

Российский государственный гуманитарный университет

Институт высших гуманитарных исследований



ФАКТЫ И ЗНАКИ

Исследования по семиотике истории

Выпуск 2

Москва
2010

УДК 81'22
ББК 81я43
Ф 18

Под редакцией
Б.А. Успенского и Ф.Б. Успенского

Художник *Михаил Гуров*

ISBN 978-5-7281-1175-7

© Коллектив авторов, 2010
© Российский государственный
гуманитарный университет, 2010

Содержание

Б.А. Успенский, Ф.Б. Успенский
Неканоническое поведение святого
в агиографических источниках

7

А.А. Гиппиус
«Летописные» Паремийные чтения о Борисе и Глебе:
история текста и исторический контекст

42

А.П. Толочко
«Дая им разум хитростью»:
Загадка Василька Романовича о трех камнях

72

В.М. Живов
Между раем и адом: кто и зачем оказывался там
в Московской Руси XVI века

80

Христо Трендафилов
Царь и хроника: Преодоление образца
в поведении Ивана Грозного

111

Б.А. Успенский, Ф.Б. Успенский
Провиденциальные сюжеты истории

123

Б.И. Колоницкий
А.Ф. Керенский как «первый гражданин»

134

Б.А. Успенский, Ф.Б. Успенский

Неканоническое поведение святого в агиографических источниках

*(Пафнутий Боровский. – Стефан Пермский. –
Климент Охридский. – Никон Метаноите. –
Такла Хайманот. – Бригита Ирландская)*

В агиографических текстах мы нередко сталкиваемся с нестандартным поведением святого, которое может выступать даже как манифестация его святости, – наиболее ярко это проявляется в фигуре юродивого. Как правило, действия святого не выходят при этом за рамки канонических установлений. Вместе с тем мы знаем примеры (пусть немногочисленные), когда поведение святого вступает в прямой конфликт с церковными канонами. Далеко не всегда такого рода поведение является предметом рефлексии для агиографа, хотя в некоторых случаях он оказывается вынужденным комментировать происходящее.

Сказанное можно проиллюстрировать эпизодом из жития Пафнутия Боровского, написанного вскоре после его смерти Вассианом Саниным (братом Иосифа Волоцкого, впоследствии игуменом московского Симонова монастыря и затем ростовским архиепископом), бывшим при Пафнутии иноком боровского монастыря Рождества Богородицы¹. Здесь рассказывается, как Пафнутий в день Пасхи служил литургию в своем монастыре:

Некогда же приспевшу празднику праздником придневному (sic!) и пресветлому воскресению Господа нашего Иисуса Христа священнику тогда не обретшуся в обители, и послав повсюду и з доволным имением, по коегождо воли. И не возмоггоша (sic!) обрести, всем тогда свою нужду имущим. Зри же ми того [Пафнутия] паки благоразсудное.

¹ Житие опубликовано: Кадлубовский, 1899 (по рукописи XVII в. нежинского Института кн. Безбородко, собр. Шевырева, № 264, л. 1–67; ср. описание: Сперанский, 1900–1901, с. 63–64); Топильская, 2002 (по рукописи XVI в. Российской гос. библиотеки, ф. 304. I, собр. Троице-Сергиевой лавры, № 692, л. 121–166; ср. описание: Иларий и Арсений, III, с. 52–55). Список, опубликованный А.П. Кадлубовским, как кажется, отражает более древнюю редакцию текста жития; в другом списке нарушена хронологическая последовательность событий.

Изволи [Пафнутий] паки преложити тои закон, такового ради пресветлаго праздника. По божественному апостолу: по нужи и закону преступление бывает [Евр. 7, 12]. И паки: праведному закон не лежит [I Тимоф., 1, 9]. И яко сын достоин, сам в тои светлыи день божественую литургию совершив со многим вниманием и умилением. И по совершении глагола ко учеником: ныне едва душа ста во своем устроении. Сице убо тои с таким благоговением касашеся божественным таинам².

Как-то случился праздник праздников, трехдневное и пресветлое воскресение Господа нашего Иисуса Христа. В обители тогда не нашлось священника, и [Пафнутий] послал повсюду, [предложив] достаточное вознаграждение тому, кто согласится [приехать], но никого не смог найти, все были тогда заняты. Смотри опять его благорассудное деяние. Заблагорассудил [Пафнутий] преступить закон ради такого пресветлого праздника, согласно божественному апостолу: по нужде и закону преступление бывает. И еще [сказано апостолом]: праведник не ограничен законом. И, поскольку был достоин, сам в этот светлый день совершил божественную литургию со многим вниманием и умилением. И, совершив [ее], сказал ученикам: вот теперь лишь душа вернулась к своему устроению. Так вот он с таким благоговением прикоснулся к божественным тайнам.

Как видим, агиограф считает нужным объяснить случившееся: он оправдывает действия Пафнутия его святостью, которая и позволяет праведнику стать над законом. С точки зрения Вассиана – как, видимо, и самого Пафнутия, – совершая литургию, Пафнутий нарушает каноны.

Но в чем же именно состояло это нарушение? Можно было бы предположить, что Пафнутий не был священником и, следовательно, не имел права отправлять литургию³. Однако дело обстояло иначе:

² Кадлубовский, 1899, с. 142. То же (с незначительными разночтениями): Топильская, 2002, с. 140.

³ Мы знаем случаи, когда литургию (или, говоря точнее, псевдолитургию) служил несвященник. Так поступал император Павел I, который явно исходил при этом из убеждения в харизматической функции монарха как главы церкви (см.: Живов и Успенский, 1996, с. 262–263); при этом Павел причащал себя сам в алтаре и принимал исповедь, т. е. опять-таки выполнял действия, которые может совершать лишь священник (Б. Успенский, 2002, с. 250–254, 273, примеч. 4). Представление о собственной харизме совмещалось у русских императоров с незнанием церковных канонов: так, когда в 1905 г. встал вопрос

согласно тому же житию, Пафнутий был священником (священноиноком, т. е. иеромонахом)⁴. Он принял сан в боровском Высоком монастыре Покрова Богородицы, где в свое время (около 1414 г.) был пострижен в монахи (сменив мирское имя *Парфений* на монашеское *Пафнутий*)⁵ и где он был также и игуменом. В игумены он был поставлен митрополитом Фотием⁶, т. е. не позднее 1431 г. Поставление в игумены предполагало вообще (по крайней мере, в рассматриваемый период) наличие священнического сана⁷, и можно предположить, что

о восстановлении патриаршества, Николай II считал возможным предложить собственную кандидатуру (Живов и Успенский, 1996, с. 263; Бабкин, 2007, с. 78–79). Другим примером может служить рассказ Леонтия Византийского (VI в.) об актере, который волей обстоятельств вынужден был имитировать литургию перед крещеными сарацинами, принявшими его за священнослужителя. Алтарь, на котором он служил, был поражен огнем, сошедшим с неба (Иванов, 2003, с. 303). Ниже мы отметим случай, когда в условиях нехватки священников в Эфиопии некий монах присвоил себе функции священника и стал служить литургию.

