Орда, татарское иго, рабство, пленение

Abstract: The terminology used for the description of relationships between Russian Lands and the Golden Horde is analyzed in this article. Most of these terms, used since the 13th century, were connected with ideas of slaves» dependence in which Russian Lands found themselves.

There are two stages in evolution of this chronology. At the first stage (up to 16th century) the terminology of «slavery» was filled with providential sense. At the second stage (since 16th century) secularization of terminology of «slavery» occurs: it acquires not providential but social sense.

Keywords: Russia, the Golden Horde, the Tatar Yoke, Slavery, Capture

Большинство терминов, используемых на протяжении столетий для описания зависимости Руси от Орды, так или иначе связаны с представлением о рабской зависимости, в которую попали русские земли и русские князья. Цель статьи — проследить эволюцию смыслов, которые на каждом историческом этапе вкладывались в термины, обозначавшие зависимость русских земель от Орды.

Представления о том, что Русская земля была «пленена» и «порабощена» иноземными завоевателями, начали формироваться, по всей вероятности, в первые десятилетия после нашествия. В законченном виде терминологию «пленения» и «рабства» можно обнаружить уже в Поучениях Серрапиона Владимирского (70-е гг. XIII в.):

При нашемъ же языцѣ чего не видѣхом? Рати, глади, морове и труси; конечное, еже предани быхом иноплеменникомъ не токмо на смерть и на *плѣтененье*, но и на горкую *работу*. Се же все от Бога бываетъ, и симъ намъ спасение здѣваетъ;

Не *плѣнена* ли бысть земля наша? Не взяти ли быша гради наши? Не вскорѣ ли падоша отци и братья наша трупиемы на земли? Не ведены ли быша жены и чада наша въ плѣнъ? Не *порабощени* быхомъ оставшие *горкою си работою* от иноплеменникъ?

— вопрошал Серапион¹.

Термины, которые использовал русский проповедник, возникли не на пустом месте. Серапион осмысливал произошедшие с Русью события вполне в духе своего времени — используя библейские сюжеты и образы пророческих книг². По справедливому замечанию А. В. Лаушкина, в основе таких представлений лежала «вера в то, что гнев Господень есть свидетельство избранничества наказанного народа, заботы Бога о его конечном спасении»³.

Среди прочего эта забота проявлялась в том, что согрешившие народы оказывались «*подъ ярмомъ работы*», т. е. под ярмом рабства⁴. В этих условиях лишь смирение и вера должны избавить их от кары Господней.

¹ ПЛДР. XIII век. М., 1981. С. 444. Ю. В. Селезнев ошибочно полагает, что понятия «плениить» и «поработить» возникли «к истечению периода зависимости Руси от Орды, к концу XV в.», и ссылается при этом на «Послание на Угру» Вассиана Рыло. Наличие подобных понятий в произведениях Серапиона Владимирского свидетельствует о том, что такая трактовка существовала как минимум с 70-х гг. XIII в. См.: Селезнев Ю. В. Русские князья в составе правящей элиты Джучиева Улуса в XIII—XV веках. Воронеж, 2013. С. 11.

² Подробнее об объективных предпосылках подобного способа осмысления действительности см.: Рудаков В. Н. Концепция ордынского «ига» и отношения с Ордой в русском общественном сознании второй половины XIII—XVI века // Вестник МГИМО-Университета. 2012. № 4 (25). С. 24—30.

³ Лаушкин А. В. К истории возникновения ранних проложных сказаний о Михаиле Черниговском // Вестник МГУ. Сер. 8. История. 1999. № 6. С. 23—25.

⁴ Истрин В. М. Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературе. Исследования и тексты. М., 1897. С. 94, 98 (номера страниц второй пагинации).

Перед мысленным взором древнерусского книжника был пример еврейского народа: в свое время, когда чаша терпения Господня переполнилась, евреи были преданы в руки суровому язычнику — вавилонскому царю Навуходоносору. «Сохранение веры в условиях “вавилонского плена” было тем условием, при выполнении которого Господь обещал в будущем не только избавить свой народ от рабства, но и жестоко наказать его поработителей»¹.

Аналогия между «вавилонским пленением» иудеев и «ордынским пленением» Руси позволяла не только отыскать необходимый в таких случаях прообраз происходящего в священной истории человечества. Она давала возможность актуализовать ту «идеологию выживания» в условиях иноземного владычества, которая была сформулирована в библейских книгах Исаяи, Иеремии, Даниила и других пророков². Суть этой «идеологии» наиболее точно изложена в Книге пророка Иеремии:

...народ, который *подклонит выю свою под ярмо* царя Вавилонского и станет служить ему, Я оставлю на земле своей (...). Подклоните выю свою под *ярмо* царя Вавилонского и служите ему и народу его — и будете живы. Зачем умирать тебе и народу твоему от меча, голода и моровой язвы, как и изрек Господь о том народе, который не будет служить царю Вавилонскому?³

Представления книжников о «рабстве», в которое попали русские земли, пережили саму эпоху ордынского «ига». Духовник великого князя, ростовский архиепископ Вассиан Рыло, в 1480 г. отправивший Ивану III знаменитое «Послание на Угру», объясняя причины возникновения зависимости от Орды, приводил примерно те же аргументы, что и двумя веками ранее Серапион Владимирский. «Точию ради согрѣшения и неисправления к Богу... попусти Богъ на преже тебе прародителей твоих и на всю землю нашу окаанного Батыя, иже пришед разбойнически и *поплѣни* всю землю нашу, и *поработи*, и *воцарися* над нами»⁴.

¹ *Лаушкин А. В.* Идеология «Ордынского плена» и летописные известия о «Неврюевой рати» // История и культура Ростовской земли. 2000. Ростов, 2001. С. 24.

² *Лаушкин А. В.* К истории возникновения... С. 23.

³ Иер. 27: 11—13. См. подробнее: *Лаушкин А. В.* Идеология «Ордынского плена»... С. 24—31.

⁴ ПЛДР. Вторая половина XV в. М., 1982. С. 530.

Ссылаясь на сюжеты из библейской истории, Вассиан давал понять Ивану III, что порабощение, подобное тому, которое произошло с «нами, с новым Израилем, христианскими людьми», уже случалось в мировой истории: «Егда согрешаху сынове Израилеви Господу Богу, тогда предааше их в руце врагом ихъ и работаша имъ»¹.

Однако каждый раз Господь проявлял милость к «сынам Израилевым», избавляя их как от египетского плена, так и от последующих «пленений». Точно так же Господь может поступить и по отношению к Руси, полагал Вассиан:

Аще покаемся... помилует ны милосердный Господь, и не токмо свободит и избавит, яко же древле израильских людей от лютаго и гордаго фараона, нас же новаго Израиля, христианских людей, от сего новаго фараона, поганого Измаилова сына Ахмета, но нам и их порабощит. Яко же дрѣвле согрѣшающии израильтяне к Богу, и поработи ихъ Богъ иноплеменником; егда же покахуся, тогда (...) избавляше их от работы иноплеменник, и работяху имъ иноплеменници².

Тема «рабства» получила развитие в «Казанской истории» (60-е гг. XVI в.). Впрочем, в этом произведении осмысление зависимости Руси от Орды в терминах «пленения» и «рабства» претерпело существенные изменения, характер которых свидетельствует о постепенном отходе от провиденциального осмысления событий, связанных с установлением зависимости от Орды.

С одной стороны, тема «порабощения», как и в литературе предшествующих периодов, присутствовала и в «Казанской истории». «Мнѣ же живущу в Казани, ...слышахъ слово в слово изо усть от царя самого многожды и отъ велмож его о войне Батыеве на Русь и о взятии от него великаго града столнаго Владимира, и о порабощении великих князей»³, — записал составитель памятника.

Зависимость, по мнению составителя «Казанской истории», заключалась в необходимости платить дань, преподносить дары окружению хана, во всем повиноваться и получать власть по воле, вернее даже, по прихоти «царя»:

И от того времени обложися и нача великий князь Ярославъ Всеволодичъ Владимирский царю Батыю

¹ ПЛДР. Вторая половина XV в. М., 1982. С. 534.

² Там же. С. 532.

³ ПЛДР. Середина XVI в. М., 1985. С. 302.

во Златую Орду *дани давати*. И изнеможение видя людей своихъ и конечныя ради погибели земли своя опустѣние, еще же и злобы царева бояся, и *властемъ его дары дающе*, насилия терпѣти не могуще. По нем же державнии наши рустии, сынове и внуцы его, *много лѣтъ выходы и оброки даваху* царемъ в Золотую Орду, и *повинующеся имъ, и приимаху власть от нихъ вси ни по кольну, ни по роду, но яко хто хоцетъ и какъ которого царь возлюбитъ*¹.

По словам составителя «Казанской истории», «осиротѣ бо тогда и обнища великая наша Руская земля, и отъяся слава и честь ея, но не вовѣки, и *поработися* богомерску царю и лукавшѣйшу паче всеа земли, и предана бысть, *яко Иерусалимъ в наказание Навходоносору, царю вавилонскому, яко да тѣмъ смирится*»².

Применительно к зависимости от татар в произведении использовалось синонимичное «игу» определение «ярмо»: «тогда (при Иване III. — В. Р.) великая наша Руская земля освободися от *ярма покорения бусурманскаго*, и начать обновлятися, яко от зимы и на тихую весну прелагатися»³.

Да и сам Иван III, согласно «Казанской истории», представал в глазах ордынского царя как «раб»: «Видите ли, что творит *раб нашъ!* Како смѣеть противитися державе нашей безумний сий»⁴.

Впрочем, с другой стороны, анализ текста «Казанской истории» позволяет говорить о том, что во второй половине XVI в. параллели с историческими «пленениями» и «порабощениями» стали менее точными, а представления о самом «рабстве», в которое попали русские земле в годы зависимости от Орды, — более размытыми.

Так, если судить по «Казанской истории», оказывается, что стремление к «порабощению» не являлось исключительной чертой татар⁵ и их «богомерзкого и лукавшѣйшего паче всеа земли» царя, а было присуще и... православному государю — великому князю московскому Ивану III, который незадолго до стояния на Угре «поработи под ся» Великий Новгород. «Бысть же злогордая та и великая власть варварская над Рускою землею от Батыева

¹ ПЛДР. Середина XVI в. М., 1985. С. 304.

² Там же.

³ Там же. С. 310.

⁴ Там же. С. 308.

⁵ Об оценках татар в этом произведении см. подробнее: Солодкин Я. Г. Татары в изображении автора «Казанской истории» // Славяне и их соседи. Вып. 10. М., 2001. С. 198—213.

времени по царство тоя Златыя Орды царя Ахмата... и по благочестиваго великаго князя Иоанна Васильевича Московская, иже взя и *поработи* под ся Великий Новъ град»¹, — отмечал составитель «Казанской истории».

Кстати, в «Казанской истории» (впервые в отечественных источниках в контексте русско-ордынских отношений!) употребляется и понятие «иго». Вернее, «работное иго»². Этим термином книжник обозначал вовсе не власть татар над русскими землями, а «иго»... великих князей (сначала владимирских, а потом и московских) над Новгородом — в период до нашествия Батыя и в эпоху Ивана III.

Согласно «Казанской истории», новгородцы сначала избежали «ига работного», но потом все-таки под ним оказались: «Они же, неразумнии, приведоша себѣ, призвавше от Пруския земли, от варяг, князя и самодержца и землю свою всю ему предаша, да владѣет ими, яко хошетъ». В силу этого, отмечает составитель «Казанской истории», «в тыя же горкая Батыева времена отвергошася они *ига работнаго*: видеше в державныхъ рускихъ нестроение и мятежь, отступиша тогда и отдѣлишася от Рускаго царства Владимирскаго. Осташа убо сии новъгородцы от Батыя не воеваны и не пленены»³.

Тем не менее спустя много лет Бог, который «гордым противится, а смиренныя милуетъ», послал на новгородцев Ивана III, действия которого книжник сравнивает с поступками врагов «сынов Израиля»: «за уничижение и ихъ презрѣние к нему, яко *Тита, римскаго царя, Еуспасиянова сына, разорити градъ Иерусалимъ* и разсѣяти жиды за беззаконие ихъ по всей вселенней», — отметил составитель «Казанской истории». «Тако же и сему покори Богъ под *работное его иго* крѣпкия и жестокосердыя люди новъгородския... великому князю Иоанну Васильевичу Московскому»⁴.

Таким образом, можно говорить о том, что к середине XVI в. концепция «пленения» и «рабства» претерпела существенную трансформацию. На примере «Казанской истории» видно, что, сохраняя приверженность сложившимся канонам описания татарской власти и продолжая использовать «рабскую» терми-

¹ ПЛДР. Середина XVI в. С. 304.

² См. подробнее: *Halperin Ch. J. The Tatars Yoke and Tatar oppression // Halperin Ch. J. Russia and the Mongols. Slavs and the Steppe in Medieval and Early Modern Russia. Bucuresti, 2007. P. 169—170.*

³ ПЛДР. Середина XVI в. С. 306.

⁴ Там же.

нологию, книжники стали использовать сравнения с судьбой «избранного народа» не только применительно к покоренной татарами Руси, но и для рассказа о присоединении к Москве других русских земель, в частности Великого Новгорода.

В таком контексте расширительное использование терминологии «рабства» и «пленения» означало выход за рамки провиденциального дискурса. Ведь очевидно, что великий князь московский по определению не мог выступать в роли «богомерзкого и лукавше́йшего паче всеа земли» царя, ниспосланного свыше в качестве кары «крѣпким и жестокосердым людем новгородским».

Присоединение Новгорода представлялось составителю «Казанской истории» как «порабощение», но уже не только в провиденциальном, а и в узко политическом смысле — как результат подчинения, покорения Москве. Такую трансформацию смысла вполне можно считать началом своеобразной секуляризации терминологии, используемой для обозначения «рабской» зависимости русских земель от Орды.

Дальнейший процесс такой секуляризации связан с использованием термина «иго». Обозначая один из атрибутов рабской зависимости, «иго» напрямую восходило к древнерусской книжной традиции, описывавшей отношения с Ордой в терминологии «пленения» и «рабства».

Латинское «jugum» — изначально «ярмо», «хомут», «парная упряжь волов», и уж потом — «иго» как «рабство». Переносные значения явились производными от «ига» — символической арки, которая образовывалась двумя воткнутыми в землю копьями и еще одним копьем, положенным на них горизонтально сверху (получившаяся арка как раз и образовывала своеобразное ярмо). Под этой аркой («игом») римляне заставляли проходить побежденные войска в знак их покорности¹.

Термин «иго» асинхронен периоду зависимости². Сами жители русских княжеств — современники «ига» — такой термин никогда не использовали, предпочитая иначе описывать свои отношения с Ордой. И это несмотря на то, что слово «иго» им было, несомненно, известно. Наиболее распространенные в то время значения этого слова — «узда», «хомут», «ярмо», «ноша», «поклажа», «гнет чьего-либо владычества». На Руси в «монгольскую

¹ См.: *Дворецкий И. Х.* Латинско-русский словарь. 3-е изд. М., 1986. С. 431.

² *Halperin Ch. J.* The Tatars Yoke... P. 168.

эпоху» знали даже «иго Христово» (под него попадали монахи, принимая постриг), но не знали ига ордынского!¹

Как показал А. А. Горский, впервые термин «иго» было использован тогда, когда сама зависимость русских земель от Орды уже становилась историей: в 1479 г. это понятие употребил иностранец — польский хронист Ян Длугош. Описывая в своей «Хронике славного королевства Польши» («*Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae*») правление Ивана III, Длугош применительно к власти татар использовал словосочетания «иго *варваров*» и «иго *рабства*» (*jugum barbarum, jugum servitutis*)².

Появление термина «иго» на страницах «Хроники» Длугоша, вероятно, связано с тем, что в 70-е гг. XV в. в произведениях русских авторов (с текстами которых польский историк был, несомненно, знаком) тема антиордынского противостояния описывалась в терминологии освобождения от «рабства». Причем в связи с активизацией антиордынской политики Ивана III эта терминология переживала своеобразный «ренессанс»³. Скорее всего, будучи современником такого «ренессанса», польский хронист и применил к описанию русско-ордынских отношений термин «иго», вполне, по его разумению, соответствовавший русскому слову «рабство».

Последователи Длугоша недаром называли его «отцом польской истории»⁴: именно благодаря Длугошу «*jugum*» стало общепотребимым в западных произведениях о России. Так, современем (в 1515—1517 гг.) определение «иго» переключалось «Польскую хронику» («*Cronica Polonorum*») Матвея Меховского, а на рубеже 70—80-х гг. XVI в. — в «Записки о Московской войне» («*De bello Moscovitico commentariorum*») Рейнгольда Гейденштейна (оба автора отмечали тот факт, что Иван III «сбросил / свергнул *татарское иго*»⁵). В 1607 г. в своей книге «Состояние Российской империи» («*Estat de L'empire de russie*») про «иго татар» писал и француз Жак Маржарет: свержение этого ига он определял как важную веху в отношениях Московии и внешнего мира. «Эти

¹ См.: Словарь древнерусского языка (XI—XIV вв.). Т. 3. М., 1990. С. 442; Словарь русского языка XI—XVII вв. Вып. 6. М., 1979. С. 78, 79.

² См.: Ioannis Dlugossi senioris canonici opera. Т. 14. Cracoviae, 1878. P. 697. Цит. по: Горский А. А. Русь. От славянского расселения до Московского царства. М., 2004. С. 191.

³ См. подробнее: Рудаков В. Н. Концепция ордынского «ига»... С. 28, 29.

⁴ См.: Рогов А. И. Русско-польские культурные связи в эпоху Возрождения (Стрыйковский и его Хроника). М., 1966. С. 38.

⁵ Меховский М. Трактат о двух Сарматиях. М.; Л., 1936. С. 26, 27; Гейденштейн Р. Записки о Московской войне (1578—1582 гг.). СПб., 1889. С. 23.

русские с некоторых пор после того, как они сбросили *иго татар*, и христианский мир кое-что узнал о них, стали называться московитами», — писал Маржарет (он употребил выражение «le joug des Tartares»)¹.

Когда термин «иго» стал использоваться для обозначения зависимости русскими авторами?

Некоторое время назад воронежский историк Ю. В. Селезнев пришел к выводу, что впервые термин употребил в 80-е гг. XVIII в. видный писатель и общественный деятель А. Н. Радищев: «в России именно Радищев впервые (между 1782 и 1789 гг.) применил термин “иго” к определению владычества монголо-татар над Русью»².

Однако мнение Ю. В. Селезнева, утверждающего, что ему «удалось обнаружить первое употребление термина в форме “иго татар” в трудах А. Н. Радищева», следует считать недоразумением. Так же недоразумением следует считать и его вывод о том, что «только в последнее 20-летие XVIII в. — первое 20-летие XIX в. привычное ныне понятие “иго татар” появилось и стало употребимым в публицистике, научной и учебной литературе» и что только «В. Н. Майков в 1846 г. варьирует его, превращая в *татарское иго*»³.

На самом деле впервые в русской письменности термин «иго» (причем именно в форме «татарское иго») был использован примерно за столетие до А. Н. Радищева — в «Синописе» Иннокентия Гизеля. Первое издание этого произведения было выпущено в Киеве в 1674 г. Глава 74 «Синописиса», предвещающая рассказ о Куликовской битве, названа «О летех, в них же Киевское княжение и всея России самодержавствие под *татарским* пребысть *игом*», а глава 104, завершающая рассказ о событиях 1380 г., повествует «О княжении Киевском под лютым *игом Татарским*...»⁴.

«Синописис» в качестве светской, учебной книги по отечественной истории пользовался большой популярностью в

¹ *Маржарет Ж.* Состояние Российской империи. М., 2007. С. 46, 117.

² См.: *Селезнев Ю. В.* Происхождение понятия «монголо-татарское иго» (терминологическая заметка) // *Российская история.* 2012. № 4. С. 108; *он же.* Русские князья ... С. 11, 12.

³ Выделено Ю. В. Селезневым. Там же. С. 13.

⁴ Синописис. Киев, 1674. С. 110, 111, 112. Такое же чтение сохраняется и в последующих изданиях: Синописис. Киев, 1678. С. 110—112; Синописис. Киев, 1680. С. 122, 179 и т. д. См. подробнее: *Halperin Ch. J.* The Tatars Yoke... P. 172—173; *Рудаков В. Н.* Концепция ордынского «ига»... С. 24.

России, особенно во второй половине XVII — XVIII в.¹ Например, именно из «Синописа», обстоятельно ссылаясь на него, черпал информацию Андрей Лызлов — автор написанной в 1692 г. «Скифской истории»².

Вероятно, именно из «Синописа» термин «иго» попадает и в сочинения последующего периода, в том числе и в «Историю государства Российского» Н. М. Карамзина³.

«Последний летописец» использовал этот термин как в прямом (в значении «хомута, надетого на шею»: «государи наши торжественно отреклись от прав народа независимого и *склонили выю под иго* варваров»⁴), так и в переносном смысле (в значении «гнет иноземного владычества»). Однако и в том, и в другом случае сам термин (равно как и понятие «рабство»)

¹ Если «первоначально кириллические издания “Синописа” были достоянием верхушки русского общества (дворянство, церковные иерархи, приказные)», то уже в XVIII в. «происходит расширение круга читателей за счет представителей офицерства, купечества, мещанства, приходского духовенства, а ближе к концу столетия и крестьянства». В крестьянской среде в числе произведений религиозно-нравственного содержания «Синопис» сохранил популярность вплоть до начала XX в. См. подробнее: *Самарин А. Ю.* Распространение и читатель первых печатных книг по истории России (конец XVII—XVIII в.) М., 1998. С. 20—77.

² А. И. Лызлов, чаще использовавший термин «ярмо» («тяжкое и неудобно подъятное ярмо великим князем российским и прочим жителем народов христианских»), тем не менее в одном месте употребил термин «иго». Рассказывая о приходе на Русь в 1257 г. татарских «численников» и восстании против них горожан, он указал, что в целом вопрос об освобождении от зависимости тогда еще не стоял: «обаще еще не могоша тем свободитися ига татарскаго, яко о том ниже изъясвится». См.: *Лызлов А. И.* Скифская история. М., 1990. С. 30. Рукопись А. И. Лызлова получила широкое распространение в XVIII в., первое печатное издание «Скифской истории» было предпринято в 1776 г., второе — в 1787 г. (оба — Н. И. Новиковым). См. подробнее: *Чистякова Е. В.* А. И. Лызлов и его книга «Скифская история» // *Лызлов А. И.* Скифская история... С. 363; *Halperin Ch. J.* The Tatars Yoke... С. 173.

³ Работа Н. М. Карамзина над четвертым, пятым и шестым томами «Истории государства Российского», в которых описывались события от начала нашествия Батые до начала XV в., завершилась накануне Отечественной войны 1812 г.: летом 1809 г., летом 1811 г. и весной 1812 г. (соответственно). См. подробнее: *Афиани В. Ю., Козлов В. П.* От замысла к изданию «Истории государства Российского» // *Карамзин Н. М.* История государства Российского. Т. 1. М., 1989. С. 522—524.

⁴ *Карамзин Н. М.* История Т. 4. М., 1992. С. 22, 48 и др.

использовался в его «Истории» исключительно в секулярном смысле.

Завершая рассказ о стоянии на Угре, он недвусмысленно обозначил «грань веков»: «Здесь конец нашему рабству»¹. Для Н. М. Карамзина свержение «ига», «конец рабства» — синонимы «свободы отечества»: «наконец мы видим пред собою цель долговременных усилий Москвы: свержение ига, свободу отечеству»², — через запятую перечислял он в «Истории». «Народ, смиренный игом варваров, думал только о спасении жизни и собственности, мало заботясь о своих правах гражданских», — писал Н. М. Карамзин в «Записке о древней и новой России», которую в феврале 1811 г. подал на высочайшее имя³.

Именно Н. М. Карамзин ввел понятие «иго» в массовый научный и публицистический оборот. И хотя для него «иго» было, скорее, художественным эпитетом, а не строгим научным термином, именно с «Истории государства Российского» оно прочно вошло в отечественный исторический лексикон (где в том или ином виде, в кавычках или без них, пребывает до сих пор⁴), да и просто — в широкий речевой оборот.

Начиная с «Истории государства Российского» Н. М. Карамзина, понятие «иго» стало самым популярным термином для описания зависимости Руси от Орды. В чем причины такой популярности?

Уже с конца XVIII в. формирующееся русское национальное самосознание требовало объяснений одной из важнейших проблем: почему Россия — не Европа, что стало причиной ее отставания в развитии?⁵

¹ Карамзин Н. М. История Т. 6. М., 1998. С. 98.

² Карамзин Н. М. История Т. 5. М., 1993. С. 200.

³ Карамзин Н. М. «Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях». М., 1991. С. 22.

⁴ Так, в «Концепции нового учебно-методического комплекса по отечественной истории», разработанной в 2013 г. Российским историческим обществом (на базе этого документа планируется создать т. н. единый учебник по истории России), соответствующий раздел озаглавлен «Система зависимости русских земель от ордынских ханов» (т. н. ордынское иго). См.: http://rushistory.org/wp-content/uploads/2014/07/Koncepcia_final.pdf.

⁵ По мнению Н. М. Карамзина, отставанием «от Держав Западных» Россия была обязана «мечу и пламени княжеских междоусобий», а также игу. «Сень варварства, омрачив горизонт России, сокрыла от нас Европу в то самое время, когда благодетельные сведения и навыв-

Концепция «ига» — столетнего рабства, навязанного извне, — позволяла с наименьшими «имиджевыми» издержками для национального самосознания отвечать на эти неудобные вопросы. Эта концепция давала возможность не только объяснять отставание Руси, но и черпать в такой трактовке событий дополнительные мотивы для национальной гордости.

Лучше всех это сформулировал А. С. Пушкин:

России определено было высокое предназначение...
Ее необозримые равнины поглотили силу монголов и остановили их нашествие на самом краю Европы; варвары не осмелились оставить у себя в тылу поработенную Русь и возвратились на степи своего востока. Образующееся просвещение было спасено растерзанной и издыхающей Россией¹.

Получалось, что именно Руси Запад был обязан своим передовым развитием².

В советской историографии и учебной литературе вплоть до середины 30-х гг. термин «иго» не имел широкого распростране-

ки более и более в ней размножались, народ освобождался от рабства, города входили в тесную связь между собою для взаимной защиты в утеснения (...) В сие же время Россия, терзаемая Монголами, напрягла силы свои единственно для того, чтобы не исчезнуть: нам было не до просвещения!» (*Карамзин Н. М. История... Т. 5. С. 201, 202*).

¹ *Пушкин А. С. О ничтожестве литературы русской // Пушкин А. С. Полное собрание сочинений. Т. 11. М., 1949. С. 268, 497. См. также письмо к П. Я. Чаадаеву от 19 октября 1836 г.: «У нас было свое особое предназначение. Это Россия, это ее необъятные просторы поглотили монгольское нашествие. Татары не посмели перейти наши западные границы и оставили нас в тылу. Они отошли к своим пустыням, и христианство было спасено» (Там же. Т. 16. М., 1949. С. 171—173, 392, 393). Кстати, легко заметить, что «необъятные просторы» России у Пушкина никак не отвечали реалиям XIII в.: русские земли того времени были лишь малой частью огромных территорий, покоренных Великой Монгольской империей.*

² Как писал С. Л. Франк, Пушкин «считает главной причиной относительной отсталости русской культуры татарское иго, которое отделило Россию от судеб Европы». «Татарское нашествие и вызванное им обособление России от Запада он рассматривает в перспективе всемирной истории и с этой точки зрения видит в них особое служение России задачам европейско-христианской культуры»: *Франк С. Л. Пушкин об отношениях между Россией и Европой // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 279, 286 (разрядка автора. — В. Р.)*.

ния¹. Историки, вслед за главой советской исторической науки того времени М. Н. Покровским, считали «иго» малозначимым явлением в истории «феодальной Руси»².

Возрождение термина и его массовое использование следует связывать с тем «фундаментальным идеологическим поворотом», который был предпринят руководством СССР в середине 30-х гг. XX в. Отказавшись от «истории борьбы классов», ЦК ВКП(б) взял курс на создание патриотического исторического нарратива³.

При этом начиная с 30-х гг. XX в. советская историография опиралась не только на русскую дореволюционную историографическую традицию⁴, но и на положения работы К. Маркса «Разоблачение дипломатической истории XVIII века»⁵. Маркс же прямо писал: «Татарское иго... не только подавляло, но оскорбляло и иссушало самую душу народа, ставшего его жертвой. Татаро-монголы установили режим систематического террора; опустошения и массовая резня стали непереносимой его принадлежностью»⁶.

Приведенный пассаж пользовался большой популярностью у советских исследователей: А. Н. Насонов — автор одной из первых обобщающих работ по истории ордынской политики

¹ *Сорокин А. К.* Сталин и татаро-монгольское иго // Дилетант. 2013. № 1 (13). С. 36, 37.

² «Ничего по существу нового этот внешний толчок в русскую историю внести не мог», — писал будущий глава советских историков-марксистов еще до революции. Видимо, по этой причине М. Н. Покровский посвятил нашествию и установлению «ига» всего два абзаца в своей «Истории». См.: *Покровский М. Н.* Русская история с древнейших времен. Ч. 1. М., 1899. С. 210. Ср.: *Он же.* Русская история в самом сжатом очерке. Ч. 1. М., 1920. С. 33, 34.

³ Подробнее см.: *Шенк Ф. Б.* Александр Невский в русской культурной памяти: святой, правитель, национальный герой (1263—2000). М., 2007. С. 278, 279.

⁴ Впрочем, говорить о наличии какой-то целостной традиции в данном случае все-таки не приходится: такие крупные представители русской дореволюционной историографии, как, например, С. М. Соловьев и Н. И. Костомаров, понятие «иго» вообще не использовали.

⁵ Работа была написана в 1856—1857 гг., однако впервые полностью ее опубликовала дочь Маркса — Элеонора Маркс-Эвелинг в Лондоне в 1899 г. под названием «Secret Diplomatic History of the Eighteenth Century». Первое издание на русском языке см.: *Маркс К.* Разоблачение дипломатической истории XVIII века // Вопросы истории. 1989. № 1—4.

⁶ Вопросы истории. 1989. № 4. С. 5.

на Руси — даже избрал его (наряду с цитатой из И. В. Сталина) в качестве эпитафии к своей книге¹. И это несмотря на то, что Маркс использовал для анализа русской истории сведения, не имевшие отношения к прошлому русско-ордынских контактов. Чего, например, стоило заявление «классика» о том, что, «оставляя после себя пустыню, они (татары. — В. Р.) руководствовались тем же экономическим принципом, в силу которого обезлюдели горные области Шотландии и римская Кампанья, — принципом замещения людей овцами и превращения плодородных земель и населенных местностей в пастбища»²! Очевидно же, что никакой политики по «замещению людей овцами» или «превращению населенных местностей в пастбища» (по крайней мере, на Руси) татары не проводили.

Между тем в условиях жесткого идеологического пресса 30-х гг. XX в. положения работ Маркса, да и в целом классиков марксизма-ленинизма, во многом служили ориентиром для историков³. Неслучайно тот же А. Н. Насонов — выдающийся исследователь и публикатор памятников, в статье, посвященной критике «антимарксистских» установок попавшего в посмертную опалу основоположника советской историографии М. Н. Покровского, недвусмысленно указывал на ошибки предшественника. «В оценке общего влияния татарщины на историю Руси, то, что говорил Маркс, совсем не совпадает с тем, что мы читаем у Покровского»⁴, — писал А. Н. Насонов.

Немалую роль в утверждении термина «иго» в советской науке сыграл и лично И. В. Сталин, который собственноручно вписал слово «иго» в текст учебника для 3-го и 4-го классов «История СССР. Краткий курс», подготовленного на кафедре истории

¹ О том, что идеи Маркса стали отправной точкой исследования, А. Н. Насонов сообщал во введении. См.: *Насонов А. Н.* Монголы и Русь.... С. 215.

² Вопросы истории. 1989. № 4. С. 5. Как разъяснили публикаторы Маркса, в этом месте он «проводит параллель между действиями монгольских завоевателей XIII—XIV вв. и политикой правящих классов Англии и Италии». По их мнению, описывая историю России, Маркс опирался, прежде всего, на уже устаревшую в его время работу Ф. Сегюра «История России и Петра Великого». Подробнее см.: Вопросы истории. 1989. № 1. С. 7—9.

³ См. подробнее: *Кобрин В. Б.* Кому ты опасен, историк? М., 1992. С. 131—224.

⁴ *Насонов А. Н.* Татарское иго на Руси в освещении М. Н. Покровского // Против антимарксистской концепции М. Н. Покровского. М., Л., 1940. С. 68.

СССР Московского педагогического института им. А. С. Бубнова под редакцией профессора А. В. Шестакова¹. Учебник получил вторую премию на конкурсе, объявленном в 1936 г., «на лучший учебник для начальной школы по элементарному курсу истории СССР с краткими сведениями по всеобщей истории» (первую премию решено было не присуждать), что предопределило его влияние на учебную литературу по истории, изданную в СССР в последующий период.

Сталин четырежды редактировал учебник А. В. Шестакова, вымарывая лишнее и добавляя то, что он считал нужным добавить. В результате «в дополнение к “татарам” на страницах отечественной истории появляются “татаро-монголы”, а вместе с ними появляется и “татаро-монгольское иго”². Этот термин был вписан рукой Сталина в название двух разделов — «Монголы-завоеватели и татаро-монгольское иго» и «Расширение Московского государства при Иване III и конец татаро-монгольского ига»³.

Мнение вождя, который находил сходства между нашествием Орды на Русь и действиями в отношении СССР современных ему «империалистических» государств, было решающим. «Подлинно научная оценка значения татаро-монгольского завоевания для Руси и борьбы русского народа против ига татаро-монгольских феодалов дана классиками марксизма-ленинизма, —

¹ История СССР. Краткий курс. М., 1937.

² Как отмечал А. М. Дубровский, «вождь партии придирчиво отнесся к тексту, придавая значение в нем каждому слову». См. подробнее: *Дубровский А. М.* От проблем исторического образования к новому облику исторической науки // http://www.opentextnn.ru/history/historiografy/?id=2991#_ftnref271

³ Здесь же содержится публикация помет И. В. Сталина. См.: *Сорокин А. К.* Сталин и татаро-монгольское иго... С. 37. Как отмечает Н. И. Пепелина, «в результате работы над учебником по истории СССР для начальной школы, в середине 1930-х годов в СССР сформировалась четкая историческая концепция, просуществовавшая без принципиальных изменений вплоть до распада Советского Союза. Эта концепция, отраженная в учебниках по истории, играла важную роль в формировании правильного, с точки зрения руководства страны, исторического мировоззрения молодежи (...) отголоски этого мировоззрения до сих пор сильны в сознании жителей России». См. подробнее: *Пепелина Н. И.* Эволюционные процессы в советском школьном историческом образовании 1920—1930-х гг.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2011. С. 15—17. Ср.: *Артизов А. Н.* В угоду взглядам вождя. Конкурс 1936 года на учебник по истории СССР // Кентавр. 1991. Октябрь—декабрь. С. 125—135.

отмечалось в “Очерках истории СССР”, подготовленных к печати еще при жизни Сталина, но вышедших в свет уже после его смерти. — Их указаниями опровергается ложный тезис дворянско-буржуазной историографии о прогрессивности татаро-монгольского владычества. Глубокую оценку отрицательного значения татаро-монгольского ига для русского народа дал И. В. Сталин в связи с характеристикой нашествия австро-германских империалистов на Украину в 1918 году. “Империалисты Австрии и Германии, — писал И. В. Сталин, — несут на своих штыках новое, позорное иго, которое ничуть не лучше старого, татарского”»¹.

А в 1947 г., когда широко отмечалось 800-летие Москвы, «вождь народов» и вовсе вписал ордынское «иго» в некий ряд внешних угроз, которые удалось отбить стране. «Заслуги Москвы... в том, что она на протяжении истории нашей Родины трижды освобождала ее от иноземного гнета — от монгольского ига, от польско-литовского нашествия, от французского вторжения»². Очевидно, что финальной точкой в этом ряду в представлении советских граждан был разгром немецко-фашистских захватчиков (весьма показательно, что в печати военного времени было широко распространено словосочетание «фашистское иго»³).

Подводя итог, условно можно выделить два этапа бытования терминологии «пленения» и «рабства» («ига»).

На протяжении первого этапа (со второй половины XIII в. до XVI в.) терминология «рабства» была наполнена провиденциальным смыслом. Нашествие татар и власть ордынского «царя» над русскими землями воспринимались в качестве кары Господней за грехи. Лишь покаяние и смирение могло привести к освобождению от «рабства» и даже порабощению в будущем самих завоевателей.

Постепенный отход от такого взгляда на власть Орды, судя по всему, был обусловлен несколькими факторами. С одной стороны, исчезновением самой этой власти (так сказать, в связи с потерей актуальности темы), с другой — переосмыслением фе-

¹ Очерки истории СССР. Период феодализма: IX—XV вв. В 2 ч. М., 1953. Ч. 1. С. 766. См. подробнее: *Кобрин В. Б.* Кому ты опасен, историк?... С. 160, 161.

² Цит. по: *Греков Б. Д., Якубовский А. Ю.* Золотая Орда и ее падение. М., Л., 1950. С. 255, 256.

³ Зафиксирована даже поговорка «Фашистское иго горше смерти». См.: *Русские военные пословицы и поговорки / Сост. А. М. Жигулев.* М., 1960. С. 151.

номена Русской земли, власти великого князя (а потом и царя) и в целом Русского царства. XVI в. внес очень серьезный вклад в формирование новых идеологических воззрений на прошлое, настоящее и будущее Московской Руси. Эти идеи нашли выражение в целом ряде памятников, прежде всего в масштабных летописных проектах (Никоновская летопись, Лицевой свод и др.), а также публицистических и полемических произведениях. Смысл новых идеологем — подтвердить и укрепить высокий статус и предназначение формирующегося на обломках «поганных» татарских «царств» Русского государства¹.

Второй этап характеризуется постепенной секуляризацией терминологии «пленения» и «рабства» («ига»), приданием ей не провиденциального, а гражданского смысла. Начиная с Н. М. Карамзина и А. С. Пушкина, идеологема борьбы Руси против «татарского ига» становится неотъемлемой частью патриотического дискурса истории страны. Смысл этой идеологемы — объяснить культурное отставание России от Европы, обозначив уникальную роль страны в спасении европейской цивилизации от монголо-татар. В уточненном (в том числе благодаря трудам классиков марксизма) виде эта идеологема просуществовала до начала нынешнего века.

И хотя для большинства сегодняшних исследователей очевидно, что «иго» (так же, как и «рабство» в чистом виде) — не самое удачное определение для русско-ордынских отношений второй половины XIII — XV в., тем не менее термином продолжают пользоваться. В том числе в силу сложившейся традиции, сформировавшейся под влиянием древнерусского книжного восприятия, риторической экспрессии Карамзина, патриотического пафоса Пушкина, историософского преувеличения Маркса и настойчивого желания Сталина внедрить в массы понравившуюся ему историческую терминологию.

¹ См.: Истоки русской беллетристики. Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе. Л., 1970. С. 387—391; Синецкина Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV—XVI вв.) М., 1998. С. 322—332; Юрганов А. Л. Категории русской средневековой культуры. М., 1998. С. 373—380; Рудаков В. Н. В поисках героев: к вопросу о переосмыслении прошлого русскими книжниками XV—XVI вв. // Вестник славянских культур. 2012. № 1 (XXIII). С. 57—61; *он же*. Монголо-татары глазами древнерусских книжников середины XIII—XV в. 2-е изд., испр. и доп. М., 2014. С. 230.

И. Г. Добродомов

ЭТИМОЛОГИЧЕСКИЕ ЭКСКУРСЫ В ФИЛОЛОГИЧЕСКИХ ДИСЦИПЛИНАХ

Аннотация: статья посвящена анализу ошибочных этимологических решений применительно к отдельным словам и выражениям. Такие объяснения возникли в творениях дилетантов или в трудах неосторожных и неопытных лингвистов, работающих в рамках синхронного объяснения фактов, но возникших исторически. Решение этимологических проблем применительно к редким словам текстов помогает правильному пониманию соответствующих фрагментов этих текстов, особенно это относится к произведениям «лексикатора» Н. С. Лескова, где комментаторы допустили много неточностей, которые частично устранены в данной статье.

Ключевые слова: этимология, история слов, историко-этимологические каламбуры, синхронное словообразование

Abstract: This article is dedicated to the analysis of incorrect etymological interpretations of several words and phrases. Such explanations appeared in the past in the works of amateurs and inexperienced and careless linguists, doing the research within synchronic approach. The solution of etymological issues used for rare and uncommon words in the texts contributes to the correct comprehension of corresponding passages, especially concerning the works of «the word-creator» N. S. Leskov, where analysts were not quite accurate: these inaccuracies are partly corrected in this article.

Keywords: etymology, history of the words, historical etymological puns, synchronic word formation

Обращение к этимологии неспециалистов обычно приводит к печальным результатам, о чем ярко и популярно еще в XIX в. говорил французский лингвист Абель Овеляк в книге «Лингвистика» (СПб., 1881, § 5 «Опасности этимологии», с. 14—18), переведенной на русский язык.

Синтетический характер этимологии, где используются материалы и методы не только всех филологических дисциплин, но и материалы и методы многих гуманитарных и даже естественных наук, затрудняет полноценные этимологические разыскания, поэтому круг лингвистов-этимологов очень узок. Эти трудности приводят к тому, что в учебных пособиях по языко-

ведческим дисциплинам часто используются весьма устаревшие этимологические материалы, как это имеет место с архаическими сведениями о тюркском (татарском) происхождении русского слова *лошадь*, что восходит к дилетантским соображениям писателей XVIII в. А. П. Сумарокова и В. В. Тузова, когда сравнительно-историческое языкознание только зарождалось и было весьма наивным.

А. П. Сумароков в статье «О истреблении чужих слов из русского языка» писал в журнале «Трудолюбивая пчела» (1759, генварь; второе тиснение 1780 г.):

Предки наши несколько татарских слов присвоили нашему языку, из которых мы уже некоторых не в силах выгнать, например, *Казань*, *кафтан* и пр., а в гораздо прежние времена вместо *конь* присвоено слово *лошадь*, от *алаша* и *ат*, *мерин...*; однако мы не от древних скифов, но от новых татар приняв слово *лошадь*, коня в нее преобразили; ибо в славенских наших книгах конь лошадыю нигде не называется...¹

Эти же соображения повторены чуть позже в сатирическом журнале В. В. Тузова «Поденщина» в списке восточных слов русского языка: «*Алаша* — мерин и *ат* конь, а от сих двух слов происходит Российское название *лошадь*»².