⁴ «...и сего ради священства рукоположение достойно приять» (Кадлубовский, 1899, с. 142; Топильская, 2002, с. 139). Ср. летописное известие о преставлении Пафнутия Боровского, где говорится, что Пафнутий «в чернечестве и в поповстве и игуменстве был 30 лет» (ПСРЛ, VIII, 1859, с. 183; XII, 1901, с. 170; XXV, 1949, с. 310).

⁵ Пафнутий преставился 1 мая 1477 г. (ПСРЛ, VIII, 1859, с. 183; XII, 1901, с. 170; XXIII, 1910, с. 162, 193; XXIV, 1921, с. 195; XXV, 1949, с. 309; ср.: ПСРЛ, XVIII, 1913, с. 254). Как в житии, так и в летописи указывается, что он постригся в монахи, когда ему было двадцать лет (Кадлубовский, 1899, с. 119, 142; Топильская, 2002, с. 106; ПСРЛ, VIII, 1859, с. 183; XII, 1901, с. 170; XVIII, 1913, с. 254; XXV, 1949, с. 310). Вместе с тем в сокращенном житии Пафнутия («Сказание вкратце»), составленном из кратких летописных известий, говорится, что он был в чернечестве шестьдесят три года (рукопись XVI в. Российской гос. библиотеки, ф. 113, собр. Волоколамского монастыря, № 638, л. 236; Топильская, 2002, с. 151, примеч. 27), и этому отвечает указание Ермолинской летописи, что он скончался в возрасте восьмидесяти трех лет (ПСРЛ, XXIII, 1910, с. 193). Следовательно, он родился около 1394 г. и стал монахом около 1414 г.

⁶ Кадлубовский, 1899, с. 120; Топильская, 2002, с. 107.

⁷ Никоновская летопись рассказывает, как после смерти игумена Митрофана монахи Троицкой пустыни приходят к Сергию Радонежскому и молят его принять священство с тем, чтобы он стал игуменом: «Отче, не можем быти без игумена; да приимеши ты священничества чин и будеши нам игумен в месте сем, и пастырь, и отец, да к тебе приходим с покаянием, исповедающе

Фотий поставил его в священники и игумены подобно тому, как это произошло в свое время с Сергием Радонежским⁸.

Существенно, что к моменту описываемых событий Пафнутий принял великую схиму (при этом он не изменил монашеского имени, т. е. сохранил имя *Пафнутий*)⁹; это случилось около 1444 г. После этого он оставил игуменство и поселился на новом месте, где впоследствии возник новый монастырь (Рождества Богородицы)¹⁰. Став схимником, Пафнутий более не служил литургии (если оставить в стороне приведенный эпизод). В житии читаем: «И толико бе сохранен Святыи к божественым правилом, егда священную схиму прият, оттоле не литургисаше»¹¹; ср. также: «...священную схиму приемлет блаженный, и от того времени не литургисаше, и до отшествия своего еже ко Господу сохраняя правило закону, пастырская же вся творяше»¹². Иннокентий, другой ученик Пафнутия и автор записки о последних

грехи своя, и от тебе благословение и прощение по вся дни принимаем, и тебе видели литургисающа, и от твоих рук причащались» (ПСРЛ, XI, 1897, с. 136). Ср. житие Сергия: Леонид, 1885, с. 66; Клосс, I, с. 323, 350, 385–386.

⁸ Сергей был поставлен в священники и игумены в 1353 г. Афанасием, епископом Владимиро-Вольнским, управлявшим делами русской митрополии (см.: Макарий, III, с. 112; Б. Успенский, 1998, с. 341).

⁹ Сохранение монашеского имени при принятии великой схимы было возможно в Великой Руси (этот обычай сохраняется у старообрядцев). Так, в частности, новгородский архиепископ Моисей, приняв схиму в 1330 г., не изменил своего имени. См.: Б. Успенский, 1998, с. 273, примеч. 26.

¹⁰ Вассиан Санин сообщает, что Пафнутий принял схиму, когда ему исполнилось пятьдесят лет (Кадлубовский, 1899, с. 121; Топильская, 2002, с. 110). Ср. цитированное выше (в примеч. 4) летописное известие о том, что Пафнутий «в чернечестве и в поповстве и игуменстве был 30 лет». Это последнее свидетельство относится к пребыванию Пафнутия в Покровском монастыре: Пафнутий стал монахом в двадцатилетнем возрасте (см. выше, примеч. 5) и через тридцать лет после этого покинул этот монастырь.

В том же летописном известии сообщается, что Пафнутий «был в своей обители [или отчине] лет 33» (ПСРЛ, VIII, 1859, с. 184; XII, 1901, с. 170; XVIII, 1913, с. 254; XXV, 1949, с. 310). Это сообщение относится, напротив, к пребыванию Пафнутия в основанном им Рождественско-Богородицком монастыре: Пафнутий, как мы знаем, скончался в возрасте восьмидесяти трех лет (см. выше, примеч. 5), он переселился на новое место в пятидесятилетнем возрасте, где и прожил тридцать три года.

¹¹ Кадлубовский, 1899, с. 142; Топильская, 2002, с. 140.

¹² Кадлубовский, 1899, с. 121; Топильская, 2002, с. 110.

дней жизни святого, неоднократно упоминает о том, что литургию в монастыре служил какой-то священник, а не сам Пафнутий¹³.

Надо полагать, что Пафнутий исходил из аналогии между игуменом и архиереем¹⁴. По каноническим правилам архиерей, принявший великую схиму, не может служить литургию¹⁵. Пафнутий считал, по видимому, что этот запрет распространяется и на него.

Как уже упоминалось, после принятия великой схимы Пафнутий оставляет игуменство и покидает Покровский монастырь, который он возглавлял. Это отвечает поведению архиерея: по каноническим правилам архиерей, принявший великую схиму, лишается возможности действовать не только как священник, но и как святитель, т. е. перестает быть архиереем¹⁶. И в этом случае поведение игумена

¹³ См. издания записки Иннокентия (по рукописи XVI в. Российской гос. библиотеки, ф. 113, собр. Волоколамского монастыря, № 515, л. 395–419): Ключевский, 1871, с. 439, 441, 443, 444, 447, 450; Дмитриев, 1982, с. 480, 482, 486, 490, 498, 504, 506.

¹⁴ Это объяснение принадлежит А.В. Бусыгину, которого авторы благодарят за консультацию по данному вопросу.

¹⁵ В Номоканоне при Большом Требнике 1658 г. читаем: «Монахъ свашенникъ, аще и премънить образъ, сирѣчь, въ большѣю схимѣ постѣпитъ, да литѣргисаетъ: никаже бо семѣ препона постриженіе естъ. Архіерей же аще премънить образъ, сирѣчь, аще станеть схимникомъ, да не дѣйствѣеть ктомѣ стительское что ѿнюдь, ниже сщеническое, по кѣмѣ правилѣ е стіхія въ Матѣи»; ср. соответствующий греческий текст по рукописи XV в. Британского музея, Cod. graec. Harleanus, № 5548: Μοναχὸς πρεσβύτερος, ἐὰν μεγαλοσχημήσῃ, λειτουργεῖτω· οὐδὲν γὰρ ἐμπόδιον αὐτῷ τὸ ἀπόκαμα· ἀρχιερεὺς δὲ ἐὰν μεγαλοσχημήσῃ, μὴ ἐνεργειάτῳ πλέον ἀρχιερατικόν τι καθόλου, ἢ ἱερατικόν, κατὰ τὸ κθ' κεφάλαιον τοῦ Ε στοιχείου εἰς τὸν Ματθαῖον (Павлов, 1897, с. 221, § 90). Цитируемое здесь правило у Матфея Властаря (глава 29-я буквы ε) гласит: «...не должно архиерею, надевшему монашеское одеяние, потом принявшему великий и ангельский образ, присвоять себе прав и священства» (Властарь, 1996, с. 247).

¹⁶ См. об этом, помимо правила из Номоканона, которое мы цитируем выше (в примеч. 15), ответ константинопольского патриаршего собора на вопрос Феогноста, епископа Сарайского (1276 г.): «Аще который епископъ въ болести пострижется въ скиму, а потомъ здравъ будетъ, достоинъ ли ему епископомъ быти, или ни? – Не достоинъ, но быти ему, яко и всякий мнихъ» (РИБ, VI, стлб. 134, № 15). Это правило основывается на определении Константинопольского (так называемого Софийского) собора 879 г.: «Да никто из находящихся в сословии архиереев и пастырей не низводит сам себе

обнаруживает явную аналогию с поведением архиерея. Пафнутий поселяется в другом месте (вместе с другим иноком)¹⁷, вокруг него собирается братия, и в конце концов под его началом создается новый монастырь (Рождественско-Богородицкий); таким образом Пафнутий вновь становится игуменом¹⁸. Здесь, по-видимому, нет противоречия: равным образом схимник мог стать епископом (при том, что епископ, становясь схимником, переставал быть епископом) – в тех случаях, когда это было необходимо для церкви¹⁹. Нечто подобное тому, что случилось с Пафнутием, произошло с новгородским архиепископом Моисеем, который был поставлен в архиепископы в 1326 г.: в 1330 г.

на место пасомых и кающихся. Аще же кто дерзнет сотворити сие после провозглашения и приведения в известность произносимого ныне определения: таковой сам себя устранив от архиерейского места, да не возвращается к прежнему достоинству, которое самым делом отложил» (Правила, 1880–1881, с. 869–873); см. в этой связи: Павлов, 1897, с. 221–225; Б. Успенский, 1998, с. 272 (примеч. 26).

¹⁷ См.: Кадлубовский, 1899, с. 122; Топильская, 2002, с. 110.

¹⁸ Ср. летописное известие о кончине Пафнутия Боровского: «...преставися преподобный игумен Пахнудей честныя обители Рожества Богородици на рече Поротве, близ града Боровска толико за две версты; сам же бе и составил обитель ту, пришед из монастыря Высокого из Боровски, преже бо игуменил тамо...» (ПСРЛ, VIII, 1859, с. 183; ПСРЛ, XII, 1901, с. 170; ПСРЛ, XVIII, 1913, с. 254; ПСРЛ, XXV, 1949, с. 309).

¹⁹ Из схимников был поставлен, например, константинопольский патриарх Афанасий I (1289–1293, 1303–1309); имя *Афанасий* он получил в великой схиме (Talbot, 1991, с. 1849). Схимником был и Климент Смолятич, ставший в 1147 г. киевским митрополитом (см.: Голубинский, I/1, с. 306; Б. Успенский, 1998, с. 272–273). В 1956 г. в Русской зарубежной церкви схимник Артемий (Медведев) был поставлен в епископы Мельбурнские; впоследствии (с 1968 по 2000 г.) он был архиепископом Западно-Американским и Сан-Францисским.

Следует признать вместе с тем, что схимников в епископы ставили нечасто и что вопрос о возможности их поставления мог решаться по-разному. В 1664 г. царь Алексей Михайлович спрашивал архиереев, можно ли священносхимонаха поставить в епископы. Мнения разошлись: одни архиереи отвечали, что невозможно, другие, что можно; по их мнению, епископ, принявший схиму, перестает быть епископом, однако схимник может стать епископом (Дело Никона, 1897, с. 113–120, № 29–30). Ср. постановление константинопольского синода 1389 г.: «Архиереи, поставленные из мирян, если сделаются монахами, прекращают священнодействие по требованию канона;

Моисей принимает схиму и, соответственно, оставляет кафедру, однако в 1352 г. он вновь становится архиепископом Новгородским²⁰.

Как бы то ни было, став вновь игуменом, Пафнутий не считает для себя возможным служить литургию, поскольку, с его точки зрения, это противоречит каноническим правилам (именно в этом смысле говорится в житии: «...не литоргисаше [...] сохраняя правило закону, пастырская же вся творяше»). И характерно, что, нарушив это правило и отслужив литургию, он говорит своим ученикам, что теперь лишь, после того, как он прошел через это испытание, душа его вернулась к своему устроению («ныне едва душа ста во своем устроении»): служение литургии тревожит душу схимника, выводя ее из свойственного ей состояния (каковым, очевидно, является состояние смирения и покаяния).

* * *

Еще один пример безусловно неканонического поведения русского святого содержится в житии Стефана Пермского, сочиненном Епифанием Премудрым. Из текста Епифания недвусмысленно следует, что Стефан, не будучи еще епископом, ставил священников и дьяконов²¹. По церковным канонам, Стефан никак не мог этого делать, поскольку поставление священнослужителей является исключительной прерогативой епископа.

Приведем соответствующий фрагмент из жития:

а относительно тех, которые поставлены из монахов и потом приняли великую схиму, иметь каждый раз особое суждение в синоде, и если признано будет, что посхимившийся необходим для некоторых важных (церковных) дел, то он опять может быть призван к архиерейскому служению...» (Павлов, 1897, с. 223–224). Надо полагать, что архиереи, принявшие великую схиму и вновь призванные к архиерейскому служению, не были вновь хиротонисаны: повторение хиротонии запрещалось каноническими правилами; оно могло иметь место на Руси, но только в специальных случаях – при поставлении главы Церкви (см. ниже).