Эти дилетантские соображения до сих пор фигурируют во многих пособиях, несмотря на странность семантики и фонетическую несводимость слова *лошадь* к тюркскому словосочетанию *алаша* «мерин» + *ат* «конь, лошадь». По инерции этимологию А. П. Сумарокова и В. В. Тузова поддерживали такие тонкие исследователи тюркских элементов в русском языке, как Ф. Е. Корш, П. М. Мелиоранский, Н. К. Дмитриев³.

Например, в весьма популярном учебнике «Введение в языкознание» А. А. Реформатского слово *лошадь* иллюстрирует общее, едва ли верное положение о немотивированности заимствования синонимов к уже имеющимся в языке словам: «Так пришло татарское слово (вернее, сочетание слов *алаша ат*) в виде *лошадь* при наличии своего слова *конь...*»⁴

¹ Сумароков А. П. Полное собрание всех сочинений. Т. IX. М., 1782. С. 276. Русские писатели о языке. Хрестоматия под общей ред. А. М. Докусова. Л., 1954. С. 50.

² Тузов В. В. Поденщина, 1769, 1—4 апреля.

³ Дмитриев Н. К. Строй тюркских языков. М., 1962. С. 540.

⁴ Реформатский А. А. Введение в языкознание. М., 1960. С. 380.

Не имеет никакого правдоподобия и выведение слова *лошадь* из тюркского местного падежа *алашада* «на лошади»¹.

Однако неправдоподобие сопоставления заставляло модифицировать данные этимологии в направлении повышения их правдоподобности или же выдвигать совершенно неправдоподобные параллельные этимологии для слова *лошадь*, не отдавая предпочтения ни одной из них и опираясь на выдуманый материал (др.-рус. **лоша* и сомнительный суффикс *-ědb*): «Производн. с суф. *-ědb* от др.-рус. **лоша*; стар. заимств. из тюрк.»².

На самом же деле существительное *лошадь* было образовано уже в древнерусском языке (известно с самого начала XII в. задолго до появления на Руси татар) от известного и другим славянским языкам прилагательного *лоший* «плохой» (по образцу *чернядь* от *чёрный*, *пестрядь* от *пёстрый* и т. п.) как обозначение рабочей лошади в отличие от боевого *коня* с его более высокими достоинствами. Это семантическое противопоставление переросло в современном русском языке в противопоставление стилистическое³.

Современные словообразовательные разыскания синхронного плана без опоры на историко-этимологические сведения не застрахованы от ошибочного сближения несопоставимого и впадения в ошибку. Отсутствие этимологического контроля за греко-латинским словом русского языка *этика* (от греч. ἔθος, ἥθος «обычай» через лат. *ethica*) «нормы поведения, мораль и наука об этом» и нидерландско-французским *этикет* (от голландск. *sticke* через франц. *étiquette*) «установленный порядок поведения, формы обхождения», в дефинициях которых в русских словарях случайно присутствует общий компонент «поведение», привело к тому, что в «Словообразовательном словаре русского языка» (М., 1985) А. Н. Тихонова более длинное слово *этикет* ошибочно производится от *этика* в составе одного гнезда⁴.

¹ Булаховський Л. А. Нариси з загального мовознавства. Київ, 1959. С. 124 (Ч. I, § 56: Запозичувані частини мови).

² Толковый словарь русского языка с включением сведений о происхождении слов. М., 2007. С. 417. О низком уровне этимологических справок («зон») в этом словаре см.: Добродомов И. Г. Проблемы этимологии в нормативной лексикографии. Магадан, 1909. 31 с.

³ Добродомов И. Г. Слово «лошадь» в этимологическом аспекте // Русский язык в школе. 1994. № 1. С. 90—92. Подчеркиваемый здесь табуистический характер существительного *лошадь* я сейчас считаю необязательным.

⁴ См. об этом: Добродомов И. Г. Этика и этикет // Русская речь. 1988. № 4. С. 127—130.

Отсутствие историко-этимологического подхода в словообразовательных исследованиях приводит подчас к бесплодным дискуссиям, когда обе спорящие стороны занимают неверную позицию, как это имело место в словообразовательной дискуссии относительно механизма образования прилагательных типа *курский*, *смоленский* от названий городов на *-ск*: *Курск*, *Смоленск* и т. п., где одни видели загадочное «наложение морфем», а другие — не менее загадочное их «выпадение». Коротко эти споры освещены с позиций сторонников «усечения» или «выпадения морфем» в разделе «Гаплоглогия» книги И. Б. Иткина «Русская морфонология» (М., 2007. С. 254):

<..> мы не разделяем широко распространенного¹ мнения о том, что в прилагательных типа *Свердловск* — *свердловский*, *Омск* — *омский* происходит наложение адъективного суффикса *-ск-* на конечное *-ск-* основы: с нашей точки зрения, первое *-ск-* в таких словах просто выпадает. В пользу этого решения говорит следующее простое и, как нам представляется, совершенно неопровержимое соображение, высказанное уже Н. А. Янко-Триницкой²: элемент *-ск-*, входящий в название ряда городов и, к слову, являющийся несомненным и во многих случаях вполне четко выделяемым (ср. *Омь* — *Омск*, *Томь* — *Томск*, *Белое озеро* — *Белозерск*, *Мичурин* — *Мичуринск*, *Якуты* — *Якутск* и др.) суффиксом, отсутствует перед любыми словообразовательными морфемами, ср., например, *Омск* — *омич*, *омичка*, *Курск* — *курянин*, *курянка*, *Минск* — *минчанин*, *минчанка*, *Смоленск* — *смолянин*, *смолянка* и *смоленец*, *смоленка* и т. д. Неясно, почему адъективный суффикс *ск(ий)* должен составлять в этом плане исключение³.

Эта дискуссия стала возможна из-за незнания ее участниками адъективной природы названий городов на *-ск*, что было хорошо известно уже Ф. И. Буслаеву: «К остаткам имен прилагательных кратких принадлежат названия городов: *Смолен-скъ*

¹ Ср., например, *Земская Е. А.* Современный русский язык. Словообразование. М., 1973. С. 151.

² *Янко-Триницкая Н. А.* Наложение морфем в основе русского слова // Известия Академии наук СССР. Серия литературы и языка, 1970. Т. 29. № 6. С. 481.

³ *Иткин И. Б.* Русская морфонология. М., 2007. С. 254.

(в старину *Смолен-ь-скъ*, *Смолен-е-скъ*), *Архангел-ь-скъ* (в старину говорили «Архангельской городъ»)¹.

В образованиях типа *Курск — курский*, *Томск — томский* не было ни «наложения морфем», ни не менее загадочных их «усечения» или «выпадения», ни даже предполагаемой И. Б. Иткиным капризной гаплогии — явления скорее фонетического, чем словообразовательного плана.

В определительном словосочетании *Курьскъ городъ* краткое прилагательное *Курьскъ* с течением времени изменило свою грамматическую природу и стало субстантивированным, оторвавшись от полного прилагательного *Курьский*.

Оторвавшись от адъективной парадигмы и субстантивировавшись, топонимы с «градообразующим суффиксом» *-ск* типа *Курск* оказались в одном ряду с топонимами типа *Клин*, *Киев*, от которых с помощью суффикса *-ск* образуются прилагательные типа *киевский*, *клинский*, деривационная история которых совсем иная, чем в парах *Смоленск — смоленский*, *Курск — курский*, которые представляют собой раздвоение прилагательных с суффиксом *-ск*. Что касается названий жителей типа *курае*, *омичи*, то и здесь нет никаких «усечений», «выпадений», гаплогий: эти слова образованы от тех же основ, что и прилагательные на *-ский*. Речь здесь идет о связанных основах, если эти основы самостоятельно не употребляются или широко не известны (речка *Кур*, на которой стоит *Курск*).

В обстоятельной книге И. Б. Иткина «Русская морфонология» (М., 2007. С. 252, 253) особое внимание обращается на случаи гаплогии в цветообозначениях «на границе основы и словообразовательного суффикса: *лиловатый* (< *лилОВОВатый*), также *розоватый*, *коричневатый*», и далее подчеркивается, что в этой группе слов «деривационная история очевидна лишь у прилагательных на *-оват(ый)*», и дополнительно подчеркивается также «упрощением последовательности *-ев-ов-* в слове *коричневатый*» (с. 252). Далее автор делает свою точку зрения еще более категоричной:

В прилагательных на *-оват(ый)* гаплогия стопроцентно продуктивна. Об этом свидетельствуют пространенные в разговорной речи окказионализмы типа *оранжеватый*, ср. также литературный пример,

¹ Буслаев Ф. И. Историческая грамматика русского языка. М., 1959. С. 141.

приведенный Н. А. Янко-Триницкой¹: «Но, как должно, чуть-чуть *суроват*» (Е. Евтушенко)².

На самом же деле деривационная история прилагательных типа *розовый* и *розоватый* должна рассматриваться как параллельные образования с помощью суффиксов *-овый* и *-оватый* от существительного *роза* с дальнейшей деэтимологизацией и превращением деэтимологизированных прилагательных в слова со связанным корнем *роз-*, семантически оторвавшимся от названия растения — ботанического термина *роза*.

В данном обзоре историко-этимологических объяснений языковых фактов в противопоставлении обывательски-синхронным их объяснениям с их иллюзорной видимостью целесообразно рассмотреть исторические основы появления так называемых случаев «усечения», «выпадения» или «гаплогии» морфем, которые были уже затронуты мною в 1995 г. в специальной статье³, а здесь получают дополнительное освещение.

В очерке «Основные понятия русского словообразования» в составе фактически скорее гнездового, чем собственно «Словообразовательного словаря русского языка» (Т. I. М., 1985. С. 28) А. Н. Тихонов, смешивая синхронный и диахронный подход к словообразованию и развертывая смутное понятие «усечение морфем», указывает:

Нередко одна и та же производящая основа участвует в словообразовании в двух своих вариантах — усеченном и неусеченном⁴. <...> такое варьирование основ имеет место как при сочетании их с одним и тем же словообразовательным аффиксом, так и при сочетании с разными аффиксами. Параллельные образования находятся в отношениях конкуренции. Со временем одно из производных выходит победителем. Ср.: Марионетк(а) ↔ марионеточ-н-ый ↔ марионет-н-ый (устар.)

¹ Янко-Триницкая Н. А. Наложение морфем в основе русского слова // Известия Академии наук СССР. Сер. литературы и языка. 1970. Т. 29. № 6. С. 488.

² Иткин И. Б. Русская морфонология. М., 2007. С. 252, 253.

³ Добродомов И. Г. Откуда появилось «усечение морфем» // Русский язык в школе. 1995. №1.

⁴ Неясно, почему основа, названная у А. Н. Тихонова «усеченной», не может быть названа «краткой», а «неусеченная» — «расширенной», что устранило бы туманную апелляцию к «усечению», механизм которого остается неясным.

А. Н. Тихонов оставил без внимания тот факт, что в приведенном примере, где автор почему-то, кроме сомнительного усечения, затронул также историческую проблему вытеснения из употребления одной формы другой: вытесняемой оказывается именно форма прилагательного с основой, которую А. Н. Тихонов считает усеченной. Между тем раздумья над причиной архаизации именно прилагательного с «усеченной основой» могли бы привести и к более правильному пониманию того явления, которое слишком поспешно и по-обывательски (синхронно) объявили «усечением».

Надо сказать, что архаические (устаревшие) элементы русского словаря всегда доставляют излишнее беспокойство специалистам по современному русскому языку, толкая последних к ошибкам, причем подобные ошибочные суждения в некоторых случаях прикрываются сомнительными понятиями типа «усечение основ».

Зато у представителей другой ветви филологии — у литературоведов и критиков — беспомощность в трактовке устаревших слов (при всей решительности формулировок и именно благодаря ей) приобретает особенно яркий характер. Например, известный современный критик Л. А. Аннинский в непривычном для современного русского языкового сознания прилагательном *марионетный*, которое он встретил в анонимной рецензии на «Соборян» Н. С. Лескова, приписываемой В. В. Виноградовым Ф. М. Достоевскому, склонен видеть «вольность гения».

В этой рецензии (по публикации В. В. Виноградова) читаем о Н. С. Лескове:

Нужны ли ему, как романисту, вторые лица, они (за исключением остающихся на дальнем плане, как Плотомасов, Пизонский, которые действительно прекрасны) — или совершенно бледны и бескровны, как весь персонаж уездных властей, или слишком готовы на всё для автора, слишком марионетны, как межеумок Препотенский, или слишком докучливы своею растянутостью, как два карлика, которыми, впрочем, автор мотивирует прекрасные страницы своей хроники, или же, наконец, совершенно невозможны и отвратительны, т. наз. нигилисты мошенник Термосесов и Бизюкина: эти двое последних составляют величайший поэтический грех уважаемого автора: это не только не типы, это даже не карикатуры, потому что для карик-

катуры в них совершенно нет соли — нет, это просто создания какого-то кошмара¹.

К своему сумбурному пересказу этого отрывка Л. А. Аннинский и присоединяет беспомощный вопрос о злой воле гения в создании затруднительного прилагательного:

Он [Достоевский] вскользь и между делом отмечает бескровность некоторых фигур, художественную невозможность и отвратительность «так называемых нигилистов», бледность «вторых лиц», которые «слишком марионетны» (марионетны вместо «марионеточны!» — через месяц в дневнике писателя будет вывескная вместо «вывесочная»... Вольность гения?)².

Для такого предположения нет никаких оснований, поскольку именно в таком виде прилагательное встречалось и у других русских писателей XIX в.

Прилагательное *марионетный* употреблено, например, у старшего современника Ф. М. Достоевского — у поэта и переводчика Э. И. Губера, причём в 1838 г., задолго до Ф. М. Достоевского:

«Фауст дебютировал сперва в жалких марионетных представлениях; потом он сделался предметом глубоких, философических изучений и, наконец, явился в полном своем развитии, в бессмертном творении Гёте»³.

Прилагательное *марионетный* является вполне нормальным образованием от существительного *марионет(а)*, употребительного в русском языке XVIII в. В записи 10 (21) мая 1787 г. дневника четвертого заграничного путешествия Д. И. Фонвизина

¹ *Виноградов В. В.* Проблема авторства и теория стилей. М., 1961. С. 516. Рецензия на «Соборян» Н. С. Лескова перепечатана здесь из № 4 «Гражданина» за 1873 г. С. 125, 126.

² *Аннинский Л. А.* Три еретика. М., 1988. С. 286, а на с. 303 автор к слову *вывескная* из полемической статьи Ф. М. Достоевского «Ряженный» (в «Дневнике писателя» 1873 г., гл. X // Гражданин, 1873, 30 апреля, № 18: «И большею частью работа вывескная, малярная...») делает эмоционально-невнятное примечание: «Вывескная»... странный суффикс, правда? «Марионетны» — помните?» Суффикс самый обыкновенный и даже тот самый, что и в слове *вывесочный*, а критика смутило отсутствие чередования в основе: *вывескная* без чередования в отличие от обычного *вывесочная* с чередованием *к/ч*.

³ *Губер Э. И.* Взгляд на нынешнюю литературу Германии // Современник, 1838. № 2. С. 18 первой нумерации (т. е. пагинации) /с опечаткой 81/.

встречается форма мужского рода *марионет*: «[...] мы со всею компаниею ходили в театр смотреть марионетов» (Собр. соч., т. II. М., 1959. С. 569).

В «Записках» С. А. Порошина под 4.X.1765 г.: «За ужином говорили по большей части о марионетах».

Прилагательное от этого существительного имело форму *марионетов*: «[...] перед обедом марионетова театру смотрел» (30.III.65)¹.

Бессуффиксная форма существительного *марионетта* зафиксирована и объяснена в ранних наших словарях начала XIX в. В «Новом словотолкователе, расположенном по алфавиту» Н. М. Яновского (ч. II. СПб., 1804, стб. 669) слово дано в форме «МАРИОНЕТТА фр. кукла картонная, деревянная или металлическая, представляющая изображение человека или какого-либо животного и *двигающееся* посредством механизма или на проволоке <...>».

Нынешняя форма существительного *марионетка* появилась значительно позже у А. И. Герцена:

«Улицы кишели народом, песни, органы, разные инструменты раздавались со всех сторон, марионетки и пульчинелли — плясали, сыпали скороговорками <...>»².

Присоединение суффикса *-ка* в слове *марионетка* вносит чисто стилистический характер просторечности, как и в других заимствованиях на *-ет*: ср. *жилет* — *жилетка*, *берет* — *беретка*, *табурет* — *табуретка* и т. п.³ Но сейчас в связи с исчезновением исходной формы *марионет(a)* просторечность формы *марионетка* ослаблена. Следует заметить, что осложненное суффиксом

¹ Семена Порошина Записки, служащие к истории Его Императорского Высочества Благоверного Государя Цесаревича и Великого Князя Павла Петровича. СПб., 1881. Стб. 464, 237. Указания в «Очерках по исторической лексикологии русского языка XVIII века “Языковые контрасты и заимствования”» Е. Э. Биржаковой, Л. А. Войновой и Л. Л. Кутиной (Л., 1972. С. 377) на появление в русском языке формы *марионета* в 1767 г., а *марионет* в 1761 г., к сожалению, примерами не подкреплены. Тот же отрыв интересного текстового материала от времени его фиксации сохранен в академическом «Словаре русского языка XVIII века» (Вып. 12. СПб., 2001. С. 68).

² Герцен А. И. Письма из Франции и Италии. Лондон, 1855. С. 141. Особенно стоит употребление этой формы в письмах Д. И. Фонвизина в 1784 г.: «Ввечеру был я на площади и смотрѣл марионеток», цитируемое «Словарем русского языка XVIII века» по изданию: «Сочинения, письма и избранные переводы Д. И. Фонвизина под ред. П. А. Ефремова». СПб., 1866. С. 467.

³ Рогожникова Р. П. Варианты слов в русском языке. М., 1966. С. 94—96.

-к(а) слово *марионетка* довольно рано стало употребляться в переносном значении, особенно применительно к литературным персонажам.

И вот ты начал тайком перелистывать историю Карамзина, браня ее вслух (как «классическое» произведение), и, бывало, возьмешь из нее напрокат какое-нибудь событие да лица два-три, завяжешь им глаза, да и пустишь их играть в жмурки с картонными марионетками собственного твоего изобретения¹;

...можно ли сказать, что она похожа на этих светских чопорных марионеток? вы рассмотрите ее лицо: какая тихая, глубокая дума покоится на нем!²;

...я не считаю Штольца за человека. Я вижу в нем довольно искусно выточенную марионетку,двигающуюся взад и вперед по произволу выточившего ее мастера³.

Форма существительного *марионетка* с суффиксом -к(а) попала в «Полный словарь иностранных слов, вошедших в русский язык», появившийся в Петербурге в 1861 г.⁴

Здесь нет надобности касаться семантической истории слова *марионетка*, интересной как на терминологическом уровне в плане расширения значения и перехода слова к обозначению театральные кукол вообще, особенно на стадии выхода за пределы профессионального употребления⁵, так и в плане развития переносного значения, которое Ю. С. Сорокин относит к 60—70 гг. XIX в. на основании двух иллюстративных примеров из журна-

¹ *Белинский В. Г.* Русская литература в 1842 году // *Белинский В. Г.* Полн. собр. соч. Т. IV. М., 1955. С. 519 — Отеч. Записки. Т. XXVI, 1843. № 1. С. 6, 7 (в журнале орфография: *марьйонетками*).

² *Гончаров И. А.* Обыкновенная история. Ч. I. СПб., 1848. С. 113.

³ *Писарев Д. И.* Женские типы в романах и повестях Тургенева и Гончарова // *Писарев Д. И.* Соч. в 4 томах / Под ред. Ю. С. Сорокина. Т. 1. М., 1955. С. 245.

⁴ Это на четыре года раньше фиксации слова в первом издании «Толкового словаря живого великорусского языка» В. И. Даля (Ч. II. М., 1865. С. 898), указанной в семнадцатитомном большом академическом «Словаре современного русского языка» (Т. 6. М.; Л., 1957. Стб. 630) и поданной как первая словарная фиксация: «МАРИОНЁТКА (от имени итальянца Мариони), кукла для представления на детском или маленьком театре, вертепе».

⁵ *Чекалов К. А.* Марионетка // Русская речь. 1987. № 2. С. 136—139.

ла «Дело» 1875—1876 гг.¹, хотя приведенный здесь материал на переносное употребление относится уже к 40-м гг.

Скоро появляется и прилагательное *марионеточный*, четко соотносящееся словообразовательно с суффиксальным существительным *марионетка*: «И как дивится, что петербургские артисты... не знают надлежащей манеры для ролей, созданных Гоголем: они привыкли к ролям водевильным, в которых нет оригинальности, нет жизни... к ролям кукольным, марионеточным?»²

Но эта новая форма прилагательного *марионеточный* не сразу получила права гражданства в русском языке. Если новое существительное с суффиксом *-к(а)* получило широкое отражение в словарях иностранных слов второй половины XIX в., то прилагательное в них отмечалось все еще старое — *марионетный*.

В уже упоминавшемся «Полном словаре иностранных слов, вошедших в состав русского языка» (СПб., 1861. С. 296) новое существительное

...марионетка (marionette от Marion уменьш. от Marie — Машенька) фр. маленькая кукла с подвижными членами, выпускная кукла, делающая, при помощи механизма, различные движения, сочетается со старым прилагательным в составе термина *марионетный театр*, фр. «кукольная комедия»³.

Эта традиция соотнесения прилагательного *марионетный* с существительным *марионетка* продолжалась довольно долго. Особенно ярко она проявилась в популярном в свое время «Карманном словаре иностранных слов» Н. Я. Гавкина (20-е изд. Киев, 1903. С. 365): «Марионетки *соб.* приводимые в движение особым механизмом куклы, исполняющие роли на детском театре». «Марионетный пр[илагательное] от пред[ыдущего] сл[ова]».

¹ Сорокин Ю. С. Развитие словарного состава русского литературного языка в 30—90-е годы XIX века. М.; Л., 1965. С. 455.

² Белинский В. Г. Александринский театр // Физиология Петербурга, составленная из трудов русских литераторов под редакцию Н. Некрасова [ч. II]. СПб., 1845. С. 78.

³ Фиксация термина — *марионетный театр* в «Полном словаре иностранных слов» 1861 года опережает немного его фиксацию во втором томе «Настольного словаря для справок по всем отраслям знаний в трех томах» Ф. Г. Толя (СПб., 1864. С. 797), отмеченную в большом академическом «Словаре современного русского литературного языка» (Т. VI. М. Л., 1957. Стб. 630) как самая ранняя.

Как показывают труды А. Н. Тихонова, это наивное представление живо и ныне.

Любопытно, что во 2-м выпуске VI тома неоконченного академического «Словаря русского языка, составленного Словарной комиссией Академии наук СССР» (т. VI, вып. 2. Л., 1929, стб. 254), где впервые в словарной практике зафиксировано прилагательное *марионеточный*¹, при нем нет иллюстративных примеров, а при переиздании этого же «Словаря русского языка» (7-е изд. Т. XII. Вып. 2. Л., 1934. Стб. 272) был использован газетный пример из Известий ЦИК от 15 августа 1930 г.: «*марионеточная революция в Боливии*».

Надо сказать, что прилагательное *марионетный* сейчас уже почти совсем вышло из употребления даже вместе с термином *марионетный театр*, который сейчас замещен новообразованием *театр марионеток*, что делает архаическую форму прилагательного *марионетный* совсем излишней, хотя ее следует сохранять в словарях как памятник недавнего прошлого в языке.

В весьма интересной статье К. А. Чекалова «Марионетка» (Русская речь. 1987. № 2. С. 136—139), с одной стороны, правильно указывается, что прилагательное *марионеточный* образовано от *марионетка*, а *марионетный* — от устаревшего теперь *марионет(т)а*, но в то же время о первом из них говорится как о «форме с суффиксом *очн*», хотя такой суффикс в русском языке употребляется лишь для образования прилагательных типа *карточный*, *ленточный* от существительных с основой на два согласных типа *карта*, *лента*. В этой статье отмечены также слова *марионеточник* «владелец, артист театра марионеток» и *марионетизирование* (в понимании А. Белого) «перенесение на сцену декадентских умонастроений (фатализм, бессилие человека, подобного кукле, в руках всемогущей Судьбы)». Эти образования пока еще не попали в словари русского языка.

Несколько по-иному сложилась судьба существительных *оперетка*, *оперет(т)а*, что, к сожалению, не нашло, вопреки указаниям современных словарей (которые определяют прилагательное *опереточный* как соотносительное с *оперет(т)а*) отражения в гнездо-«Словообразовательном словаре русского языка» А. Н. Тихонова (Т. I. М., 1985. С. 697), но история этих

¹ Это на 9 лет старше якобы первой лексикографической фиксации в «Толковом словаре русского языка» под редакцией профессора Д. Н. Ушакова (Т. II. М., 1938. Стб. 946), отмеченной большим академическим «Словарем современного русского литературного языка» (Т. VI. М.; Л., 1957. Стб. 630).

слов в их взаимосвязи пока остается ненаписанной и ждет своих летописцев.¹

Но как же быть со словами *марионетка* и *марионеточный*, *марионетный*, если не привлекать для их объяснения историю, которая дает реальное и единственно верное понимание фактов современного русского языка? Эти факты возникли в прошлом, часть их ушла из современного языка в прошлое, и соотношение между сохранившимися фактами сильно изменилось, так что без истории их объяснить трудно. Трудно, однако можно.

С чисто современной точки зрения в указанном гнезде *марионетка*, *марионетный*, *марионеточный* (даже если привлечь сюда и *марионеточник* и *марионетизированный*) мы имеем дело со связанным корнем *марионет-*, который без суффиксальных наращений просто не употребляется. Чисто описательное понятие связанного корня, если бы специалисты по современному словообразованию его знали и умело применяли к плохому и послушному материалу, спасло бы их от введения псевдоисторического и псевдоописательного понятия *усечения основы*, которого в разобранном примере не было и не могло быть. В связи с этим указание А. Н. Тихонова в его «Словообразовательном словаре русского языка» (Т. I. М., 1985. С. 51) о том, что он не рассматривает словообразовательные гнезда со связанными корнями (он такие гнезда почему-то называет корневыми), выглядит ошибочным: он такие гнезда рассматривает, но совершенно неправильно и искаженно с использованием мифического понятия *усечения*.

Иллюзорное понятие *усечения* производящих основ при словообразовании основано большей частью на исследовательских ошибках и требует решительного пересмотра, учитывая попадание этого ошибочного понятия даже в неудачно-экспериментально-академическую «Русскую грамматику» 1980 г. и некоторые учебные пособия, которые то совсем подменяют чисто описательное понятие связанных основ сумбуром псевдоисторических *усечений*², то эклектически и столь же сумбурно смешивают эти разноплановые понятия синхронного и псевдодиахронного (псевдоисторического) словообразования³.

Понятие *усечения* морфем — плод незнания истории языка и попытка создать ее подобие на базе переоценки способности описать языковые явления без знания подлинной истории.

¹ Ранние примеры употребления слова *оперет(т)а* см.: Словарь русского языка XVIII века. Вып. 17. СПб., 2007. С. 14.

² Русская грамматика. Т. I. М., 1980.

³ Земская Е. А. Современный русский язык. Словообразование. М., 1973.

Отсутствие в академических словарях многих слов, употреблявшихся в классической художественной литературе, заставляет издателей самостоятельно проводить разыскания о таких словах с опорой на этимологию и давать в комментариях сведения о значении этих слов. Но это удается далеко не везде, и в таких случаях читатель получает неправильные сведения, как это часто бывает в комментариях к сочинениям Н. С. Лескова.

В велеречиво-косноязычной речи повествователя сказа Н. С. Лескова «Левша» (гл. 3) фигурирует в числе других экспонатов лондонской кунсткамеры «огромная египетская *керамида*», вызвавшая странный комментарий к этому «плетению словес» А. Ранчина: «*Керамида* — вместо пирамида (соединение со словом “керамический”)»¹. На самом же деле *керамида* значит «черепица, глиняный сосуд», что можно узнать сейчас лишь из старинного «Полного церковнославянского словаря» протоиерея Г. Дьяченка (с. 249).

К предложению в сказе Н. С. Лескова «Левша» (гл. 15): «По симфону воды с ерфиксом приняли и, совсем освеживши, начали спрашивать левшу: где он и чему учился и до каких пор арифметику знает?» — сделан традиционный для этого места ошибочный комментарий: «*Ерфикс* (фр. *air fixe* — твердый вид) — отрезвляющее средство, добавляемое к воде»².

На самом же деле редкое сейчас франц. *air fixe* означает «газ, растворенный в воде». Персонажи «Левши» просто выпили по сифону газированной воды.

На грани анекдота стоит объяснение к не вполне понятному для комментаторов словосочетанию *берейторская школа* в «рассказе кстати» Н. С. Лескова «Таинственные предвестия» (1885), где персонажу рассказа «присылали <..> верховых лошадей из берейторской школы»: «*Берейторская школа* — т. е. *форейторская школа* (от нем. *Vogreiter* — передовой всадник) — школа верховых, управляющих передней лошадью при езде в упряжке четверней и шестерней»³. Здесь комментатор перепутал два похожих слова немецкого происхождения (два паронима): *берейтор* «выезжающий лошадей и обучающий верховой езде» и *форейтор* «верховой кучер, сидящий верхом на одной из

¹ Лесков Н. С. Собрание сочинений в 6 томах. Т. V. М., 1993. С. 478, 566 (Комментатор А. Ранчин).

² Там же. С. 495, 568 (Комментатор А. Ранчин).

³ Лесков Н. С. Собрание сочинений в 12 томах. Т. 7. М., 1989. С. 378, 459.

лошадей передней пары, при запряжке четверней или шестерней цугом»¹.

Этимологический анализ позволяет установить ошибочность образования некоторых квазисловечек, претендующих на гелертерскую терминологичность, как это имело место с попавшим даже в лингвистические словари словом: «**радиксоиды** (от лат. *radix* — корень). Корни, употребляемые лишь в связанном виде. *Низвергнуть, отвергнуть, свергнуть*»². Согласный *s* (*c*) в латинском *radix* (*radics*) является окончанием именительного падежа и не должен включаться в состав производных, при образовании производных от существительных такого рода обычно используется основа прилагательных *radical-is*. Более грамотным было бы образование гелертерского жаргонизма **радикалоид*, который не может заменить составной термин *связанный корень*. Последний хорошо входит в терминологическую систему.

Близко к этимологии стоит раскрытие значения не только слов, но также иностранных цитат, которые требуют своего пояснения для читателя. Например, в одном стихотворении И. А. Бунина 1907 г. встречается непонятное полустиише:

Тут покоится хан, покоривший несметные страны,
Тут стояла мечеть над гробницей вождя:
Учь толак бош ослун! Эти камни, бурьяны
Пахнут мускусом после дождя³.

Это полустиише представляет собой искаженную турецкую фразу из мусульманского семейного права: *üç talâk, boş olsun* «трижды (произнесенное) *talâk* (“развод”), и пусть будет свободна».

Иногда ассоциации комментаторов бывают весьма неожиданными и не вполне вразумительными, как рассуждения об имени персонажа «Соборян» Н. С. Лескова:

Имя Варнавка напоминает о разбойнике Варраве (sic!), помилованном еврейскими первосвященниками и толпой вместо Христа. Фамилия Препотенский —

¹ Головков Д. И. Иллюстрированный словарь иностранных слов. Одесса, 1910. С. 50, 568. В современных русских словарях *foreitor* толкуется неточно; см. об этом: Добродомов И. Г., Пильщиков И. А. Лексика и фразеология «Евгения Онегина». М., 2008. С. 160—163.

² Розенталь Д. Э., Теленкова М. А. Словарь-справочник лингвистических терминов. М., 1976. С. 355.

³ Бунин И. А. Собрание сочинений в 6 томах. Т. I. М., 1987. С. 213.

иронический намек на подвижнический труд героев разночинной демократической литературы. Подобно бывшему семинаристу Препотенскому, выходцами из духовного сословия или выпускниками духовных училищ были многие литераторы-«нигилисты»: Н. Г. Чернышевский, Н. А. Добролюбов, З. Г. Елисеев, Н. Г. Помяловский¹.

Имя апостольского мужа *Варнавы* — одного из ревностнейших проповедников молодого христианства, — в честь которого был назван один из героев «Соборян», происходящий из духовной среды, никак не могло ассоциироваться с именем знаменитого евангельского (Мф. 27: 16; Мк. 15: 7; Лк. 23: 19; Ин. 18: 40) разбойника *Вараввы* (не *Варравы!*) и напоминать последнее. Более точным представляется комментарий к имени и фамилии в «Полном собрании сочинений в 30 томах»:

Варнавка Препотенский — о сетовании Препотенского на данное ему имя, которое можно «переделывать в Варнашек да Черташек», см. в гл. II, ч. I: «очень хорошее имя, изволите видеть, дали, чтоб его еще переделывать в Варнашек и Черташек». Лескову, очевидно, было известно сибирское диалектное слово «варнак» (бежавший с каторги каторжник)... Фамилия иронически передает цену усилий, прилагаемых ее носителем в достижении своих целей².

Эти правильные соображения комментатора подтверждают тем интересом и к слову *варнак*, которое помещается в русские словари с середины XIX в.:

ВАРНÁКЪ... Въ Сибири: преступникъ, наказанный публично и сосланный.

ВАРНÁКЪ... Каторжникъ. Сибирь.

Варна́къ м. сиб. каторжный; прочихъ ссыльныхъ называютъ *поселенцами* и *несчастливыми*³.

¹ Лесков Н. С. Собр. соч. в 6 т. Т. IV. М., 1993. С. 83, 602. (А. Ранчин).

² Лесков Н. С. Полное собрание сочинений в 30 томах. Т. 11. М., 2012. С. 19, 64, 94, 641.

³ Словарь церковнославянского и русского языка. Т. I. СПб., 1847. С. 100; Дополнение к Опыту областного великорусского словаря. СПб., 1858. С. 18; *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I. СПб., 1880. С. 166.

К данным материалам, вероятно, надо добавить южновеликорусский глагол *варнакать* «болтать, лгать, делать небрежно», что подходит к взбалмошному Варнавке как дополнительная ассоциативная характеристика¹.

В авторском вступлении «От автора» к поэме «Василий Тёркин» (1941—1945) А. Т. Твардовского (1910—1971) встречается загадочное двустиишие с афоризмом, от авторства которого поэт отказывается:

Пушки к бою едут задом,
Это сказано не мной.

В продолжающей «Василия Тёркина» другой поэме «Тёркин на том свете» (1954—1963) этот же афоризм получает сходный комментарий поэта:

Пушки к бою едут задом,
Это сказано давно.

Далее афоризм получает высокую оценку:

Это сказано не зря.

Содержащаяся в цитированных стихах загадка А. Т. Твардовского осталась неразгаданной и в весьма полезной книге К. В. Душенко «Словарь современных цитат» (М., 2002. С. 408: Т-28).

Стихотворный афоризм А. Т. Твардовского заимствован из афоризмов поэта И. С. Рукавишникова (1877—1930),² где он представлен с опорой на единственное число:

Пушка к бою едет задом³.

Не всегда оказываются на высоте и неопытные, а подчас даже опытные этимологи, склонные к непродуманным этимологическим решениям, которые требуют критической оценки и исправления, как это имеет случай с названием маленького или

¹ Аникин А. Е. Русский этимологический словарь. Вып. 6. М., 2012. С. 94, 95.

² Рукавишников И. С. *Diarium*. Кн. 7. Статьи и афоризмы. 1908—1910. СПб., 1910.

³ Русские писатели. 1800—1917. Биографический словарь. Т. 5: П—С. М., 2007. С. 385.

ничтожного по значимости человека, а также маленькой вещицы *фитюлька*, которое без какой бы то ни было мотивации выводится из названия буквы *фита*¹. Эта несостоятельная этимология неожиданно была заменена с добавлением сюда тамбовского диалектного названия жидкой каши *фитюля* «размазня» выведением слова *фитюлька* из малоподходящего сюда кашубского *fítola* (*фитоля*) «маленькая девочка дошкольного (подготовительного для школы) возраста»², причем для такой этимологии была предложена не очень убедительная и странная мотивировка: «Звук *ф* [точнее, *ф'*]. — *И. Д.*] и уничижительная коннотация свидетельствуют в пользу заимствованного происхождения слова, при этом известна многочисленность заимствований с начальным *ф* (и *ф'*) из польского языка (или через его посредство): см. *фабрика*, *фавор*, *факт*, *фальш* <sic!>, *фанаберия* и др. Очевидно, имеет смысл обратиться к польскому языку и его диалектам»³.

Еще больше заимствований со звуками *ф*, *ф'* пришло к нам из французского языка, и именно из этого источника В. В. Виноградов выводил слово *фитюлька* через институтский жаргон:

Есть данные предполагать, что слово *фитюлька* вошло в литературный язык из институтского жаргона. Оно является просторечно-бытовым видоизменением на русский лад французского слова *futilité*. См. в письме А. А. Воейковой к В. А. Жуковскому от 3 февраля 1827 г.: «Как меня рассердил ты в Федорова Альманахе, какая *futilité*, совсем не ты»⁴.

На этой основе следует объяснить все варианты слова *фитюлька* и его контаминации с другими словами.

Производство *фитюлька* из французского *futilité* имеет аналогию в виде эфемерного *фатюй* — *фетюк* «разиня, простофиля,

¹ Толковый словарь русского языка с включением сведений о происхождении слов. М., 2007. С. 1052 (это неумелая обработка «Словаря русского языка» С. И. Ожегова).

² Варбот Ж. Ж. Исследования по русской и славянской этимологии. М.; СПб., 2012. С. 571.

³ Там же. С. 571.

⁴ Виноградов В. В. История слов. М., 1994. С. 717, со ссылкой на: Соловьев Н. В. История одной жизни. Воейкова А. А. «Светлана». Ч. 2. Пг., 1916. С. 20. Фр. *futilité* «ничтожество; пустота; пустяк; мелочь» (от *futile* «пустой, ничтожный»), в одном случае у В. В. Виноградова опечатка: *fütilité*.

то же, что *фалалей, фатюй*¹ из французского *fatuité* «фатовство, глупое самодовольство, самомнение». В этом случае выведение на русской почве из производного *fatuité* > *фатюй* вступило во взаимодействие с однокоренным заимствованием *fat* «щеголь, любящий порисоваться, пустой человек» (из франц. *fat* «фат, человек, проникнутый самомнением»).

Против выведения слова *фитюлька* из кашубского источника *f'itola* говорит не только фонетическая и семантическая несводимость этих слов, но и географическая разобщенность русского и кашубского языков, причем последняя не играет существенной роли для случая производства из французского *fatuit* > *фатюй*, поскольку в эпоху галломании на русской почве французский язык активно взаимодействовал с русским на территории России.

Собранные в данных заметках попытки с помощью неосторожного обращения к этимологии или текстологии дать разъяснения по поводу не вполне ясных слов и выражений из текстов путем наивных этимологических рассуждений или в обход их когда-то получили у В. В. Виноградова названия субъективных наивно-каламбурных истолкований или историко-этимологических каламбуров².

Популяризация положительных этимологических знаний и пересмотр устаревших этимологий поможет преодолеть этимологические каламбуры, которые встречаются и у филологов, а не только у дилетантов.

¹ Толковый словарь русского языка под ред. Д. Н. Ушакова. Т. II. М., 1940. С. 1064, 1071. Ср. также: Добродомов И. Г. Ноздревское слово *фетюк* // Русский язык в школе. 1995. № 3.

² Виноградов В. В. Чтение древнерусского текста и историко-этимологические каламбуры // Вопросы языкознания. 1968. № 1. С. 3—22. Ср. также: Добродомов И. Г. Об историко-этимологических каламбурах // Лексическая и словообразовательная семантика. Ставрополь, 1986. С. 41—57.

Ю. Б. Борев

СИМВОЛ В ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Аннотация: символ — понятие, фиксирующее способность материальных вещей и образов выражать идеальное содержание. Он имеет знаковую природу. Средневековое сознание целостно воспринимало мироздание и полагало его единым. Культура развивалась на основе христианства. Символы питали образность литературы. Искусство Средневековья тотально символично. Оно воспринимало действительность сквозь призму символов. В древнерусской культуре своя нумерология. Многообразные типы символов несли систему патриотических, государственных, политических, религиозных, философско-мировоззренческих идей, способствовавших становлению единого русского государства, нации и культуры. Тема символа — одна из ключевых для понимания художественной культуры Древней Руси.

Ключевые слова: символ, аллегория, знак, концепт, солнце, средневековая культура, древнерусская литература, символика чисел, символы социальной иерархии

Abstract: symbol is a term which fixes the capability of material things and images to express the perfect content. It is a kind of a sign. The Medieval mind perceives the universe as a whole unity and treats it as inseparable matter. The culture was developing on the basis of Christianity. Symbols delivered the imagery of literature. Medieval Art is totally symbolic. It perceived reality in terms of symbols. Old Russia culture has its own numerology. Diverse types of symbols brought the system of a certain patriotic, state, political, religious, philosophical and ideological concepts, which contributed the establishing of unified Russian state, nation and culture. The subject of a symbol is one of the most significant topics to understand an artistic culture of ancient Russia.

Keywords: symbol, allegory, sign, concept, sun. Medieval culture, Old Russian literature, the symbolism of numbers, symbols of social hierarchy

1. Что такое символ (теоретические проблемы категории «символ»)

1.1. Определения символа. Прежде чем рассматривать древнерусскую литературу под углом зрения символа, надо понять, что такое символ.

Это понятие возникло давно, существует в разных контекстах, его семантический диапазон широк. Много столетий в европейской культуре красная роза — символ любви. Символ имеет знаковую природу, и все теоретические характеристики знака свойственны символу. Так, держава и скипетр — знак, символизирующий монархию и власть. Символ — важнейшая категория философии, эстетики, филологии, теории коммуникаций и семиотики. Эта категория кажется прозрачной и общепонятной. Существует множество определений этой категории. Однако «символ» — одно из самых многозначных понятий в семиотике и филологической науке¹, и его осмысление нельзя считать завершенным, несмотря на более чем двухтысячелетнюю историю этого процесса. Некоторые исследователи считают, что символ столь же древен, как человеческое сознание.

Термин «символ» связан с греческим глаголом *symballein* (бросать сообща; совместное метание чего-либо, например сети рыбаками). Этот термин также связан и с греческим существительным *symbolon* (оно стало означать у греков всякий вещественный знак, эмблему, символ). «Символ» восходит к древнейшему слову *sema* (знак, знамя, цель, небесное знамение)². Символ — знак или предмет, замещающий другой предмет и выражающий идею или систему идей. Символ — система идей или чувств, выраженная с помощью условных знаков или предметов, которым придают значение и смысл, первоначально им не свойственные. Например, красиво убранное высокое кресло изначально — место, на котором может сидеть человек, но культура и государственное устройство общества могут придать этому креслу новое дополнительное значение — трона: места, где восседает знатное и властное лицо. В этом случае символ обретает особую значимость. Трон — это символ высокого статуса, знак, подчеркивающий на конвенциональной основе установившийся

¹ Историю и историографию проблемы см.: *Todorov Tzv. Theories du symbole* // Ed. Seuil. Paris, 1977; *Idem. Symbolisme et interpretation* // Ed. Seuil. Paris, 1978.