²⁰ ПСРЛ, III, 2000, с. 99, 163, 340, 342, 474. Подробнее см.: Б. Успенский, 1998, с. 273, примеч. 26. При этом, как мы уже отмечали, ни Моисей, ни Пафнутий не переменили монашеского имени при принятии великого иноческого образа (см. примеч. 9): по-видимому, это случайное совпадение.

²¹ Мы благодарны Е.В. Беляковой, которая обратила наше внимание на это обстоятельство. Впервые, кажется, странность этого свидетельства была отмечена П.Д. Шестаковым (Шестаков, 1868, с. 24; ср. также: Прохоров, 1995, с. 20).

...и наоучи ихъ грамоте и^х пермьстѣи, юже бѣ дотолѣ новосложиль, но и всѣмъ ихъ новокрещены^м моуже^м, и юношамъ и штрокомъ млады^м, и малымъ дѣтищемъ, заповѣда оучити грамотѣ, часослввецъ гавѣ, и всмогл^сникъ, и пѣсница Двѣдѣа, но и вса прочаа книги. Оучащихъ же са грамотѣ, елиціи ѿ ни^х извыкоша стѣи^м книга^м, і в тѣхъ разбираше ввы^х в попы поставлаше, ввыхъ же въ дїаконы, другїа же в подїаконы, четцы же и пѣвцы, пѣтїе имъ перепѣваа и перелагаа, и писати наоучаа ихъ пермьскїа книги, и самъ спомогаа имъ, преводаше с роускы^х книгъ на пермьскїа книги, и сїа предасть имъ²².

И научил их [зырян] грамоте их пермской, которую до того сам сложил; и всем им, новокрещенным мужам, юношам, отрокам и малым детям, заповедал учить грамоту: Часослов наизусть, Октоих, Псалтырь и все другие книги. Тех же, кто выучил святыя книги, он распределял: одних поставлял в священники, других в диаконы, тех в иподиаконы, чтецы и певцы, обучая их пению, перелагая [пение] и обучая писать пермские книги; и сам помогал им, переводя русские книги на пермский язык и отдавая им эти книги.

Это известие предшествует рассказу о поставлении Стефана в епископы.

В данном случае агиограф никак не комментирует действия святого. Комментарий к этому эпизоду мы находим у исследователей, в частности у Е.Е. Голубинского, по мнению которого «крещеным нужно было дать духовенство и устроить у них надлежащим образом богослужение. Это и было непосредственным дальнейшим делом Стефана. Из среды крещеных он набрал мужей, юношей и детей, которые бы могли быть поставлены во священники и на прочие церковные должности и начал учить их чтению по своей новоизобретенной зырянской азбуке и совершению служб по своим новопереведенным зырянским книгам. Те из набранных кандидатов, которые по своему возрасту тотчас же после обучения могли быть поставлены в священники и на прочие церковные должности, были посланы им в Москву для посвящения»²³. Этот комментарий представляет собой домысел

²² Дружинин, 1897, с. 34.

²³ Голубинский, П/1, с. 283. Такого же мнения об этом свидетельстве из жития придерживался и С.П. Отрадинский (Отрадинский, 1896, с. 23; ср. также: Прохоров, 1995, с. 20). Н.М. Карамзин писал об училищах, которые основал св. Стефан, «чтобы образовать молодых людей для сана иерейского» (Карамзин, V, стлб. 65). Митрополит Макарий переводил «...в попы

исследователя, который пытается как-то примирить действия Стефана с общепринятыми каноническими правилами²⁴.

Рассмотренный эпизод из жития Стефана Пермского позволяет отнестись с большим доверием к сходному месту из греческого Пространного жития Климента Охридского (гл. XVIII, § 59), автором которого был охридский архиепископ Феофилакт²⁵; здесь сообщается,

поставлаше, свых же въ діаконы, другіа же в подіаконы, четцы же и пѣвцы» как «...предназначал во священники, других – в диаконы, третьих – в чтецы» (Макарий, III, с. 90). П. Д. Шестаков, справедливо возражая Макарию относительно возможности перевода «поставляше» как «предназначал», полагал, что мы имеем дело в данном случае с ошибкой переписчиков (Шестаков, 1868, с. 24, 63, примеч. 3).

²⁴ Отметим, что в дальнейшем, согласно житию, Стефан Пермский демонстрирует вполне ясное понимание того, что священников и диаконов может ставить только епископ: «И оумнѡжьшимса оучѣнкомъ, пребывахоу хрѣтіане, но и цркви стѡа на различныхъ мѣстехъ, и на розныѣ рѣкахъ и на погостехъ, здѣ и вндѣ съзидаеми бывахоу, и ноужа всакѡ бысть емѡ всикати, и поставити и привести епѣкпа. Испроста рещи, всаческы требуетъ земля та епѣкпа, понеже до митрополита, и до Москвы далече соущи, елико далече ѡстоить Црѣгра^а ѡ Москвы, тако ѡдалѣа есть ѡ Москвы далнаа Пермь; и како мѡшно быти безъ епѣпа, и кто може^т толь далече поу^т на долѣ часто шествовати, ѡ епѣплѣхъ веще^х и ѡ дѣлехъ роукоу его, и ѡ церковныѣ оуправленіихъ, или сщѣнники поставлати, попы и діаконы и игоумены, или на ѡснованіе цркви, или на ѡсщѣніе цркви, и прочаа ина мнѡга, в нихже мѣстѣ^х ключаетса требѣ бы^т епѣпоу. И сихъ ради всѣхъ совѣтоваше съ предними своими чиноначалники, і такѡвыа ра^а вины воз^авижеса ѡ земля далнаа, еже е^с ѡ Перми, на Москвѣ к великому кнѣю Дмитрію Ивановичю, и къ Пѣминоу, тогда соушоу митрополитоу, и виноу соушоу повѣда и^а, еа^ж ради ѡ далнаго ѡземствованіа, пришествова на Москву» (Дружинин, 1897, с. 59). Ср. также о деятельности Стефана уже в качестве епископа: «...и грамотѣ перьмской оучаше а, и книги писаше имѣ, и цркви стѡа ставлаше и^а и сщѣаше, икѡнами оукрашаше, и книгами испѡлнаше, и монастыри наражаше, и в черньци постригаше, и игоумены имѣ оустрѡаше, и сщѣнники попы и діакѡны самѣ поставлаше, і анагнѡсты и падіаки оуставляше» (там же, с. 63).