² Символ // *Брокгауз Р. А., Ефрон И. Л. Энциклопедический словарь*. Т. XXIX А. СПб., 1900. С. 917—920.

дополнительный смысл данного предмета. В глазах людей этот статус незыблем, до тех пор пока не возникает новая конвенциональная ситуация. Так, революция объявляет: «мир — хижинам, война — дворцам», «кровью народной залитые троны кровью мы наших врагов обагрим» — и трон на время становится в социальной иерархии ценностей не выше табуретки.

Символ может прокламировать целую область человеческой деятельности. Например, медицину символизирует изображение змеи, обладающей целебным ядом, и чаши, в которую это снадобье собирают. Здесь символ указывает на «обозначаемое» (сообщество медиков) и смысл их деятельности (излечение больных).

Конвенциональный знак (например, зеленый цвет светофора, разрешающий движение) не несет ценностно-эстетической информации. Иконический знак изображает смысл: например, условно нарисованный идущий человек обозначает разрешение перехода в данном месте. Смыслы одних и тех же знаков в разных культурах могут не совпадать. Медленный подъем головы и смежение век у турок значит «нет». У русских и во всей Европе отрицание символизируют повороты головы слева направо и справа налево. У болгар, наоборот, жест согласия (наклон и подъем головы) означает «нет». Болгары объясняют противоположную общепринятой в Европе символику тем, что в пору османского владычества такой жест был необходим для обмана завоевателей — турок.

Литературные символы соединяют в себе образ и идею. С. Кольридж полагал, что символ — зримость типического в индивидуальном. Пример соединения символа с художественной идеей — путешествие в загробный мир и возвращение из него в произведениях Вергилия, Данте, Джойса. Путешествия героев древнерусской литературы в загробное царство подробно рассмотрены в работе А. Соболева «Загробный мир по древнерусским представлениям: литературно-исторический опыт исследования древнерусского народного мирозерцания»¹. Представления о посмертном перемещении души в потусторонний мир полны мотивами трудностей и опасностей — здесь и водные преграды (Стикс, например), и бездны, и спуск под землю, и вознесение на небо. Поэтому в погребальные комнаты рядом с телом усопшего помещались символы средств передвижения — лошади, лодки, колесницы, сани. Загробное путешествие символизирует

¹ Соболев А. Н. Загробный мир по древнерусским представлениям. Литературно-исторический опыт исследования древнерусского народного мирозерцания. Сергиев-Посад, 1913. С. 112.

и художественно передает духовный опыт погружения человеческой души в мрачную бездну отчаяния и спасительную одиссею возвращения и восхождения ее к свету и идеалам.

Символ важен для эстетики. Эстетика Гегеля — система, полагающая три исторические формы искусства: символическое (Древний Восток), классическое (античность), романтическое (христианство). Гегель полагает символическое искусство (превалирование формы над содержанием) ранним этапом развития художественной культуры.

Символ — понятие, фиксирующее способность материальных вещей, событий, чувственных образов выражать идеальные содержания, отличные от их непосредственного бытия. Он имеет знаковую природу¹. Символ — многозначный, предметный образ, связующий разные планы воспроизводимой художником действительности на основе их общности. Ему присущ метафоризм поэтических тропов². Символ — знак, несущий не только смысл, но и социальную ценностно-эстетическую информацию. Таково, например, Знамя Победы, поднятое над рейхстагом. Ценностное значение символа возникает благодаря взаимодействию в нем исторического, интеллектуального, идейного и оценочно-эмоционального начал.

Символ предметен, образно-метафоричен, многозначен и соотносим с различными явлениями бытия. Российский триколор, герб (двуглавый орел, смотрящий на запад и на восток), гимн — все это символические, образно-метафорические знаки высокого статуса и исторического достоинства российской государственности.

Символами полны произведения Ф. Кафки, Р. Музиля, пьесы М. Метерлинка, Г. фон Хофманншталя, Ю. О'Нила, Л. Андреева. Символами богаты народные песни.

1.2. Символ и аллегория. С. С. Аверинцев считал, что символ — универсальная эстетическая категория, раскрывающаяся через сопоставление со смежными категориями знака и аллегории. Символ стабилен — аллегория изменчива. Между аллегорией и художественным образом, как и между художественным образом и символом, залегает бесконечное число промежуточных звеньев. Их нужно тонко различать. Символ в отличие от аллегории не переходит в область абстрактного.

¹ См.: Радионова С. А. Символ // Новейший философский словарь. М., 2003. С. 899.

² См.: Квятковский А. П. Поэтический словарь. М., 1966. С. 263.

Символ отличается от аллегории тем, что он существует в действительности, аллегорический же знак рождает наше сознание. В отличие от аллегии, символ неотделим от образной-структуры и характеризуется многозначностью своего содержания. Смысл аллегии и эмблемы можно передавать и другим знаком. Смысл и значение же символа могут раскрыть (и то не вполне адекватно) пространные описания и сложные рассуждения. Животные часто предстают как носители аллегорических смыслов (это характерно для басен Эзопа, Ж. Лафонтена, И. Крылова, С. Михалкова). В древнерусской прозе животные часто предстают не в своем басенно-аллегорическом виде, когда, например, лиса олицетворяет хитрость. В древнерусской прозе животные часто выступают как носители символов. Так, изображение орла становится знаком, несущим систему идей, репрезентирующим целую страну и выражающим ее благородные качества — смелость, могущество, мудрость. Д. Лихачев отмечал, что символика животных давала материал для средневековых моралистов.

1.3. Символ и концепт, метафора, реминисценция. Концепт — модификация символа. Он имеет коллективные значения, а индивидуальные оттенки смысла относят к «периферии», символ же диалектически соединяет индивидуальное и всеобщее. Понятие «концепт» точно раскрыл академик Ю. Степанов¹.

В отличие от метафоры, сравнения, метонимии символы порождены мыслью, полной философичных, или богословских, или сакральных представлений, мыслью, способной к абстрагированию и свертыванию в один знак целой системы идей. Символ — замена представления другим, однородным ему, но более богатым содержанием представлением. Символ противостоит реминисценции, то есть неявному заимствованию писателем отдаленных элементов из предшествующих литературных источников (на этом приеме скрытой цитации стиха основано творчество концептуалистов). Реминисценция — смутное воспоминание, отзвук чужого произведения в поэзии или музыке.

1.4. Что и как становится символом. Жизнь общества переполнена символами, которые иногда имеют общемировое значение. Так, с библейских времен голубь предстает как символ мира. В этом качестве в XX в. изобразил голубя П. Пикассо. Порой же символ значим только для определенной социальной группы

¹ См.: Степанов Ю. С. Концепт. М., 2008.

в определенную эпоху. Так, чеховская чайка стала символом театрального коллектива, несущего традиции чеховской драматургии. Эта птица-символ изображена на занавесе МХАТа.

Люди одной культуры могут общаться без слов — передавая информацию символами. Если испанка утром выходит с красной розой в волосах — это значит, что она прекрасно провела ночь, у нее хорошее настроение, она любима. Один из символов культуры — цвет. В европейской и русской культуре зло и черта изображают черным цветом, а у многих африканских народов — белым. Символы передают целую систему идей. Таков символ христианства — крест, подразумевающий крестную муку Христа, которую он принял во имя очищения и спасения человечества. Сжатый кулак, поднятый над головой, символизировал непримиримую борьбу испанских антифашистов.

Природные явления в «Слове о полку Игореве» (затмения, ночи, черные тучи, мгла) символичны. Это символика, предупреждающая об опасности.

Символом может стать отдельная личность. Например, Ганди в Индии — национальный символ. Он защищал интересы своего народа и такую защиту понимал как нахождение компромисса в любой ситуации.

Существуют территории, имеющие символическое значение. Таково Куликово поле, Бородинское поле для русских или Косово для сербов.

Культура может придать символическое значение материальному предмету, если он дает для этого повод. Предметы мотивированно «назначаются» культурой быть символами. Ф. Соссюр писал, что весы могут быть символом справедливости, поскольку иконически содержат идею равновесия, а телега — нет. Предметы, ставшие символами, обозначают идею или систему идей. Так, Волге русская культура придала значение символа, и эта река несет на себе множество смыслов и эстетически ценностных значений: «Красавица народная, как море, полноводная...», «Издалека долго течет река Волга...», «Волга, Волга, мать родная, Волга — русская река...» Благодаря значимости в судьбе страны и благодаря природным качествам — величию, мощи, широте, размаху — Волга стала символом России с ее богатой исторической судьбой.

1.5. Символ — изобразительно-выразительный знак. Символы усиливают и изобразительность, и выразительность литературного текста и прокладывают путь к связи вербального и изобразительного искусства. Во многих религиях изобрази-

тельная символика играет большую роль. В буддизме Тибета и Центральной Азии иконография особо значима и в зрительных образах воплощает систему философских воззрений. Изобразительная символика наглядна и позволяет даже неграмотным приобщаться к философским идеям. Основатель ламаизма Цзонхава¹ в трактат «Зерцало, ясно показывающее метрику тела богов, а также изображения Будды» включил раздел о пользе изображений.

Изобразительно-символическая практика особо значима во многих средневековых культурах, и в частности большую роль играла в древнерусской культуре. По этой проблеме К. Болсуновский² в труде, описывающем результаты раскопок 1907 г. в усадьбе Г. Петровского, отмечает обнаруженный изразец с начертаниями, аналогичными знаку на монетах великого князя Владимира.

Изобразительному аспекту символа в древнерусской культуре посвятил свои работы «Символика и изобразительность в древнерусских произведениях XI — начала XIII века», «К вопросу об изобразительности произведений древнерусской литературы» А. Демин.

Нередко реальное видение мира символы подменяют богословской абстракцией. Символы часто повышают художественность произведения и его социально-эстетическую значимость. Они выступают как «украшения» текста и углубляют его мировоззренческие и религиозно-философские смыслы. Ю. Лотман считает, что символ — знаковое выражение высшей и абсолютной незнаковой сущности; объект, обозначающий что-то находящееся вне него. Символ попадает в память писателя из глубин культуры и оживает в новом тексте, как зерно, попавшее в новую почву. Символы исторически устойчивы.

Простейшие символы имеют емкий концептуальный и культурный смысл. Крест, круг, пентаграмма имеют большой смысловой потенциал, чем более сложные символы. Ю. Лотман пишет:

Символ выступает... конденсатором всех принципов знаковости и одновременно выводит за пределы зна-

¹ *Цзонхава* (1357—1419) родился в Восточном Тибете, получил буддийское образование и достиг высших духовных званий. Его учение — гэлукпа (ламаизм) ратует за восстановление классического буддизма, безбрачие, монастырскую дисциплину и ограничение магических обрядов.

² См.: *Болсуновский К.* Родовой знак Рюриковичей великих князей киевских. Киев, 1908. С. 8.

ковости. Он посредник между разными сферами семиозиса, а также между семиотической и внесемиотической реальностью. В равной мере он посредник между синхронией текста и памятью культуры. Структура символов той или иной культуры образует систему, изоморфную и изофункциональную генетической памяти индивида¹.

2. Солнце — древнейший глобальный символ

2.1. Солнце как сакрально-космогонический символ. Солнце для древних было сакрально-космогоническим символом жизни. И это древнее полумистическое представление сегодня — факт науки, утверждающей жизнеотворяющее значение солнца. Цепочка жизни начинается с того, что энергия солнца перерабатывает хлорофилл растений в белок. В языческом сознании поклонение солнцу — важнейший элемент культуры, связанный с божествами и предками. Заход солнца египтяне переживали как угрозу жизни на земле. Ночью бог солнца Ра плыл по подземному Нилу в глубинах земли. Там он боролся со змеем Апопом. К утру Ра побеждал. Однако, когда вновь наступала ночь, он опять боролся, и египтяне опасались, что однажды Ра не сможет победить и жизнь на земле погибнет. Подобные представления присущи многим древним народам. Древние славяне почитали Дажьбога. Он упоминается в «Слове о полку Игореве». Дажьбог (по-старославянски «дающий бог») — «Солнце-царь». Дажьбог — божество солнца и солнечного света, но не само светило. Славяне чествовали Дажьбога после сбора урожая в день осеннего равноденствия, 22 сентября. Устраивали пиршества, водили хороводы, пели песни, проводили массовые игры.

Знак-символ Дажьбога — солнечные лучи. Этот знак изображали на одежде, на стенах домов, на бытовых вещах. Дажьбог передвигался по небу в колеснице, запряженной четверкой белоснежных коней. Этого бога особенно чтили в XI—XII вв. Славяне считали себя внуками Дажьбога. Его изображали в виде зрелого мужа с золотыми волосами, золотым щитом в одной руке и жезлом в другой.

Священным местом империи инков был храм солнца в Куско. Размеры храма — сто метров в длину и восемьдесят в ширину. Этот храм, по воспоминаниям конкистадоров, выглядел внушитель-

¹ См. подробнее: Лотман Ю. М. Символ в системе культуры // Лотман Ю. М. Избранные статьи. Т. 1. Таллин, 1992.

ным и символизировал величие дневного светила. Ворота храма украшали барельефы из золота и серебра. Над алтарем располагалась модель мироздания: в центре золотое яйцо — символ сверхъестественного духа, чтимого как Создатель. Создатель не был ни мужчиной, ни женщиной. Яйцо окружали два диска: серебряный — луны и золотой — солнца. В молитвах к нему обращались «Сияющее солнце». Здание было ориентировано так, что лучи восходящего солнца через открытую дверь попадали на золотой диск, означающий светило. Над яйцом располагалось созвездие Южного Креста, а под ним — изображения мужчины и женщины. По бокам стояли золотые и серебряные статуи божеств.

В древних культурах солнце связывали с божествами: древние греки — с Аполлоном; в культуре и древних индейцев, и Древнего Египта, и Древней Руси солнце имело высшее символическое, жизнотворное значение.

2.2. Солнце и природно-социальные символы. Земля зависит от солнца. Люди всегда ощущали эту зависимость. Поэтому в древности люди в небесном источнике света и тепла видели божество. В древности символическое значение солнца имело не только космогонический, но и природно-социальный иерархический смысл.

У хеттов царя именовали «мое солнечное божество». Царь объезжал свои владения как солнце — с востока на запад. Вожди инков считали себя детьми солнца. Богом солнца индусов был Савитар, ассириян — Нимрод, персов — Ормузд, вавилонян — Мардук. Солнечное происхождение приписывали себе египетские фараоны. Бог солнца египтян — Ра, финикийн — Геракл, греков — Гелиос, по солнечным функциям близкий к Аполлону. У скандинавов бог солнца — Один, у германцев — Бальдер. Монгольские священные государи — богдыханы вели свой род от солнца. На Древнем Востоке, в Греции и Риме, в Латинской Америке (Мексике, Перу, Бразилии), в религиях литовцев, германцев создавались секты, поклонявшиеся солнцу. Япония издревле осознавала себя «страной восходящего солнца», а император почитался как сын дневного светила. Французский король XVII в. Людовик XIV остался в истории как король-солнце.

В древнерусских текстах образ заходящего солнца, а тем более солнечного затмения смыслопрягается или с болезнью князя, или с его смертью, или с его поражением в бою (см. «Слово о полку Игореве»). Значимость и государственный авторитет князя или царя на Руси зависели от его принадлежности к древнему роду. И в российском народном сознании древность рода

правителя была прямо пропорциональна «солнечности» его власти. Иван Грозный тщился доказать, что он происходит и от Рюрика, и от римского императора Августа, и от вавилонского царя Навуходоносора.

Славянские праздники включали в себя языческие обряды поклонения солнцу. Славянский пантеон учитывал многообразие функций солнца, их зависимость от времен года, а также многочисленность природных и социальных проявлений солнца. Поэтому бог солнца славян многолик — это и Дажьбог (летнее солнце), и Хорс (зимнее, иногда ночное), и Ярило (весеннее солнце). Солнечная символика богато представлена в фольклоре русских, украинцев и белорусов.

Календарь восточных славян уже в IV в. был связан с солнечными обрядами.

Туркский хан Кунтувдей носил имя, означавшее «Солнце взшло». Киевский князь Владимир имел народно-былинное прозвище Красное Солнышко. Солнце — символ княжеской власти. А. Робинсон, выявляя солнечную символику в «Слове о полку Игореве», пишет: «В поэме много раз автор говорит о солнце. Оно то светлое, то тьмой преграждает путь русским, то меркнет его свет. Это сама природа живет заботами людей, печалится и радуется вместе с ними, являясь символом жизни. Символическая система “Слова” опиралась на генеалогические и мифологические представления среды»¹.

В Киевской Руси солнечные и лунные затмения считались отрицательными знаменами. А. Чижевский писал:

...в своих заключениях древние значительно преувеличивали роль и смысл небесных знамений и даже впадали в грубые ошибки, увлекаясь поэзией сравнений. Несомненно лишь то, что древние далеко превосходили нас остротой в искусстве наблюдений за явлениями природы и изысканным мастерством логических выводов².

Смерть воспринимается как звено в круговороте бытия и небытия. Посеянное (погребенное в землю) зерно превращается в стебель, стебель рождает колос, а затем зерна высыпаются из колоса и хоронятся в земле, а вскоре прорастают и вновь превращаются в стебель и колос и т. д.

¹ Робинсон А. Н. «Слово о полку Игореве». Памятники литературы и искусства XI—XVII вв. М., 1978. С. 7—58.

² См.: Чижевский А. Л. Земное эхо солнечных бурь. М., 1976. С. 48.

В некоторых культурах смерть осознается как возвращение человека к своим природным истокам. Жители современной Океании сопоставляют смерть с умирающей и возрождающейся луной.

Индуизм ввел в обиход категорию «сансара» — особое философско-символическое представление о круговороте жизни и смерти. Сансара утверждает переселение души умершего человека в другое живое существо, характер и облик которого зависит от прожитой человеком жизни. Образы-символы смерти различны в разных национальных культурах.

3. Символ — важнейшее понятие средневековой и древнерусской культуры

3. 1. Единство многообразной средневековой культуры. Византийская эстетика уделяла мало внимания таким категориям, как гармония, мера, прекрасное. В системе идей, распространенных в Византии, большое место занимает категория «возвышенное» и понятие «символ». Этим определяется эстетическое видение мира в Средние века. Некоторые историки характеризуют эту эпоху как период дикости и мракобесия. Выдающийся специалист по средневековью А. Гуревич отмечает, что эта эпоха — значительный период в истории человечества, оказавший влияние на ход исторического развития. Необходимо знание общего и индивидуального, единства и многообразия в истории Средневековья¹.

Греческий философ Ориген (185—254) серьезно повлиял на развитие средневековой литературы. Он проделал сравнительный анализ изводов Ветхого Завета с текстологической целью установления подлинного текста. Этот философ дал символическую интерпретацию событий Библии, символическую трактовку Пятикнижия².

¹ См.: Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 5—138.

² Пятикнижие — первые пять книг Библии: Бытие, Исход, Левит, Числа и Второзаконие. Авторство Пятикнижия приписывают Моисею. Однако Пятикнижие формировалось несколько веков. Авторство Моисея подвергнуто сомнению талмудистом Ибн-Эзрой (XII в.); серьезно рассмотрел эту проблему Б. Спиноза (Богословско-политический трактат. М., 1935. С. 137, 138). Он отметил приверженность средневековой культуры к символике.

Средневековому миросозерцанию присущи цельность восприятия мироздания и уверенность в его единстве. Гуревич дает характеристику эпохи и особенностей ее символики:

Подобно тому, как в детали готического собора находила выражение архитектоника всего грандиозного сооружения, подобно тому, как в отдельной главе богословского трактата может быть прослежен конструктивный принцип всей «Теологической суммы», подобно тому, как в индивидуальном событии земной истории видели символ событий священной истории, то есть во временном ощущали вечное, — так и человек оказывался единством всех тех элементов, из которых построен мир, и конечной целью мироздания. В малой частице заключалось вместе с тем и целое; микрокосм был своего рода дубликатом макрокосма¹.

Развитие культуры в Средние века в Западной Европе и Древней Руси шло на основе духовного фундамента — христианства. Однако христианство не было единым. У католиков и православных по ряду мировоззренческих вопросов взгляды были различны, что сказалось на различиях в понимании мироздания. Единство и различия были и в трактовке символов в литературе. Символы питали художественную образность литературы. Д. Лихачев отмечает, что чтение западных энциклопедий в XIII веке (Винченца из Бове, Фомы из Кантимпре, Альберта Великого) многое раскрывает в традиционных образах древнерусской литературы. В Средние века появляются различия между западноевропейской и византийско-православной символикой. Так, например, Максим Грек оспаривал применение к богоматери католического символа розы: «родон (роза) благоуханнейше есть и красен видением», но у родона шипы, символизирующие грех. К богородице, утверждает Грек, более подходит другой символ — «крин», то есть лилия, имеющая три лепестка и белая цветом².

3.2. Тотальный символизм. Природа и смысл многих средневековых символов связаны с возникновением христианства и его символикой. Д. Лихачев говорит, что, когда возникло христианство и многие тайные религиозные общества (ереси), символами

¹ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. С. 11.

² Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. М.: Наука, 1979. С. 137.

стали называть знаки-пароли, по которым единомышленники узнали друг друга (например, знак рыбы). За кратким изложением основ тайного учения закрепилось выражение «символ веры». Лихачев подчеркивает, что средневековая книжность и все искусство пронизаны стремлением к символическому толкованию явлений природы, истории и писания. Символический смысл в культуре Средневековья обретали и явления природы, и животные, и числа, и времена года, и древнейшие тексты. Всякое мышледействие было направлено на открытие смыслов, сокрытых в явлениях реальности и текстах культуры. Символы имели универсальное значение и господствовали в теологии, литературе, искусстве, во всей культуре этой эпохи. Христианскому искусству Средневековья присущ тотальный символизм. Средневековое эстетическое сознание ориентировалось не столько на реальный мир, сколько на символические знаки о нем.

Святитель Епифаний, епископ Кипрский (IV в.), посвятил свои размышления символическому значению драгоценных камней. Это была хотя и не главная, но важная проблема, которой касался еще Изборник Святослава (1073 г.). Особенностью древнерусской литературы было восприятие реальности как символа идеального миропорядка. Человек видел в явлениях действительности символ, несущий их сакральную сущность. Такое восприятие действительности сквозь призму символов — важная черта древнерусской литературы. А. Веселовский различал языческий и христианский символизм: в языческом «символ выходил из жизни»; в христианском символизме жизнь определяется вносимыми в нее соображениями. В Средние века утвердилось эстетическое суждение: предметы прекрасны, потому что отражают высшее божественное начало. В эстетике одного из столпов средневековой философии и эстетики, Блаженного Августина, одно из центральных понятий — единство. Единство предмета обуславливает восприятие его как прекрасного. Символ красоты выносится из земных пределов в горние. Древнейший культ солнца, характерный для языческой культуры, нашел свое продолжение в христианской культуре Средневековья. Христос часто нарекается Солнцем правды. Сергия Радонежского древнерусские авторы сравнивают с солнцем и звездой пресветлой. Это сравнение живет и в церковных песнопениях.

В древнерусских воинских повестях и фольклоре даются символические характеристики героев. Литература показала бедственные последствия помрачения солнца (например, в «Слове о полку Игореве»). Эти моменты осветил Ф. Капица в статье «Библейские параллели к фольклорной символике воинских

повестей». Образы «померкнувших» светил распространены в народном эпосе. Причина затмения порой имеет земное происхождение (от «пару лошадиного»). Так, в былине «Мамаево побоище» повествуется:

И брал за ним силы войска триста тысячей,
А за самим за собой войска счету не было.
И не матушка ли орда подымалася,
Мать сыра земля от войска потрясалася;
В конном топище красного солнца не видать было,
А светлый месяц от пару конского померкнул весь,
Заметно было в городе во Киеве¹.

Для древнерусского сознания природа и все события мира полны таинственных смыслов, их понимание предполагает трактовку их символических значений.

3.3. Символы социальной иерархии. Солнце и царь равно важны для средневекового человека. Народная мудрость гласит: на солнце, как на смерть, во все глаза не глянешь. На солнце нельзя свободно смотреть, хотя возможны и отступления от этих всеобщих правил². Солнце животворит, от него зависят жизнь и смерть — эти христианские идеи продолжают самые древние представления о мире. Власти тоже присуща животворящая сила, а также недоступность, неизменность, ритуальность. Царь — повелитель природных стихий, он все может, отсюда он во всем и виноват. Так, в неурожайе и голоде в начале XVII века обвиняли Бориса Годунова.

3.4. Символика чисел. Этот вид символики существует и в современной европейской, и в современной русской культуре. Простейший пример: нечетное число цветов полагается дарить живым с пожеланием здоровья — четное число в букете имеет печальную символику и означает траур. В железнодорожных со-

¹ «Мамаево побоище» // Русские былины старой и новой записи / Под ред. Н. С. Тихонравова и В. Ф. Миллера. № 8. М., 1894. С. 23.

² В статье «Образ российского орла в шведских панегириках эпохи Северной войны» М. Люстров отмечает, что в отличие от шведского автора, отказывающего российскому орлу в главном «орлином» признаке, русские панегиристы утверждают, что государственный российский орел способен прямо взирать на солнце — центральный образ панегирической символики: «изряднея Орел Российский вперяет очеса своя в Солнце промысла Божия».

ставах некоторых стран не бывает вагона № 13, а в самолетах некоторых авиакомпаний — тринадцатого места¹.

Для древнего сознания символика чисел особенно важна: в Библии Соломон говорит Богу: «Ты все расположил мерою, числом и весом». Средневековая культура всегда помнила это утверждение. На рубеже Средневековья и Возрождения возвышается фигура Данте. Великое его творение — «Божественная комедия» полна почти мистической символики чисел 3, 9, 33. Они воплощают у Данте божественный ритм, управляющий мирозданием. В древнерусской культуре есть своя нумерология и символика чисел. Здесь основную роль выполняют числа 1, 3, 4, 5, 7 и 15. Их мистико-символическую роль отмечает В. Кириллин². М. Первушин считает, что мнение Кириллина о всплеске древнерусской литературной нумерологии в XIV—XV веках, вероятно, связано с возрождением в литературном творчестве эпохи «экспрессивно-эмоционального стиля».

Числа — боги на земле. Они дают образ мира, упорядочивая его хаос. Символика чисел позволяет так или иначе осмыслить ответственные моменты жизни человека и общества. Числа позволяют понять количественную и качественную иерархию явлений, способствуют ориентации человека в реальности.

Китайский нумеролог и философ Чжай Шень (1167—1230) утверждал связь числа и предмета действительности, а также регулирующую и классифицирующую функцию чисел в мире. Согласно китайской нумерологии в основе явлений мира лежит принцип дуализма и число 5.

Средневековая культура поверяет гармонию алгеброй, и поэтому все искусство этой эпохи полно символики чисел³. Идея пифагорейцев о числе как сути всех вещей и принципе организации мироздания — одна из важных идей, унаследованных Средневековьем от Античности. Нумерологией занимался и Блаженный Августин, обобщивший на основе христианской культуры идеи Платона и пифагорейцев. Символы в средневековой культуре многообразны, а сам символизм тотален. Средневековый человек «прочитывает» и истолковывает явления земного

¹ Символика цифр обусловлена традициями национальной культуры. В японской традиции не 13, а число 4 символизирует неблагополучие и связывается со смертью.

² См.: Кириллин В. М. Символика чисел в литературе Древней Руси (XI—XVI вв.). СПб., 2000.

³ Тема символики чисел в древнерусской литературе разработана в статье М. В. Первушина «Символика чисел в “Житии Евфросина Псковского”» (Вестник славянских культур. № 2. Т. XII. 2009. С. 69—75).

и космического мира как явления символические и подлежащие расшифровке. Многообразные типы символов используются отечественными художниками этой эпохи и несут целую систему патриотических, государственных, политических, религиозных, философско-мировоззренческих идей, способствовавших становлению единого русского государства, нации, культуры.

Тема символа в средневековой литературе Руси — одна из ключевых для понимания художественной культуры этой эпохи.

В. И. Аннушкин

ИСТОРИЯ РУССКОЙ РИТОРИКИ В СВЕТЕ РУССКОЙ ИСТОРИИ

Аннотация: в статье показана связь истории отечественной риторики с историей общества, установлена периодизация, основывающаяся на анализе учебников риторики и словесности, которые создаются, как правило, после революционно-стилевых преобразований в общественной жизни. Каждый период охватывает около 60 лет, включая времена ломки общественного сознания, начального утверждения нового стиля, стагнации и его критики.

Ключевые слова: риторика, словесность, учебник, история, период

Abstract: in this article it's shown the connection between the Russian rhetoric history and the history of society. The author sets the division into periods. This division is based on the analysis of rhetoric's and literature's textbooks, which are created after revolutionary-style changes in public life. Each period encompasses about 60 years including the times of breaking the public consciousness, the initial approval of a new style, stagnation and it's criticism.

Keywords: rhetoric, literature, textbook, history, period

Источниковедческое изучение истории русской риторики позволяет наблюдать прямые связи с политикой, идеологией, экономическими преобразованиями в жизни российского общества и его историей в целом. Эти наблюдения подтверждают фундаментальную мысль Ю. В. Рождественского, сформулированную на основании анализа творчества его выдающихся учителей — академиков В. В. Виноградова и Н. И. Конрада: «Развитие языка, его культурная полнота и насыщенность есть... источник общественного прогресса. Пути прогресса зависят от прогресса языка»¹. Внимательный анализ библиографических источников по истории риторики и словесности позволил открыть прямую связь времени создания учебников риторики, их содержания и стиливых намерений с изменениями в истории русского общества, его идеологическими и социально-экономическими

¹ *Рождественский Ю. В.* Н. И. Конрад и В. В. Виноградов // *Лободанов А. П.* Юрий Владимирович Рождественский. Опыт творческой биографии. М., 2009. С. 212.

преобразованиями. Это значит, что реальная инициатива ученых-филологов находит прямую реализацию в жизни общества, и движущей силой его развития является вовсе не материальная сила, а значимые культурно-духовные инициативы, находящие выражение в реальных текстах наиболее влиятельных руководств в области речевых наук: грамматики, риторики, словесности, стилистики, поэтики, культуры речи.

Между временем создания учебников риторики, других речевых наук (наш анализ построен целиком на библиографических источниках по истории речевых наук в России¹) и периодами важнейших преобразований в общественной жизни России имеется прямая связь. Поскольку риторика и словесные науки в целом отражают стиль жизни общества, предлагают образ мысли и слова, они оказываются напрямую связанными с политической, идеологией, экономическими и общественными преобразованиями. Создание новых учебников риторики, словесности, стилистики и культуры речи, как и появление новых наук, описывающих общественную речь, приходится на время активных преобразований в жизни российского государства.

Эти периоды преобразований случаются с определенной последовательностью или цикличностью, предполагая, что в жизни общества случаются времена революционных потрясений и «перестроек», а затем наступает период преобразований, когда как раз и требуется активная созидательная работа в области речи. Эта работа воплощается в установлении определенного стиля мысли, речи и жизни, когда наступает время стабильной идеологии, мировоззрения, верований и т. д. После этого начинается время сомнений и критики (вот здесь начинают действовать различные диссиденты и критики системы идеологии и речи) — готовится очередная революция («перестройка»).

Таким образом, в русской истории наблюдаются периоды продолжительностью около 60-ти лет, когда совершается этот круг: 1) революционная перестройка стиля жизни и речи; 2) время созиданий и преобразования; 3) время стабильности; 4) время критики и сомнений, готовящее очередную революционную перестройку. Каждая часть такого периода имеет продолжительность около 15-ти (до 20-ти) лет.

Вот как представляется эта периодизация в конкретном описании:

¹ Аннушкин В. И. История русской риторики. Хрестоматия. М., 2002. С. 399—408; *Он же*. Русская риторика: исторический аспект. М., 2003. С. 334—348.

• Первая русская «Риторика» была написана после Смутного времени как раз при восстановлении государственной жизни к 1620 году. Тогда же были систематизированы науки и искусства в России в первом обобщающем научном сочинении «Сказание о семи свободных мудростех». В течение всего XVII века вплоть до петровского времени эта «Риторика» была единственным руководством в обучении общественной речи¹.

• Начало петровских реформ в 90-е годы XVII века связано и с реформой русского образования: начинает действовать Славяно-греко-латинская Академия, Петр Великий всячески насаждает науки и художества, понимая, что от их развития зависит будущее преуспеяние России. Как раз с 1698 по 1710 годы написаны основные риторики (Софрония Лихуда, Михаила Усачева, Стефана Яворского, Андрея Белобоцкого, Козмы Афоноверского), которые расходились в рукописях весь XVIII век. Изучение и публикация этих риторик идет медленными темпами, из последних работ следует отметить работу М. Г. Мамонтовой с анализом и публикацией важнейшего списка «Риторики» Софрония Лихуда².

• После эпохи дворцовых переворотов и бироновщины с воцарением «дщери Петра» Елизаветы начинается эпоха российского классицизма. Тогда же пишутся Ломоносовым его риторические учебники — первое неопубликованное «Краткое руководство к риторике» в 1743 году, второе — «Краткое руководство к красноречию» в 1748 году. Век Екатерины отмечен в риторике безраздельным господством ломоносовских идей. Задачи по дальнейшему изучению «Риторики» М. В. Ломоносова сформулированы нами в соответствующей статье³.

• Восхождение на престол Александра I в 1801 году привело не только к преобразованиям в деловой жизни России, но особенно после 1812 года начинается бурное развитие русской словесности, где главной наукой считалась именно риторика. Замечательные русские педагоги, учителя великих русских писателей Я. В. Толмачев, А. Ф. Мерзляков, Н. Ф. Кошанский утверждали риторику как науку о силе ума и даре слова. В последнее время осуществлена

¹ *Аннушкин В. И.* Первая русская «Риторика» XVII века. М., 1999. 362 с.; 2-е изд. М., 2006. 368 с.

² *Мамонтова М. Г.* «Риторика» Софрония Лихуда: история текста, содержание, терминология, стиль. Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М., 2013.

³ *Аннушкин В. И.* Задачи освоения и изучения «Краткого руководства к красноречию» М. В. Ломоносова // М. В. Ломоносов и современная филология. Научные чтения. М.: Гос. ИРЯП, 2008. С. 60—74.

научная публикация текста «Риторик» главного «словесника» Царскосельского лицея профессора Н. Ф. Кошанского¹.

- С воцарением в середине XIX века Александра II Освободителя в России произошло много положительных реформ: отмена крепостного права, установление суда присяжных, изменения в системе образования. Старая риторика не поспевала за развитием новых форм мысли и развитием литературных стилей. Она была критикована — вместо риторики начинает преподаваться словесность в виде художественной литературы. Писатель, поэт, а также стоящий над ними критик были провозглашены главными творцами языка.

- Октябрьская революция 1917 года преобразовала не только экономический строй России, перераспределив собственность, изгнав «эксплуататоров» и провозгласив власть рабочих и крестьян. Сама революция означала победу ораторов и писателей (риторов) коммунистической идеологии, поэтому 20-е годы стали временем осмысления теории ораторского искусства, отказа от «старой» словесности, построения новой социалистической культуры речи.

- Демократическая перестройка, начавшаяся в 1985 году и продолжившаяся распадом СССР в 1991 году, происходила по риторическим законам. Это был своеобразный протест против устаревшего стиля жизни как системы взглядов и речей. Общество не желало больше жить в прежнем стиле мыслей и слов. Формирующийся сегодня стиль жизни рождает новую риторику развитого информационного общества — и необходимо построить ее на прочном фундаменте русской культуры, морали и образованности.

Обратим внимание на две закономерности:

- 1) потребность в создании новых риторик или учений о речи всегда приходится на время ломки и перестройки общественного сознания, формирования нового стиля жизни;

- 2) каждый период охватывает время примерно в 60 лет (от 50 до 70). Это — срок человеческой жизни, достаточный для того, чтобы общество созрело к очередным стилевым переменам. Каждый риторико-стилистический период включает в себя время самой перестройки (написания учебников), утверждения этого стиля мысли и жизни, превращения его из новаторского в консервативный, критики и, наконец, нового революционного изменения.

¹ *Кошанский Н. Ф.* Риторика / Изд. подгот. В. И. Аннушкин, А. А. Волков, Л. Е. Макарова. М.: Русская панорама; Кафедра, 2013.

Периодизацию истории русской риторики в связи с историей русского общества можно представить в следующем виде:

1) 1620—1690/95 годы — *допетровский* период, когда наиболее популярной была первая русская «Риторика» 1620 года, изучавшаяся вместе с другими свободными мудростями: грамматикой и диалектикой;

2) 1690—1745/50 годы — *петровский* период, когда утвердились руководства, написанные в раннее петровское время (С. Лихуд, М. Усачев и др.);

3) 1745/50—1790/1800 гг. *ломоносовский* период с господством руководств великого ученого, стиля русского классицизма;

4) 1800—1850/60 годы — *расцвет* русской ученой риторики, когда главными считались руководства А. Ф. Мерзлякова, Н. Ф. Кошанского и риторика понималась как учение о мысли и слове, построении прозаической речи;

5) 1850/60—1917/20 гг. — период *художественной словесности* с критикой риторики и выведением ее из состава преподавания. В гимназиях преподаются теперь русский язык и словесность, понимаемая как художественная литература;

6) 1917/20—1985/90 гг. — *советский* период с господством коммунистической идеологии, агитации и пропаганды. Он начат огромным интересом к теории и практике ораторского искусства в 20-е годы, а закончен как раз критикой советского стиля речи. Перестройка породила риторическую борьбу и фигуры достаточно ярких, но и сомнительных в своей идеологии ораторов (А. А. Собчак, А. А. Сахаров и др.). Каждый современный оратор-политик идет к вершинам своей политической карьеры через убеждающее и влиятельное слово.

7) С 1990 г. — начало нового стиля жизни, который связан с новым информационным обществом (радио, телевидение, компьютер, интернет). С 2000 года начинается утверждение этого стиля мысли, речи и жизни, которое сопровождается реформами в образовании, появлением целого ряда новых речевых наук (связи с общественностью, информатика, имиджелогия, коммуникативистика и мн. др.). Развивается и риторика, приобретая очертания всеобъемлющей фундаментальной науки о мысли и речи, всей совокупности видов слова в развитом постинформационном обществе. При этом развитие риторики будет связано с тем, каким философским, нравственным, эстетико-словесным содержанием наполнится данная наука. Наша реальная общественно-речевая практика во многом нас не устраивает вследствие отсталости нашей филологии как учения о слове в разных его проявлениях.

Благополучие общества и личности будет также не в последнюю очередь зависеть от того, как современный русский человек научится пользоваться всеми видами общественно-речевой коммуникации, в особенности новыми — интернетом и медиатехнологиями.

Обратим внимание на тот факт, что в начале каждого из таких периодов (а началом можно было бы назвать время стабилизации государственной жизни после «революции» или «перестройки») происходит обновление филолого-речевых дисциплин, т. е. появляется новый состав научно-образовательных дисциплин с исчезновением некоторых критикуемых. Так, после Смутного времени появился тривиум в виде грамматики, риторики и диалектики (логики); в петровское время формирующими общественный стиль речи оказались шесть основных петровских риторик, созданных в начальный период петровских преобразований (Софроний Лихуд, Михаил Усачев, Стефан Яворский и др.); М. В. Ломоносов создал «словесные науки», изобретя новый термин «красноречие» (именно оно впервые вошло в название его «Краткого курса»); в начале XIX века был утвержден новый термин «словесность», очень быстро ставший основным в русской науке и Слове языке — речи; в середине 60-х годов риторика была выведена из состава преподавания и заменена словесностью, понимаемой как «художественная литература» (именно тогда сложился состав преподавания школьных предметов как «язык и литература»); после 1917 года уже словесность была в свою очередь удалена из преподаваемых дисциплин и сложился новый состав предметов научной и школьной филологии, куда вошли культура речи, развитие речи, практически оказались значимыми агитация и пропаганда, формировавшие риторику массовой информации; наконец, после перестройки 1985—2000 годов вместе с восстановлением риторики произошел ввод «новых» дисциплин, которые не просто вошли, но формируют стилевой облик нового российского образования (ср: теперь новые факультеты и отделения называются «связями с общественностью», а новомодными становятся такие словообразования, как имиджелогия, коммуникативистика, теория и практики коммуникации, лингвистика общения и мн. др.).

Рассмотренную концепцию можно суммировать и в виде таблицы, где будут представлены как время интенсивных преобразований, так и основные фигуры в филологии и политике. При этом прислушаемся к мнению Ю. В. Рождественского, писавшего, что

...в XX в., в отличие от XVIII в., политические деятели не являлись культуuroобразующими фигурами. Политические деятели XX в. (за малыми исключениями, такими, как Ганди и Неру) интересовались, главным образом, текущими материальными процессами... Оказалось, что подлинно культуuroобразующими деятелями XX в. были не политики, а ученые и деятели искусств¹.

Обобщение предшествующего описания можно представить в следующей таблице:

Периодизация истории русской риторики в ее связи с русской историей

Время преобразований	Сочинения	Науки о речи	Политические деятели-лидеры	Ученые-филологи
1613—1620	Сказание о седми свободных мудростех. Первая русская «Риторика» (до 1620 г.)	Грамматика, Риторика, Диалектика.	Царь Михаил Федорович, начало династии Романовых	Автор неизвестен.
1695—1710	«О силе риторических» С. Лихуды 1698 г., «Риторика» М. Усачева 1699 г., «Наука проповедей» и «Краткая риторика» А. Белобочконого (с 1690-х), «Рука риторическая» С. Яворского 1705 г., «Книга всекраснаго златословия» Козмы Афоноверского 1710 г., Старообр. «Риторика» 1712 г.	Грамматика, Риторика, Поэтика, Диалектика.	Петр Великий	Софроний Лихуд, Михаил Усачев, Андрей Белобочкокий, Стефан Яворский, Козма Афоноверский, Семен Денисов

¹ Рождественский Ю. В. Н. И. Конрад и В. В. Виноградов... С. 212.