²⁵ Греческий текст Пространного жития Климента Охридского с переводом на русский язык см.: Туницкий, 1918, с. 66–140; с переводом на болгарский: Милев, 1955; Милев, 1966, с. 76–147; Илиев, 1994, с. 10–41. Ср. также греческий текст: Илиев, 1995; русский перевод: Флоря, Турилов и Иванов, 2000, с. 163–268.

что Климент до того, как стать епископом, «поставляет чтецов, иподиаконов, диаконов и священников» (ἀναγνώστας καὶ ὑποδιακόνους καὶ διακόνους καὶ πρεσβυτέρους τελεῖ)²⁶. Сходство обоих источников в данном случае очевидно, и при этом у нас нет оснований полагать, что житие Климента Охридского повлияло на житие Стефана Пермского²⁷.

Как характерную деталь отметим, что среди священнослужителей, которых поставили Климент Охридский и Стефан Пермский, значатся иподиаконы: основная функция иподиакона, как известно, прислуживание архиерею. Таким образом, ставя иподиаконов, оба будущих святителя как бы готовились к принятию епископского сана (или, во всяком случае, к появлению епископа в этих краях).

Указанный пассаж из жития Климента Охридского привлек внимание исследователей, которые пытались объяснить несоответствие поведения Климента церковным канонам. Были предложены разные объяснения.

Так, Н.Л. Туницкий первоначально высказал предположение, что Климент к тому времени уже был епископом (согласно гипотезе Туницкого, он был поставлен еще в Моравии), что и давало ему возможность ставить священнослужителей. В дальнейшем, однако, Туницкий отказался от этого предположения, признав, что Климент епископом еще не был и охарактеризовав данный эпизод как риторическую фигуру временной метатезы (hysteron proteron, т. е. «позднейшее сначала»)²⁸.

²⁶ Туницкий, 1918, с. 120–121; Милев, 1955, с. 72–73; Милев, 1966, с. 126–127; Илиев, 1994, с. 33; Илиев, 1995, с. 99; Флоря, Турилов и Иванов, 2000, с. 198.

²⁷ Климент Охридский и Стефан Пермский имеют между собой и то общее, что обоим им приписывается изобретение письмен (славянских – Клименту, пермских – Стефану). Однако об изобретении Климентом письмен говорится не в Пространном житии Климента, автором которого был Феофилакт, а в кратком его житии, написанном Димитрием Хоматианом, архиепископом Охридским; см.: Милев, 1966, с. 180–181 (греческий текст и болгарский перевод), Флоря, Турилов и Иванов, 2000, с. 273 (русский перевод); ср. в этой связи: Туницкий, 1913, с. 95–96; Станчев и Попов, 1988, с. 23–24. Говоря о создании пермской азбуки, Епифаний не проводит параллели между Стефаном и Климентом: восхваляя труд пермского просветителя, он сравнивает его с первоучителем Константином Философом, используя для этого сопоставления цитаты из славянского жития последнего (см.: Ševčenko, 1964, p. 225, note 19).

²⁸ Туницкий, 1913, с. 119, примеч. 1; ср. также: Станчев и Попов, 1988, с. 39. Как представляется, говорить о временном смещении в данном случае неправомерно: в самом деле, агиограф (Феофилакт) последовательно рассказы-

Иначе объясняет поведение Климента И. Илиев: «St. Clement in his capacity of ‘didaskalos’ in Koutmichevitsa did not have the right to ordain his disciples as clergymen. The evidence of that paragraph have to be considered in the sense that they were ordained at his recommendation»²⁹. Как видим, Илиев объясняет действия Климента в точности так же, как Голубинский объясняет аналогичные действия Стефана Пермского.

Наконец, еще одно объяснение было предложено С.А. Ивановым и Б.Н. Флорей. «Непонятно, каким образом Климент, не будучи епископом, мог рукополагать в духовный сан, – пишут эти исследователи. – Либо имеет место какое-то временное смещение, либо глагол τέλει (sic!) следует понимать не в терминологическом, а в переносном смысле: “подготовил”»³⁰.

Очевидно, что и все эти предположения вызваны к жизни необходимостью как-то объяснить неканоническое поведение, о котором рассказывается в агиографическом источнике.

Отмеченное сходство обоих житий – Стефана Пермского и Климента Охридского – представляется разительным. Если исключить

вает об учительстве Климента, во время которого, согласно тексту жития, Климент и ставит священнослужителей (гл. XVIII); затем сообщается, что на восьмой год его учительства умирает князь Михаил-Борис, которому наследует сын его Владимир, правивший еще четыре года, после чего к власти приходит Симеон, провозглашенный царем болгар (гл. XIX); и лишь после этого рассказывается, как при царе Симеоне Климент становится епископом (гл. XX). Таким образом, события располагаются в линейной последовательности, как будто не оставляющей места для каких-либо хронологических сдвигов.

²⁹ Илиев, 1995, с. 115.

³⁰ Флора, Турилов и Иванов, 2000, с. 252, примеч. 3. Непонятно, что имеют в виду авторы комментария, приводя форму τέλει. Это могла бы быть, кажется, только усеченная форма 3-го лица ед. числа имперфекта ἐτέλει, и этому отвечает, вообще говоря, русский перевод С.А. Иванова, где глагол стоит в прошедшем времени («поставил чтецов, иподиаконов, диаконов и священников», там же, с. 198). Однако в греческих списках, на которых основывался переводчик (см.: Туницкий, 1918; Милев, 1966; Нихоритис, 1900; Илиев, 1995), представлена форма τέλει, т. е. форма 3-го лица ед. числа настоящего времени от того же глагола τέλλω «поставлять, посвящать»; лишь в одном списке дана форма имперфекта, образованная, однако, от другого глагола (ἐχειροτόνει, от χειροτονέω «рукополагать»: Туницкий, 1918, с. 121, примеч. 6). Решаемся предположить, что форма τέλει является не чем иным, как ошибкой комментаторов.

возможность знакомства Епифания Премудрого с житием Климента Охридского (что не кажется вероятным)³¹, мы должны либо признать, что оба агиографа (авторы того и другого жития) совершили одну и ту же ошибку в передаче последовательности событий (что представляется еще менее правдоподобным), либо понимать эти тексты буквально.

* * *

Можно предположить, что случаи подобного рода не являются столь исключительными, какими они могут показаться на первый взгляд: внимательное рассмотрение агиографических памятников, по всей вероятности, умножит число таких примеров. Более того, они никоим образом не ограничиваются житиями славянских святых. Так, нам известны по меньшей мере еще два источника, в которых упоминается, что святой, не будучи епископом, назначает обращенных им людей на различные церковные должности.

Обратимся прежде всего к житию византийского аскета Никона Метаноите (известного также как Никон Армянин или Никон Мироточивый, † 998 г.), созданному, судя по всему, в середине XI столетия³². Здесь рассказывается, как, очутившись по воле Божьей на острове Крит, который незадолго перед этим был отвоеван императором Никифором Фокой у арабов и вновь стал частью империи (961 г.), святой столкнулся с тем, что практически все население острова за годы взаимодействия с агарянами отпало от христианской веры и поголовно исповедует мусульманство. Поэтому первоначально его проповедь и призывы к покаянию не возымели никакого успеха, более того, жители острова попытались даже убить проповедника. Тогда Никон, изменив привычную для него тактику, выделил некую группу людей, наиболее приверженных добру, и различными увещаниями привлек их на свою сторону. Мало-помалу авторитет проповедника укрепился, и жители Крита наконец поверили, что перед ними «апостол, посланный Богом». Указав им путь к правой вере, Никон построил множество церквей по всему острову

³¹ Пространное житие Климента, где говорится о рукоположениях, в отличие от краткого его жития, не было переведено на церковнославянский язык, и Епифаний Премудрый мог ознакомиться с ним только по-гречески; между тем, нет никаких данных, которые указывали бы на такое знакомство.

³² Греческий текст жития см.: Sullivan, 1987; о времени его написания см.: Ibid, p. 2–7.

и поставил священников и дьяконов, а также церковных привратников и прочий причт³³.

Далее в житии сообщается о чудесном видении, когда святому во сне явилась некая мученица и велела воссоздать древнюю разрушенную церковь, пригрозив, что если он не сделает этого, то не сможет покинуть остров. В течение двух лет Никон восстановил храм; возведя алтарь и освятив его надлежащим образом, он назначил священников, распределил другие церковные должности, отдал всем последние наставления и покинул Крит³⁴.

В отличие от Стефана Пермского и Климента Охридского, Никон Метаноите никогда не был епископом³⁵, следовательно, мы лишены возможности предположить, что перед нами нарративный прием временной метатезы, временного смещения в развертывании сюжета.

³³ Αδείας οὖν τοῦ λοιποῦ λαβόμενος ὁ μακάριος καὶ τὰ εἰωθότα κηρύξας καὶ πάντας φωτίσας καὶ διδάξας καὶ πρὸς τὴν ἀληθῆ πίστιν χειραγωγήσας καὶ ἅπαν σκῶλον ἐκ μέσου θέμενος, ἐκκλησίας τε δευιάμενος ἐν ὄλη τῇ νήσῳ οὐκ ὀλίγας καὶ ἱερεῖς καὶ διακόνους καὶ νεωκόρους καὶ τὴν ἄλλην τάξιν πᾶσαν ἐγκαταστήσας καὶ ῥυθμίσας καὶ ὡς δεῖ βιοῦν ἐπισκήψας ἐφ' ὅλοις τε πέντε ἔτεσι καλῶς διαθέμενος ὅσα κατ' ἔφεσιν αὐτῷ ὑπῆρχεν, ὡς μηδένα τῶν Κρητῶν καταλείψαι ἀσυντελή τοῦ καλοῦ, ἐξῆλθε μὲν τῆς πόλεως Γορτύνης, ἡμερῶν δὲ τριῶν ὁδὸν διανύσας, ἑσπέρας καταλαβούσης, ἐν τινι τόπῳ κατέλυσεν, ἐν ᾧ δὴ καὶ παλαιάτου ναοῦ ἐφαίνοντο λείψανα, ὡς ἐκ τῶν γείσων ἐδίδοτο συμβαλεῖν (Sullivan, 1987, p. 86; ch. 21).

³⁴ Εἶτα καὶ θυσιαστήριον πήξας καὶ ὡσπερ εἰκὸς τοῦτο καθιερώσας, ἱερεῖς τε ἐγκαταστήσας καὶ πᾶσαν ἐκκλησιαστικὴν τάξιν τε καὶ κατάστασιν αὐτοῖς παραδοῦς καὶ πᾶσι συνταξάμενος καὶ, δόξαν αὐτῷ οὕτως, ἢ θάλασσα αὐτὸν ἐδέχετο (Sullivan, 1987, p. 88–89).

³⁵ Судя по всему, Никон не был и священником, во всяком случае, в источнике отсутствуют какие-либо указания на этот счет. В житии есть лишь описание его пострижения в малую (Sullivan, 1987, p. 40, 42; ch. 5) и – по возвращении с Крита – в великую схиму (Ibid., p. 108, 110; ch. 23), из которых остается не вполне понятным, на каком этапе иноческого пути святой поменял имя и менял ли он его вообще. В одной из глав сочинения агиограф рассказывает о том, как игумен монастыря Хризе Петра, где Никону предстояло принять первый постриг, увидев незнакомого юношу, по наитию назвал его *Никитой*, – «воистину, победителем» (Ibid., p. 40; ch. 5). Учитывая очевидную соотношенность имен *Никон* и *Никита*, можно было бы допустить, что последнее и было его именем в миру (нельзя исключить также, что имя *Никита* было дано ему в малой схиме, а имя *Никон* – в великой). Как бы то ни было, нигде

В данном случае агиограф никак не комментирует происходящее, отмечая в сугубо описательной манере лишь основные вехи семи-летней деятельности святого на Крите. Исследователи же допускают (именно в силу такого обзорного характера изложения), что какие-то обстоятельства рехристианизации острова остались без внимания повествователя и Никону на самом деле помогал некий епископ (или даже епископы), который и совершал необходимые поставления³⁶.

Однако, как можно убедиться из дальнейшего текста жития, его автор находит возможность упомянуть об участии епископа в делах Никона там, где этот факт имел место. Так, мы узнаем, что, завершив строительство храма в Лакедемонии (Спарта), он приготовил все необходимое и отправился лично к местному епископу Феопемпту, чтобы пригласить того совершить освящение храма в соответствии с «церковными обычаями и правилами» (...τοὺς ἐκκλησιαστικoὺς θεσμοὺς τε καὶ τύπους)³⁷. Более того, фигура епископа вводится в повествование о пребывании святого в Спарте практически сразу, как только речь заходит о появлении Никона в этих краях³⁸.

Таким образом, у нас нет оснований полагать, что агиограф пренебрегал упоминанием столь существенного факта, как санкция и непосредственное присутствие епископа при тех начинаниях, которые предпринимал подвижник. Описание же деятельности Никона на Крите, скорее, обладает всеми чертами рассказа о подвиге миссионера-

более о наличии имени *Никита* у святого не сообщается, при том что актуализация семантики имени главного действующего лица явно входит в арсенал излюбленных риторических средств агиографа (ср., например, обыгрывание имени *Никон* как «победитель» в начальных строках жития) (р. 28).