1748— 1762	«Краткое руководство к красноречию» 1748 г. М. В. Ломоносова	+ Красноречие = искусство, Риторика = наука: оратория и поэзия	Екатерина Великая (с 1762 г.)	М. В. Ломоносов
1795— 1805	1789 г. Словарь Акад. Рос. «Правила высшего красноречия» (ркп 1792 г.) М. М. Сперанского, «Логика и риторика» А. С. Никольского (1790—1830 — 7 изд.), «Краткая риторика» А. Ф. Мерзлякова (1804—1828), «Опыт риторики» И. С. Рижского (1796—1822)	+ Словесность. Расцвет риторики.	Александр I Благословенный (с 1801 г.)	М. М. Сперанский, А. С. Никольский А. Ф. Мерзляков, И. С. Рижский, Н. Ф. Кошанский,
1845— 1860	Риторические сочинения (4 тома) К. П. Зеленецкого 1846—1849 гг., «Теория словесности» 1851—1860 гг. Зеленецкого и Кошанского под ред. И. И. Давыдова. Критика К. К. Фойгта, А. А. Потебни, Белинского, Чернышевского.	Критика риторики. + Художественная словесность. Преподают русский язык, стилистика.	Александр II Освободитель (с 1855 г.)	К. П. Зеленецкий, К. К. Фойгт *А. А. Потебня, А. Н. Веселовский, *В. Г. Белинский, Добролюбов, Чернышевский

1917— 1930	Институт живого слова (с 1918 г.), сборники «Русская речь», «Умение говорить публично» А. В. Миртова (с 1923 г.), «Слово оратора» В. Гофмана (1930) и др.	Критика словесности. + Культура речи (в школе — развитие речи)	В. И. Ленин	А. В. Миртов, Б. Казанский, В. Гофман, + В. В. Виноградов, Л. В. Щерба, Г. О. Винокур
1985— 2000	Ю. В. Рождественский (с 1973 г., «Теория риторики» 1996 г.), А. А. Волков (1994), С. Ф. Иванова, С. А. Минеева (с середины 80-х гг.) . Риторическая ассоциация России — с 1997 г.	Риторика + Связи с общ-ю, имиджелогия, коммуникология прагматика, НЛП Психология общения и др.	Б. Н. Ельцин, В. В. Путин с 2000 г.	Школы: московские (2), пермская, красноярская, саратовская, воронежская, екатеринбургская

Очевидно, что образовательная культура требует как знания традиции, так и учета всех особенностей существования новых электронных видов речи в постинформационном обществе. В XXI веке вперед будут выходить те страны, которые будут понимать роль и значение эффективной организации речевой жизни общества, значение языка как инструмента управления всеми общественными деяниями.

М. Н. Громов

ДРЕВНЯЯ РУСЬ КАК ОСНОВАНИЕ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ И КУЛЬТУРЫ

Аннотация: мир Древней Руси оценивается как первооснова нашего исторического бытия, государственности и культуры. Отношение к древнерусскому наследию в Новое время было различным. Начавшаяся после петровских реформ вестернизация отодвинула его на второй план. После патриотического подъема, вызванного войной 1812 г., и возникновения славянофильства интерес к миру Древней Руси возрос. Во второй половине XIX в. широко распространяется неорусский стиль, ориентированный на лучшие творения допетровского времени. После революции происходит спад увлечения древнерусским наследием, который в годы Великой Отечественной войны сменяется подъемом. Ныне стоит задача объективного изучения древнерусского искусства, архитектуры, литературы и сохранения в памяти деяний наших предков.

Ключевые слова: древнерусское наследие, византийское влияние, христианизация, вестернизация, неорусский стиль, софиология, русская литература, русская философия

Abstract: the Old Rus' is concerned as an origin for our historical entity, nationhood and culture. The attitude towards the old Russian legacy was diverse in the Modern Era. The westernization that began after the reforms by Peter the Great pushed it to the background. After the patriotic rise, caused by the War of 1812, and the appearance of slavophilism, the interest towards the Old Rus' grew stronger. The Neorussian style oriented itself to the best pre-Petrine pieces of work, becomes widespread in the second half of the XIX century. The interest in the old Russian legacy which decreased after the revolution raises during the Great Patriotic War. Today there is a necessity for the objective study of the ancient Russian art, architecture, literature, and for the preservation of our ancestors' deeds.

Keywords: old Russian legacy, Byzantine influence, christianization, westernization, Neorussian style, sophiology, Russian literature, Russian philosophy

Мир Древней Руси — это первооснова нашего исторического существования, опора традиций и сокровищница непреходящих ценностей, к которым мы будем обращаться всегда с тре-

петом и благоговением, как к именам преподобных Сергия Радонежского, Дмитрия Донского, Андрея Рублева и многих иных подвижников, заступников, творцов Святой Руси.

Однако отношение к древнерусскому наследию требует не только возвышенно-эмоциональной его оценки, но и объективного анализа всех сторон минувшего без его идеализации и нигилистического отрицания как крайних позиций. Глубокое и взвешенное изучение прошлого поможет лучше понять современность и прогнозировать будущее. Недаром еще Цицерон говорил, что история есть учительница жизни (*Historia est magistra vitae*). Обратимся же к ней, мудрой наставнице и непредвзятой повествовательнице.

Эволюцию отечественной культуры нельзя оторвать от общего развития истории, от единого, начавшегося в далекие, неведомые правремена и продолжающегося поныне непрерывного процесса созидания культурных ценностей. От языческих первоистоков, через духовно определившую путь страны христианизацию, испытывая воздействие византийского, южнославянского, отчасти восточного и все более возраставшего западного влияния, подвергаясь насильственной европеизации и секуляризации, замедлявшая свое развитие и подстегиваемая реформами, страна преодолевала эпохи, запечатлев свой путь в сохранившихся памятниках былого.

Этот сложный, более чем тысячелетний процесс не укладывается в рамки стереотипных представлений, ибо влияния, традиции, пространственные границы, идеалы и духовные устремления прошедших веков разнятся от современных, порою незначительно, иногда радикально, а зачастую и совершенно противоположно нынешним. Но все же, несмотря на смену акцентов, изменение геополитической ориентации, переоценку ценностей и приоритетов, смену максималистских установок, бережное сохранение традиций и их безжалостную ломку, отечественная культура архаичного средневекового и нового времени представляет единый нескончаемый открытый процесс, связанный с развитием мировой цивилизации.

Если исходить из оценки общественного развития России в целом, то ситуация в XVIII—XX вв. складывалась примерно по такой схеме. В период радикальных петровских реформ и эпохи просвещенного абсолютизма XVIII в. произошел раскол общества по культурно-поведенческому принципу. С одной стороны, сложилась элитарная, ориентированная на Запад, утонченная, во многом манерная и салонная культура дворянских верхов, к которой отчасти тяготели средние слои. С другой стороны, существовала

культура простонародья, продолжавшая во многом сохранять допетровские традиции, особенно в старообрядческих слоях.

Вместе с тем процесс этот не следует упрощать. Тот же Петр I первым из российских правителей приказал собирать старинные вещи, предметы быта, произведения искусства. М. В. Ломоносов, приобщившись к новоевропейской цивилизации, сознательно не порывал с древнерусскими традициями¹. Обер-прокурор Синода граф А. С. Мусин-Пушкин собирал ценные рукописные книги, открыв для науки ряд памятников, в том числе «Слово о полку Игореве». Екатерина II интересовалась древней историей России, и для нее специально сделана копия этого шедевра древнерусской поэзии, сама же она написала историческую драму «Из жизни Рюрика»². Подобные примеры говорят о более сложной картине идейного развития в XVIII в. Однако все же доминировали насаждавшиеся сверху прозападные тенденции, шла его вестернизация.

Перемены произошли после отечественной войны 1812 г., пробудившей не только патриотизм, но и глубокий интерес к допетровской Руси, который привел к появлению ряда идейных течений, ориентировавшихся на самобытное развитие страны (славянофильство, почвенничество, византизм). Несомненно и влияние европейского романтизма, особенно немецкого. В конце XIX в. как знамение эпохи сложился неорусский стиль, проявившийся во многих областях творчества. Он соединился с неовизантийским и необалканским. Верхи, теряя опору в развивавшейся предгрозовой ситуации начала XX в., в противоположность своим предшественникам целенаправленно насаждали старорусские традиции до такой степени, что они, подобно церкви, стали подвергаться нападкам как единая косная структура со стороны новых радикалов.

Обрушившиеся три революции, гражданская война, последующие события 20—30-х гг. нанесли урон отечественной культуре, сравнимый лишь с татаро-монгольским нашествием, а по воцарившейся бездуховности, торжеству неопаганизма, уродливому культу вождей, превзошедшему богопочитание римских императоров, по тотальному истреблению основ были превзойдены все катастрофы, в том числе Смутное время начала XVII в.

Великая Отечественная война заставила несколько одуматься в диком процессе разрушения собственной культуры.

¹ *Моисеева Г. Н.* Ломоносов и древнерусская литература. Л., 1972.

² *Степанова В. П.* Екатерина II // *Словарь русских писателей XVIII века.* Л., 1988. Вып. 1. С. 301.

Постепенно, идя трудным, болезненным путем, начался процесс возрождения, восстановления, реставрации былого. Этот процесс и сейчас идет непросто, имеет негативные аспекты, не всех устраивает, но он объективно необходим. И существенным является то, что при восстановлении основ за эталон берутся часто древнерусские образцы. Возрождаемая иконопись ориентируется на лучшие творения допетровского периода. Строящиеся храмы повторяют мотивы средневекового зодчества. Древнерусская тематика стала одной из самых притягательных для всех слоев общества.

В русле отмеченных закономерностей следовала отечественная философия XVIII—XX вв. Если в верхах преобладало увлечение французской и немецкой философией, то в низах сохранялись традиции древнерусского любомудрия. Однако с середины XIX в. наметился перелом в этом процессе. Русская средневековая философия, подобно иконописи, начинает извлекаться из небытия, но процесс этот шел длительным и драматичным путем.

Это видно на примере духовной эволюции наших крупнейших мыслителей, писателей и поэтов. Юный галломан Пушкин, искрящийся блеском романтического байронизма, втянутый в интриги светского аристократического общества, постепенно своей чуткой душой начинает улавливать токи родной земли, исконные традиции народа, выразительность старославянского языка, внутренний смысл отечественной истории, великий дух предков. И в зрелые годы своей жизни он достаточно приобщился к древнерусской мудрости, чтобы суметь выразить ее характерных носителей в виде летописца Пимена и юродивого из «Бориса Годунова». Одновременно нарастала философичность его мировоззрения, глубина мышления, что позволило ему выработать удивительно ясный, гармоничный и вместе с тем весьма «метафизичный» язык, который по своей содержательности не уступал речи Баратынского и Тютчева в их лучших творениях философской лирики¹.

Также продирался к мужику сквозь препоны, предрассудки и стереотипы своего круга граф Толстой, который к концу жизни проникся духом древнерусской, святоотеческой литературы и создал такой шедевр как «Отец Сергей»². Исход к народу, стремление к библейской простоте бытия, бесстрашное обнажение

¹ Позов А. Метафизика Пушкина. Мадрид, 1976.

² *Allessandratos J.* Leo Tolstoy's «Father Sergius» and the Russian Hagiographical Tradition // *Cyrrillomethodianum*. Thessalonique, 1984—1985. 8/9. P. 149—165.

сути человеческого существования сделали его величайшим из мудрецов всего рода людского, оставив при этом подлинно русским мыслителем.

Достоевский вышел из других слоев. Но после увлечения идеологией насильственного переустройства общества в кружке петрашевцев, пребывания на каторге и в ссылке он претерпел тяжкий духовный кризис и вернулся как блудный сын к отчужденному порогу той культуры, которая лежала в глубинах народного бытия. Он интересуется апокрифами, считая один из них — «Хождение Богородицы по мукам» — не ниже Дантовой поэмы; в его романах проступают принципы творчества, созвучные древнерусской литературе¹; в его квартире висит в красном углу любимый им образ Богородицы «Всех скорбящих радости», иконографию которой описал в свое время Дмитрий Ростовский в книге о святынях Ильинско-Троицкого монастыря в Чернигове².

Как у Пушкина и Толстого, интерес к Древней Руси у Достоевского имел не случайный, экзотический, снобистский характер. Каждый из этих великих людей своим путем пробивался к живительным первоисточникам, инстинктивно искал опоры и, в желании глубже понять современность, все более углублялся в прошлое. Подобная духовная эволюция присуща многим их современникам, через нее проходим в той или иной степени сейчас и мы, отбрасывая шелуху наносного, снимая деформации времени, оставляя суетные увлечения. Они же первыми проложили путь углубления в отечественное самосознание, показав тем пример для всех остальных.

По признанию далеко не славянофила Г. Шмидта, если «Запад оказал решающее влияние на Восток через философию Гегеля», то славянский мир на рационализированное мышление Европы «оказал самое сильное влияние через романы Достоевского»³. Его стимулирующее воздействие на творческое мышление отмечали Сартр и Эйнштейн.

В XIX в. на русском небосклоне вновь ярко начинает светить путеводная звезда святой Софии Премудрости Божией, а софиология становится одним из ведущих духовных течений, к которому причастны лучшие умы — Владимир Соловьев, Александр Блок, Николай Бердяев, Сергей Трубецкой, Павел Флоренский.

¹ Баршт К. А. Древнерусская литература в творчестве и поэтике Ф. М. Достоевского // *Sludia Russia*. Budapest. 1987. XI. P. 280—313.

² *Св. Дмитрий Ростовский*. Руно орошенное. Чернигов, 1696. Л. 63 об. — 65 об.

³ *Философский словарь* / Сост. Г. Шмидт; пер. с нем. М., 1961. С. 225.

Вновь осмысливается тема исторической миссии России в духе доктрины «Москвы — Третьего Рима» и концепции «Святой Руси»¹. Пробуждается интерес к иконописи как виду образной философии, ставшей объектом пристального внимания и наших современников, в том числе таких авторитетных исследователей как С. С. Аверинцева, считающего, что «философствование осуществлялось на Руси в формах иконописания»², Б. В. Раушенбаха, видящего в древнерусской живописи глубокое мировоззренческое содержание.

Процесс возрождения духовных основ, идущий трудным путем в нашей стране, перекликается, а теперь и начинает смыкаться с идейными течениями русского зарубежья, культивировавшего традиции отечественной духовности в иных специфических условиях. И здесь нужно всмотреться не только в лица титанов мысли вроде Бердяева, Булгакова, Франка, но и постараться понять таких деятелей, как И. Мейендорф, Н. Зернов, Г. Федотов, В. Лосский, Л. Успенский и многих других. Жизнь и творческая деятельность наших соотечественников за рубежом нам еще плохо известна. А среди них были и есть такие интереснейшие личности, как потомок старообрядцев Пимен Софронов — реставратор-иконописец, работавший в Ватикане, на Балканах и расписавший несколько храмов в США, в том числе Троицкий собор в Бруклине³.

В сохранение древнерусских традиций особый вклад внесли старообрядцы. Всегда гонимые, вынужденные бежать в отдаленные края Отчизны и зарубежные страны, они спасли множество древних рукописей, икон, произведений искусства, из которых составились прекрасные собрания наших ведущих музеев и книгохранилищ. Старообрядчество представляет сложное, многоликое образование. В нем соединены как допетровские традиции, так и черты, присущие сектантству Нового времени (отрицание в некоторых толках священства и ряда обрядов). Отсутствие государственной поддержки заставляло их быть сплоченными и энергичными, разрыв с официальной церковью приводил к росту независимого мышления, к своей интерпретации догматических проблем, к развитой и самобытной собственной

¹ *Soloviov A. V. Holy Rusaia: The History of a Religious-Social Idea. S.-Gravenhage, 1959.*

² *Аверинцев С. С. Красота изначальная // Наше наследие. М., 1988. IV. С. 25.*

³ *Завалишин В. Лучший иконописец нашего времени // Русское возрождение. Нью-Йорк; Москва; Париж, 1980. № 12. С. 177—187.*

книжной культуре, хранящей до сих пор традиции древнерусского рукописного мастерства.

Обратимся к такому персонажу недавней истории, как поэт и мыслитель Сергей Клычков, старообрядец из-под Талдома, трагически погибший в сталинских лагерях. Он перед Первой мировой войной пешком, босой, как «калика переходной», древнерусский странник, ходил с посохом по Руси, распевая духовные песнопения. Хотел выразить жизнь русской деревни, поведавать сокровенные думы о народных страданиях, но «тематика его произведений, их философский подтекст не ложились в прокрустовы схемы социологизирующего критического анализа, характерного для той эпохи»¹. Его затравили как «кулацкого писателя», осталось лишь немного из написанного, малая часть задуманного. О трагедии народа, вырождении деревни, разрушении духовных основ личности скорбно повествуют его стихи:

Давно не смотрит Спас с божницы
И свет лампад давно погас:
Пред изначальным ликом жницы
Он в темноте оставил нас!
Пред жницей страшной и победной,
Восставшей в пепле и крови,
Не мог остаться плотник бедный
Со словом мира и любви².

Русская литература не раз спасала духовные основы отечества, была самым сильным выразителем общественных идей, в том числе философских. В XX в. усилилось ее стремление связаться с утраченными первоисточниками. Древнерусские и библейские мотивы проступают в творчестве Михаила Булгакова, Анны Ахматовой, Бориса Пастернака. Даже романтик киммерийской культуры, поклонник антропософии Штейнера поэт и художник Максимилиан Волошин проникся русской иконописью и пробовал сочинить свою «Повесть временных лет» о драматической истории России в эпоху кровавых революций³; а уехавший в Париж Алексей Ремизов создал цикл повестей на основе древнерусских сюжетов. «Стремление А. М. Ремизова найти

¹ Клычков Г. Медвяный источник // Наше наследие. М., 1989. V. С. 97.

² Клычков С. Переписка, сочинения, материалы к биографии // Новый мир. М., 1989. № 9. С. 207.

³ Волошин М. Повесть временных лет // Литературное обозрение. М., 1989. № 2. С. 107, 108.

в литературе Древней Руси ответы на “столбовые”, как называл их сам писатель, вопросы — прекрасная иллюстрация единства национальной культуры, непрерывного диалога времен¹.

Сейчас идут дискуссии о существовании русской философии в рамках советской, а на философских факультетах университетов программа изучения отечественной философии заканчивается по-прежнему 1917 г. Но, как это не раз бывало в прошлом, на помощь отечественной философии приходит наша литература, для которой существование русской самобытной мысли не предмет споров, а поле непрестанной деятельности.

Примером тому творчество Валентина Распутина, главным учителем которого является русская классика в широком смысле этого слова. «Наряду с Достоевским в его творчестве 80-х годов все более ощутима линия высокой учительной прозы древнерусской литературы от “Слова о Законе и Благодати” до “Жития протопопа Аввакума”. И сейчас сложилась ситуация, при которой многие «собственно философские проблемы острее и глубже ставятся не учеными-философами, а крупнейшими писателями-прозаиками»².

Впрочем, это не странность, а часто встречавшееся в отечественной истории состояние, которое тоже является одной из традиций русской философской мысли, когда она, выраженная в прекрасной художественной форме, обжигающая публицистическим пламенем, сильная своей болью за судьбы отечества, вновь обращается к гражданскому самосознанию всех и совести каждого, призывая глубоко вдуматься в основы нашего бытия и осознать свое подлинное предназначение.

Мудрость Древней Руси является таким же неотъемлемым компонентом общечеловеческого философского наследия, как древнерусская культура — частью мировой цивилизации. Высоким достоинством этой культуры выступает не только ее самобытность, но и открытость, стремление усвоить, творчески переработать, внести свой смысл в ценности, воспринятые от иных народов³.

Тем более это относится к философии, которая по своей интегрирующей, всеобъемлющей, всепроникающей сути тяготеет к функции универсального познания мира и выявления

¹ *Грачева А. М.* Древнерусские повести в пересказах А. М. Ремизова // Русская литература. Л., 1988. № 3. С. 118.

² *Ершов Л. Ф.* Валентин Распутин и социально-философская проза 1970—1989-х годов // Русская литература. Л., 1987. № 1. С. 145—146.

³ *Громов М. Н., Козлов Н. С.* Русская философская мысль X—XVII веков. М., 1990.

общечеловеческих идеалов в широком спектре национальных культур и традиций. Подобное устремление к осмыслению сокровенных тайн бытия, к максимальной полноте знания, к сопряженности самых разнообразных интенций сознания присуще философии во все времена ее существования, в том числе в Средние века.

Древнерусская мудрость не является исключением. Выступая уникальным феноменом своеобразной культуры Древней Руси, она вместе с тем предстает активным субъектом общеславянского, европейского и мирового мыслительного процесса, реализуя один из вариантов единого общечеловеческого философского знания. Подобная включенность в мировой процесс вовсе не означает ее унификации. Напротив, именно в сочетании своеобразия древнерусской мысли, отразившей собственный путь развития, и тяготения к общечеловеческим ориентирам через призму вселенского христианского мировосприятия вырисовывается ее неповторимый облик.

Еще на стадии предыстории древнерусской мудрости, в эпоху господства дохристианского языческого мировоззрения, происходит сложный процесс интеграции различных мифологических систем. Современные исследования показывают, что мифология восточных славян, включавшая элементы философского отношения к миру и выступавшая в качестве автохтонной среды для развития мышления, складывалась из сложного переплетения компонентов славянской, тюркской, иранской, угрофинской, балтской, скандинавской мифологии, что отразило сложный интеграционный процесс происхождения древнерусской народности, в которой восточнославянский субстрат был основным, но далеко не единственным¹.

После христианизации Руси в эпоху раннего Средневековья расширились международные связи древнерусской культуры. Под влиянием кирилло-мефодиевской традиции сложилась развитая метасистема духовной культуры, охватившая южных и восточных славян на основе одной православной религии, одной письменности, одной книжности и общих традиций. Древнерусская мудрость выступает в этот период как составная часть философской мысли всех православных славянских народов. Сначала преобладал процесс болгарского и сербского влияния, затем более возрастало обратное воздействие Руси на балканские страны. Все же славянские православные государства находились под доминирующей культурной эманацией Византии².

¹ Третьяков П. Н. У истоков древнерусской народности. Л., 1970.

² Obolensky D. Byzantium and the Slavs. L., 1971.