В свете нашего исследования любопытна и еще одна деталь: обладавший и прежде даром предвидения игумен обители Хризе Петра сразу понял, кто перед ним, и поспешил постричь будущего подвижника в монахи; при этом он сознательно пренебрег предписанными канонами и уставом испытаниями, сочтя их в данном случае второстепенными и избыточными (Ibid., p. 40).

³⁶ “Es dürfte ganz außer Zweifel sein, daß die Arbeit, die Nikon auf Kreta geleistet hat, mit der Unterstützung des Bischofs (Bischöfe?) geschah. Zwar besitzen wir hierfür keine Beweisunterlagen...” (Voulgarakis, 1963, s. 266). Более осторожен в своей формулировке издатель жития Д. Салливан: “The author divides Nikon’s time on Crete into two periods, the first five years described as generally preaching, church building, creating priests and deacons (presumably with the aid of a bishop) and acting as a court of appeals; the second as building the church of Saint Photine” (Sullivan, 1987, p. 280).

³⁷ Sullivan, 1987, p. 132, (ch. 38).

³⁸ Ibid., p. 117 (ch. 35).

одинокки, вынужденного действовать самостоятельно при отсутствии церковных властей; это не противоречит, как кажется, историческим данным о религиозной ситуации на острове в указанный отрезок времени³⁹.

Рискнем предположить, что и в данном случае фигура епископа, якобы помогавшего Никону, – это не более чем исследовательский конструкт, порожденный исключительно необходимостью устранить проблему неканонического поведения святого. Мы же, как и в предыдущих случаях, остаемся лицом к лицу с изложенными в житии фактами, согласно которым Никон Метаноите, не будучи епископом, поставляет священников и дьяконов.

Приведем, наконец, и такой пример, когда неканоничность поступков святого вполне отрефлектирована агиографом и не вызывает сомнений у современных исследователей. Все сомнения выпадают здесь на долю самого подвижника, который решается действовать как епископ, заведомо не будучи таковым. Речь идет о жизнеописании одного из самых известных эфиопских святых, Такла Хайманота (Takla Hāymānôt), жившего в XIII – начале XIV в.⁴⁰ Еще в ранней молодости он был посвящен в дьяконы⁴¹, затем, спустя некоторое время, и в священники, причем, согласно житию, немедленно после рукоположения Такла Хайманот стал главным священником области Шоа (Shawâ / Shêwâ)⁴², каковая должность и оказалась высшей из тех

³⁹ В самом деле, известно, что после захвата острова арабами тамошнему епископу Василию удавалось осуществлять свою деятельность лишь в тот короткий период, когда Крит был отвоеван византийским полководцем Феокистом (843 г.). Феокист не закрепился на острове, и Василий был вынужден бежать. В Константинополе и Солуни он еще некоторое время именовался епископом Крита, но из-за невозможности осуществлять там пастырские функции вскоре занял освободившуюся солунскую кафедру. Деятельность же критской кафедры, по-видимому, была надолго прекращена. См.: Petit, 1932, p. 217; Laurent, 1933, p. 397 (note 5); Voulgarakis, 1963, p. 202 (с указанием литературы).

⁴⁰ Факсимильное воспроизведение эфиопского текста жития и его английский перевод см.: Budge, 1906. Подробнее о житийной традиции Такла Хайманота см., в частности: Huntingford, 1966, p. 35; Tesfaye Gebre Mariam, 1997, p. 181–185; Nosnitsin, 2005a, p. 211–212 (note 34).

⁴¹ Budge, 1906, p. 52–54 (ch. 25).

⁴² Ibid., p. 68 (ch. 31). Б. Тураев передает соответствующий термин *liqa kâhnât*, которым обозначается в житии священство Такла Хайманота, как «архипресвитер» (Тураев, 1902, с. 84).

ступеней в церковной иерархии, что ему довелось занимать в период его миссионерской деятельности⁴³. Строго говоря, в рамках общепринятой традиции самая возможность сделаться епископом была для него почти полностью закрыта: сложившаяся практика взаимоотношений местной церкви и коптской патриархии была такова, что никто из эфиопов не должен был претендовать на этот сан⁴⁴. Помимо всего прочего, в житии специально оговаривается, что Такла Хайманот в свое время не согласился сделаться епископом, хотя ему в виде исключения это было предложено.

Повинуясь Божественному голосу, Такла Хайманот странствовал по разным частям южной Эфиопии и повсеместно сталкивался с плачевным положением христианства. В некоторых краях ему приходилось встречаться даже с язычниками, но главной его задачей стало восстановление христианства там, где церковные обряды существовали лишь в виде некоторых полузабытых реликтов, перемешанных с отнюдь не христианскими действиями и обычаями. Так обстояло дело, в частности, в самой земле Шоа, откуда он был родом и где начинался его проповеднический путь. Когда же святой оказался в земле Дамот (*Dâmôt*), еще более удаленной от христианского Севера, ему пришлось не только проповедовать истинную веру, но и ставить здесь священников и дьяконов.

⁴³ Как известно, под конец жизни Такла Хайманот основал обитель Дабра Либанос (первоначально – Дабра Асбо). О структуре эфиопской церковной иерархии см. подробнее: *Sergew Hable Selassie*, 1970, p. 9; *Heyer*, 1971, s. 1–15; *Tadesse Tamrat*, 1972, p. 107–108.

⁴⁴ Правда, из разнообразных источников известны несколько случаев, когда прибывший из Египта митрополит ставил в епископы эфиопа; все они, по-видимому, имеют исключительный характер. Так, например, митрополит Иаков сделал епископом св. Филпоса (Филиппа) (*Filappos*, *Fīlipos*, † ок. 1348 г.), третьего по счету игумена Дабра Либаносской обители (*Turaiev*, 1905, p. 194–198, 204; *Тураев*, 1902, с. 390–393), однако полномочия последнего были заметно ограничены: он не имел права сам рукополагать священников, а должен был заниматься лишь поиском и отбором наиболее достойных кандидатов и рекомендовать их для поставления главе эфиопской церкви (*Heyer*, 1971, s. 230; *Kaplan*, 2005, p. 538). Впрочем, самый факт его епископства, по мнению некоторых исследователей, является явным «апокрифическим преувеличением» (*Tadesse Tamrat*, 1972, p. 175, note 3; ср. также: *Тураев*, 1902, с. 85–86). Об отдельных, не вполне поддающихся однозначной интерпретации эпизодах, связанных с назначением епископа из среды местного духовенства или даже из представителей светской знати, см.: *Tadesse Tamrat*, 1972, p. 59–60, 108, note 2; *Nosnitsin*, 2005, p. 342–343.