В XV—XVI вв., когда русская средневековая культура Московского царства достигает наивысшего расцвета, воздействие поработанных турками Византии, Болгарии, Сербии ослабевает, но не прекращается, о чем свидетельствует, в частности, выделяемое рядом специалистов так называемое второе южнославянское влияние (Д. С. Лихачев). В этот же период усиливаются связи с Западом, но в активной полемике с ним. Земли единой некогда Руси с Киевом, Львовом, Смоленском, Полоцком, хотя и политически попали под власть сначала Великого княжества Литовского, а затем Речи Посполитой, все же сохраняли традиции древнерусской культуры и поддерживали контакты с Московской Русью.

Иван Федоров печатал книги в Остроге, Заблудове, Львове; Андрей Курбский после бегства в Литву вместе со своим кружком переводил Иоанна Дамаскина; в Дерманском монастыре на Вольни возникает на основе печатного базельского издания новая редакция «Пчелы». В братских коллегиумах на территории Украины и Белоруссии усваиваются достижения западной мысли через посредство польской в целях борьбы с католическим влиянием и обогащения местной культуры. В XVII в. эти связи расширились и встали на качественно новую основу, особенно после воссоединения Украины и части Белоруссии с Россией. Деятельность Славяно-греко-латинской академии, основанной в 1687 г., тесно связана с возникшей ранее Киево-Могилянской, созданной в свою очередь по примеру Краковского Ягеллонского университета. Преподаватели и выпускники двух академий составили костяк отечественной интеллигенции на рубеже XVII—XVIII вв. Белорусский мыслитель Симеон Полоцкий стал крупнейшим культурным деятелем нового типа в России конца XVII в.

Москва становится «светочем славянства» и «оплотом православия». Уровень мышления поднимается благодаря приезду и успешной работе на ниве просвещения не только многочисленных украинских и белорусских собратьев. С Россией связывают свои судьбы хорват Юрий Крижанич, поляк Андрей Белобоцкий, молдаванин Николай Милеску Спафарий, греки братья Лихуды и многие выходцы из разных стран. Русская культура, а вместе с ней и философская мысль, все более интернационализируется, приближаются к новоевропейскому типу. Этот постепенный процесс порою грубо интенсифицировался поспешными реформами, которые при Никоне и Петре I вызвали раскол общества и создание в XVIII в. двухслойной культуры, чего не было в Древней Руси.

Оценивая соотношение местного элемента и привнесенного в общей структуре древнерусской мудрости, следует отметить самобытное влияние первого и теоретическую значимость второго. Своеобразие русской средневековой философии состоит в творческом усвоении, переосмыслении, развитии тех импульсов, которые она получала из плодотворных контактов с зарубежной культурой, будь то византийская, болгарская, польская или немецкая. Наиболее фундаментальные в теоретическом отношении работы («Источник знания» Дамаскина, корпус сочинений Дионисия Ареопагита, «Диоптра» Филиппа Пустытника, а также Библия, творения отцов церкви) являются переводными, но не в современном буквальном смысле, а творчески доработанными, имеющими обширные толкования, комментарии, различные редакции и добавления.

Не следует забывать и того, что значительная часть отечественных мыслителей эпохи Средневековья (не меньшая, чем в Новое время) была представлена обрусевшими иноземцами. Их список весьма обширен: грек митрополит Никифор, болгарин митрополит Киприан, серб Пахомий Логофет, перечисленные выше деятели XVII в. и многие другие. Среди оппонентов древнерусских авторов были приезжавшие, а порою и подолгу жившие на Руси иностранцы, подобные немцу Николаю Булеву. Велась активная полемика «с люторы, латины, и калвины», т. е. с представителями католической и протестантской идеологии, как очная, например, с прибывшим к Ивану Грозному папским посланником иезуитом Антонио Поссевино, так и заочная.

Но это одна сторона процесса, неизбежного вследствие объективного воздействия геополитического фактора, ибо Русь в силу географического и исторического положения находилась на периферии более развитых восточной и западной цивилизаций. В сходном положении были скандинавские страны по отношению к Европе или Япония по отношению к Азии. Подобное обстоятельство приводило с более позднему, но не обязательно хронически отстающему развитию. Напротив, в такой ситуации может срабатывать мобилизующий фактор, обеспечивающий динамичное развитие.

Другой стороной процесса развития философской мысли в средневековой Руси была ее несомненная самобытность. Она порождена всей совокупностью факторов исторического развития, действием разных традиций, уникальной средой обитания Древней Руси, неповторимыми ансамблями городов, монастырей, крепостей, прекрасных в своем гармоничном единстве

с природой, с широким российским простором, с промежуточным положением между Западом и Востоком, с разнообразием народов, объединившихся в рамках одной государственности. По словам В. Филиппа, «Россия не принадлежала Востоку, если под этим понимать нечто идентичное Азии; Россия не была и западной страной, если под Западом понимать латинскую цивилизацию. На основе унаследованной от Византии духовной традиции Россия стала особой исторической сущностью в пределах Европы»¹.

Как София Киевская и София Новгородская связаны с византийской традицией, но вместе с тем явственно отличаются от нее, так и «Слово о Законе и Благодати» Илариона наряду с общехристианским универсализмом несет яркую идею русского самосознания. Как русская живопись, восходящая к греческим образцам, дала самобытное творчество Рублева и Дионисия, так Нил Сорский, отталкиваясь от исихастской школы, создал русское течение безмолвного умного делания. Как московское барокко второй половины XVII в., типологически сравнимое с европейским, сыграло функцию освобождения сознания от средневековых канонов и потому противоположно по своей направленности европейскому барокко, возникшему в качестве «стиля иезуитов» и игравшему первоначально контрреформационную роль, так творческая деятельность Симеона Полоцкого стала не просто пересадкой современной ему латинской образованности польского типа в среду москвитов, но качественно особенным явлением отечественной культуры предпетровского периода.

Одним из наиболее ярких примеров органического синтеза духовных традиций Византии, Запада и Руси в XVI в. является многоплановое творчество переводчика, писателя, богослова и философа Максима Грека, которому посвящена масса литературы на многих языках и который за свои заслуги был канонизирован на Поместном соборе Русской Православной церкви в 1988 г. Афонец стал одним из крупнейших мыслителей русского Средневековья и заметной фигурой в европейской культуре своего времени². Он был последователем Савонаролы, соратником Альда Мануция, Иоанна Ласкариса, Анджело Полициано, полемизировал с Хуаном Вивесом и Лютером.

¹ *Philipp W. Russia's Position in Medieval Europe // Russia. Essays in History and Literature. Leiden, 1972. P. 37.*

² *Langelier A. J. Maksim Grek, byzantijn en humanist in Rusland. Amsterdam, 1986.*

Когда сравнивают русскую средневековую философию с западной, то нередко схематически противопоставляют ее как преимущественно религиозно-художественную европейской схоластике в духе Фомы Аквината. Это противопоставление справедливо, но лишь в определенных пределах, потому что как русская, так и западная средневековая философия отличались разнообразием течений и тенденций. С одной стороны, на Руси проступает рационалистическая (начиная с митрополитов Никифора и Климента Смолятича) и даже схоластическая (у деятелей Славяно-греко-латинской академии) тенденция. С другой, на Западе существовали мистические течения в духе Мейстера Экхарта, Бернара Клервосского и иных мыслителей.

Наиболее же близким Руси философским течением Запада представляется августинизм как христианизированная редакция неоплатонизма. Августин Блаженный почитался на Руси как один из отцов церкви, его сочинения рекомендовались для чтения, ссылки на него встречаются в русских источниках. Эмоциональная, эстетически выраженная, нравственно напряженная, аппелирующая не только к рассудку, но и к сердцу, проникновенная философия Августина во многом созвучна основной тональности древнерусской мудрости. Его слова из «Исповеди» о философской гордыне перед лицом божественной Премудрости принял бы любой древнерусский мыслитель: «...я опытно познал то различие, которое существует между высокомерной дерзостью философа, надеющегося на свои собственные силы, и смиренномудрием верующего»¹. Столь же сближающим Запад и Русь является один из основополагающих для средневековой культуры корпус сочинений Дионисия Ареопагита с его апофатическим богословием, учением об эманации и божественной иерархии, с мощным зарядом всепроникающей метафизики света, зародившейся еще в античном мире².

Сближают Русь и Запад в сравнении их средневекового духовного наследия и другие явления: общее почитание Библии и патристических сочинений; обширная агиографическая литература, в которой повествуется о подвигах ранних анахоретов (Египетский, Синайский и Римский патерики); доминирующая и интегрирующая функция религиозного сознания; идеологическая роль господствовавшей церкви и многое другое. Поэтому

¹ Исповедь блаженного Августина, епископа Иппонийского. М., 1914. С. 177—178.

² Bierwalter W. Lux intelligibilis. München, 1957.

типологически древнерусская мудрость вполне сопоставима с западноевропейской средневековой философией.

Но несомненно был ряд различий, которые определялись как общим размежеванием восточнохристианского мира во главе с Византией и западнохристианского во главе с Римским престолом, так и особенностями собственно русского происхождения. Перечислять их нет нужды: они достаточно хорошо известны. Остановимся лишь на том, что качественно отличает западную средневековую философию от древнерусской.

Более благоприятные в сравнении с поработанной монголами Русью возможности создали в Европе начиная с XI в. систему процветавших университетских центров с профессиональным преподаванием философии и возможностью складывания различных школ. Эта полицентрическая система, существующая и поныне, подобно многополисной структуре в Древней Греции, создавала прекрасную возможность для наличия различных школ, течений, направлений, что необходимо как воздух для многовариантного, разнообразного, сбалансированного развития философской мысли. Концепция двух истин, не признававшаяся на Руси до XVIII в., создала возможности для постепенной эмансипации и самоопределения философии, выделившейся в Европе в самостоятельную форму знания гораздо раньше, чем в России. Сказалось и опережающее социально-экономическое развитие Европы в XV—XII вв.

Вместе с тем не следует идеализировать, а тем более абсолютизировать как условия существования, так и само бытие западноевропейской философии. В некоторых отношениях внешние трудности и внешняя несвобода оказывают не подавляющее, но стимулирующее воздействие, ибо они способствуют мужанию, укреплению, возвышению мудрости. Например, при всей своей социальной несвободе царская Россия XIX в. дала великую литературу с содержащейся в ней глубокой философской мыслью, сильной, выстраданной, обращенной к людям, к их сокровенным чаяниям. Комфорт тела и духа, столь свойственный современной западной цивилизации, не всегда способствует интеллектуальному подъему, он может и размягчать сознание.

Судьбы русских мыслителей часто, гораздо чаще, чем на Западе, были трагичны. Достаточно вспомнить прозябание Даниила Заточника, несправедливое многолетнее заключение Максима Грека, ссылку в Сибирь Юрия Крижанича, сожжение заживо протопопа Аввакума, равно как трагичные судьбы многих русских мыслящих людей в XIX и XX вв., чтобы понять, насколько трудны были пути развития отечественной философии. Но эти

же трудности воспитывали жертвенное служение истине, благу, народу своему, которое так удивляло порою Запад.

У России и Европы разные судьбы при взаимной близости и взаимной дополнительности. Они постоянно открывают друг друга и взаимообогащаются в процессе совместного параллельного развития. Применительно к нашему веку чешский философ и первый президент республики Томаш Масарик пророчески писал: «Философский интерес к России и ее развитию... постоянно присутствует в обширной европейской литературе, касающейся России». Далее он добавляет: «Философ, который приступает к исследованию России, должен в силу необходимости достигнуть ясного представления о ее средневековье и раннем периоде, посредством чего он сможет приблизиться к более правильному анализу самого содержания современной эпохи»¹.

Этими строками прозорливого чешского мыслителя и политика хотелось бы завершить предлагаемую публикацию.

¹ *Masarik T. The Spirit of Russia, Studies in History, Literature and Philosophy.* L.; N.Y., 1957. V. 2. P. 564—565.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

В. Н. Рудаков

«СЕМИНАР А. С. ДЕМИНА»: ВОСПОМИНАНИЯ О НЕВОЗМОЖНОМ

...Мы даже приводили девушек на заседания. Особенно наших, истфаковских. И они оставляли свои телефоны, чтобы их оповещали о будущих заседаниях. И их оповещали. Но, как правило, девушки больше не приходили... А мы вот «подсели»...

Но обо всем по порядку.

Где-то в начале второго курса я и несколько моих товарищей по истфаку МГПИ поняли, что сферой наших будущих научных интересов будет история средневековой Руси.

По нашим прикидкам, в Москве самого начала 90-х было два места, где собирались крупнейшие медиевисты. Это — Институт всеобщей истории: по четвергам там собирал свой семинар по исторической антропологии Арон Яковлевич Гуревич, которого мы к тому времени уже знали по книгам и статьям. А в Институте мировой литературы по средам семинар собирал некто Демин. Имя-отчество этого человека нам тогда было неизвестно. По книгам мы его тоже не знали. Знали лишь, что наши учителя — Игорь Николаевич Данилевский и Игорь Львович Андреев — говорят о нем и его семинаре исключительно в пресходной степени. Вот мы и решили сходить к Демину.

Но сначала все-таки пошли к Гуревичу...

Высокий, статный, с густой седой шевелюрой, массивной палкой-тростью, в очках с толстыми линзами. Отстраненный, как будто бы погруженный в свои мысли. Живой классик, цитировавший по памяти классиков уже умерших — от Абеяра до Канта, от Бэды Достопочтенного до Лосева, от Исидора Севильского до Маркса.

Однажды в перерыве я спросил о чем-то Гуревича — хотел что-то уточнить. Робко, видимо, негромко. «Что Вы?» — громко переспросил Гуревич, измерив меня взглядом. Это «что Вы?» до сих пор звучит у меня в ушах: и я горжусь тем, что нашел в себе мужество не только повторить вопрос, но и выслушать ответ. Мэтр снизошел до развернутого ответа!

Это был пир интеллекта. Глубины. Мы стали ходить не только на семинар Гуревича, но и на его открытые лекции в МГУ...

А потом случился Демин...

«Привет, братва!» — расплылся в улыбке маленький, кругленький, лысый человечек в потертом пиджаке. «Сюда раздеваться, и на второй этаж, мы сегодня в большом зале», — сказал он. И потом добавил: «Если вы хотите, чтобы мы вам сообщали о темах следующих заседаний, оставьте ваши телефоны». «Если мы хотим!» — конечно, хотим!

Потом был семинар. Потом другой. Третий. Нам звонили, общались. Мы выбирали, что нам ближе. И ходили «на Кучкина», «на Добродомова», «на Гогешвили», «на Кускова», «на Кириллина», «на Юрганова», «на Ужанкова», «на Каравашкина».

Вскоре выяснилось, что Демин — даже во время доклада Кучкина! — ведет себя несерьезно. Он постоянно гримасничает, время от времени комично поднимает вверх палец, закатывает глаза, иногда громким шепотом вставляет вызывающие всеобщий смех реплики. И еще потихоньку подкармливает собравшихся баранками и сухарями, которые в большом количестве водятся в его стареньком, но прочном портфеле.

Помню чей-то доклад об иконографии Страшного суда. Одна из слушательниц все время пыталась докладчика на предмет того, что же все-таки изображено на иконах — «Страшные суды или страшные судьбы?» Мы по молодости не понимали, чего она добивается. Переглядывались. «Это поэтесса», — видимо, поняв причину нашего недоумения, отрекомендовал коллегу Демин, дав понять нам, что не стоит искать в таких вопросах какого-либо научного смысла. А потом, когда докладчик пустил по рядам иллюстрации, Анатолий Сергеевич не нашел ничего лучше, как сунув нам под нос один из листочков, на котором были изображены черти в аду, громко прошептать: «Это же бомжи!» Сдерживать смех далее было невозможно...

Но потряс он нас не этим. А тем, что, несмотря на все это шутовство, не упускал ни малейшей детали, в результате чего его разборы докладов оказывались самыми скрупулезными и глубокими. Когда он только успевал и нас веселить, и ничего не упускать?

Со временем у нас-дураков возникла даже некая мифология на тему Демина. Например, мы решили, что стоящая по вечерам под памятником Горькому черная «Победа» — это «Победа» Демина. Аргумент был железный: «Ну, а чья ж еще!?» Даже потом, повзрослев и узнав, что Демин на самом деле ездит на работу из Выхино на троллейбусе, мы все равно искали глазами «Победу» Демина, и каждый раз радовались, обнаружив ее на привычном месте под памятником Горькому...

А потом наступило время (это был пятый курс), когда я сам решил сделать доклад... Никогда ни до ни после я так не волновался. Доклад прошел с успехом, и в конце пятого курса мне пришла в голову наглая идея попросить Анатолия Сергеевича написать отзыв на мою дипломную работу. Если бы я знал, что он напишет! Три коротких абзаца. От руки — «деминским» неповторимым почерком. Финал меня убил (а потом убил и членов ГЭКа): «Конечно, такого студента как В. Н. Рудаков нужно было бы уже сейчас принять на работу в качестве научного сотрудника. Но наша бедность...» — написал Демин.

Бедность — не бедность, но в аспирантуру он меня взял к себе. Именно Анатолий Сергеевич придумал мне тему диссертации — «Восприятие монголо-татар в древнерусской литературе». За что ему отдельное спасибо...

Почему я назвал свое выступление «воспоминанием о невозможном»?

Вовсе не потому, что время веселой молодости прошло, и «семинара Демина» давно уже нет. Дело в другом...

Однажды Анатолий Сергеевич, сравнивая сегодняшнюю действительность с недавним прошлым, сказал мудрую вещь: «У нас украли время!» Действительно, в шесть вечера в среду давно уже никого не соберешь. Все работают, зарабатывают деньги, всем некогда — некогда не только слушать чужие доклады, но и писать свои. И в этом смысле это воспоминания о невозможном...

Но мы не зря ходили к Демину и Гуревичу. «Я историк и поэтому не катастрофист», — сказал однажды один из учеников Гуревича. И эту фразу я запомнил навсегда.

Я историк и потому оптимист. И поэтому у меня светлые воспоминания о невозможным.

Ведь что осталось от того семинара? Целые тома до сих пор выходящей «Герменевтики...». Прекрасные ученые, которые, отвечая на вопрос о своих корнях, обязательно расскажут о посиделках на Воровского (ныне — Поварской). Удивительная атмосфера научной дискуссии, воспоминания о которой у нас у всех теперь уже «неистребимы, как сама природа».

И, самое главное — сам Анатолий Сергеевич Демин, замечательный ученый и педагог, и просто веселый человек с едва уловимыми нотками грусти в глазах. Без которого у очень многих людей очень многое в жизни просто не состоялось бы.

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ

- АН — Академия наук
АН УССР — Академия наук Украинской Советской Социалистической республики
БАН — Библиотека Академии наук
БЛДР — Библиотека литературы Древней Руси
ВМЧ — Великие Минеи Четию
ВОКМ — Вологодский областной краеведческий музей
ГИМ — Государственный исторический музей
ГПБ — Государственная публичная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина
ДГТУ — Дальневосточный государственный технический университет
ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения
ЖМП — Журнал Московской патриархии
ЗИАН — Записки Императорской Академии наук
ИМЛИ — Институт мировой литературы им. А. М. Горького
РАН
ИОРЯС — Известия Отделения русского языка и словесности
ИРЛИ — Институт русской литературы
КСИС — Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР
МГК — Московская государственная консерватория
МГПИ — Московский государственный педагогический институт
МГУ — Московский государственный университет
МДА — Московская духовная академия
МИД — Министерство иностранных дел
МПГУ — Московский педагогический государственный университет
НИУ ВШЭ — Научно-исследовательское учреждение Высшая школа экономики
ОИДР — Общество истории и древностей Российских
ОРЯС — Отделение русского языка и словесности
ПВЛ — Повесть временных лет
ПЛДР — Памятники литературы Древней Руси
ПСРЛ — Полное собрание русских летописей
ПСТГУ — Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
РАН — Российская академия наук
РГАДА — Российский государственный архив древних актов
РГБ — Российская государственная библиотека

- РГГУ — Российский государственный гуманитарный университет
- РГНФ — Российский гуманитарный научный фонд
- РИИИ — Российский институт истории искусств
- РНБ — Российская национальная библиотека
- РПЦ — Русская православная церковь
- СККДР — Словарь книжников и книжности Древней Руси
- СОРЯС — Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук
- ТОДРЛ — Труды Отдела древнерусской литературы
- ЧИОНЛ — Чтения Исторического общества Нестора Летописца (Киев)
- ЧОИДР — Чтения в Обществе истории и древностей Российских
- ЦНБ АН УССР — Центральная научная библиотека Академии наук Украинской Советской Социалистической республики
- DOP — Dumbarton Oaks Papers.
- ММВ — Monumenta Musicae Byzantinae

Научное издание

ДРЕВНЯЯ РУСЬ
Пространство книжного слова
Историко-филологические исследования

Оригинал-макет подготовлен Е. Меркиной
Корректор О. Круподер
Художественное оформление переплета И. Богатыревой

Художественный консультант Л. М. Панфилова
Подписано в печать 19.10.2015. Формат 60×90 ¹/₁₆.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная. Гарнитура Newton
Усл. печ. л. 32,5. Тираж 600. Заказ №

Издательство «Языки славянской культуры».
№ госрегистрации 1037739118449.
Phone: 8-495-624-35-92. E-mail: Lrc.phouse@gmail.com
Site: <http://www.lrc-press.ru>, <http://www.lrc-lib.ru>

Оптовая и розничная реализация — магазин «Гнозис».
Тел.: +7 (499) 255-77-57, e-mail: gnoxis@pochta.ru
Костюшин Павел Юрьевич (с 10 до 18 ч.).
Адрес: Москва, Турчанинов пер., д. 4