В работах по истории христианства в Эфиопии при анализе этого текста нарушение канонов констатируется со всей определенностью. Исследователи отмечают, что и в лучшие времена процесс приглашения митрополита из Египта был весьма сложным и многоступенчатым⁴⁵, так что между смертью одного абуну⁴⁶ и прибытием

⁴⁵ Так, в частности, эфиопские цари должны были отправлять специальное посольство с богатыми дарами к правителю Египта, которое доставило бы ему просьбу разрешить коптскому патриарху провозгласить нового митрополита. Очевидно, что такого рода посольства сами по себе занимали немало времени и воспринимались как предприятие весьма многотрудное и опасное. Благополучное же возвращение посланцев могло рассматриваться в агиографических текстах как некое чудо, совершаемое исключительно по молитве святого. Так, в житии еще одного эфиопского подвижника, Яфкерана Эгзиэ (Yafqirännä-Igzī, первая половина XIV в.), среди рассказов о многочисленных чудесах, совершенных этим святым, присутствует и такая история: «...нэбура-эда [титул представителя церковной власти] Иакова послал царь в страну египетскую, дабы привезти митрополита. И пришел он к святому и прибег к молитве святого, и плакал, и сказал: “О отче, помяни меня в молитве твоей святой! Ибо страшусь я умереть там”. И сказал ему пророк Всевышнего авва Яфкерана Эгзиэ: “Иди с миром, и Бог возвратит тебя в здравии и веселии, и гробница твоя будет здесь, в обители твоей. Не страшись, не трепещи и не сомневайся!” И стало так, как сказал он, неложно было слово блаженного. И пошел нэбура-эд, и вернулся из страны египетской силою молитвы избранного. И возвратившись от царя, пришел нэбура-эд к авве Яфкерана Эгзиэ, приветствовал его и поведал ему, что было с ним, и дал ему утварь священную» (Чернцов, 1973, с. 272); об историческом контексте этого агиографического свидетельства см. подробнее: Taddesse Tamrat, 1970, p. 98, note 57. Ср. также: Heuer, 1971, s. 4.

⁴⁶ Буквально *abunä* означает на языке геэз «наш отец». Этот эпитет прилагался в Эфиопии прежде всего к митрополиту, кроме того, так могли именоваться почитаемые представители высшего клира (епископ, игумен) и наиболее прославленные святые. Подобной сугубой избирательностью употребление *abunä* отличается от более расхожего *abba*, которое могло применяться ко всякому посвятившему себя церкви (Nosnitsin, 2003, p. 56).

Существует поздняя легенда, согласно которой Такла Хайманот на время сделался главой эфиопской церкви и исполнял обязанности митрополита. Однако своим возникновением эта история, по-видимому, целиком обязана той общей «политизации» образа святого, которая имела место в эфиопской традиции в XVII–XVIII вв. (ср. об этом процессе: Huntingford, 1966, p. 1–3; Huntingford, 1966, p. 35–36). Не исключено также, что поводом к созданию этой легенды послужил эпитет «абуна», иногда использовавшийся по отно-

следующего проходили месяцы или даже годы. Как правило, он приезжал в сопровождении епископов, поставленных, как и он сам, из числа коптских монахов. Когда же сообщение с Египтом прерывалось, митрополичий престол мог пустовать целые десятилетия, и, соответственно, прекращались рукоположения священников⁴⁷.

В первую очередь от такого положения дел страдала церковная жизнь южных приграничных областей страны, откуда предназначенные к рукоположению клирики зачастую не успевали добраться до митрополита даже в те периоды, когда он благополучно пребывал на своей кафедре, что парадоксальным образом соседствовало с отчетливо выраженным в эту эпоху стремлением церковных и светских властей к распространению своего влияния в дальних концах страны. Христианские переселенцы с севера и миссионеры, стремившиеся закрепить те результаты в деле христианизации местного населения, которые были уже достигнуты, и приумножить их, также испытывали острую нужду в священнослужителях. При их недостатке христианская вера, едва успев распространиться на новых территориях, сразу же заметно шла на убыль. Причиной того могли быть как набеги недружественных соседей, так и простое забвение недавно усвоенных религиозных норм. Всеми этими трудностями и практически неразрешимыми противоречиями и принято объяснять заведомо неканонические действия св. Такла Хайманота⁴⁸.

Действительно, в условиях острого дефицита духовенства появляются клирики, самовольно присваивающие себе функции священнослужителя (без посвящения в духовный сан). Известен случай, когда в конце XIII – начале XIV в. некий монах стал совершать Евхаристию, не будучи рукоположен в иереи⁴⁹. Подобного рода поведение, как и следовало ожидать, вызывало резкое осуждение⁵⁰. На таком фоне

шению к Такла Хайманоту, равно как и к некоторым другим, особо почитаемым святым XIII–XIV вв. (Nosnitsin, 2003, p. 56). Так или иначе, эта легенда сосредоточена отнюдь не на миссионерской деятельности святого, а на предсказаниях и советах, которые он давал царям (ни о чем подобном в более ранних источниках не сообщается).

⁴⁷ О периодах затяжного отсутствия митрополита в стране и связанными с этим обстоятельством затруднениями ср., например: Taddesse Tamrat, 1972, p. 47, 190, note 4, 193, 235–236, 245–246, 290.

⁴⁸ См.: Kaplan, 1984, p. 29–30; ср. также в этой связи: Taddesse Tamrat, 1972a, p. 146–147.

⁴⁹ Taddesse Tamrat, 1972, p. 115.

⁵⁰ Так, упомянутого монаха осудил знаменитый святой Басалота Микаэль, в житии которого и содержатся эти сведения (Heuer, 1971, s. 68–69).

особенно выразительными кажутся действия Такла Хайманота: его поступки принимаются церковью явно потому, что за ним признаются духовные полномочия, полученные свыше. Неканоническое поведение выступает в этом случае как элемент святости.

При этом сам Такла Хайманот, как следует из жития, с исключительным вниманием относился к соблюдению канонических установлений. В самом деле, при всякой возможности действовать в соответствии с церковными правилами святой именно так и поступал. Если говорить о поставлении священников, то обращает на себя внимание тот факт, что в земле Катата (Katata) Такла Хайманот отнюдь не ставил их сам, но посылал за ними в свой родной город Зораре (Zôgarê). Его призыв к этим священникам приводится в житии в виде прямой речи, уснащенной евангельскими цитатами: святой сообщает, что ему удалось отнять добычу у сатаны и вернуть людей в лоно церкви, священники же должны без промедления прибыть в эти края, дабы, следуя по его стопам, осуществлять регулярное богослужение и наладить нормальную церковную жизнь⁵¹.

Иными словами, поступки Такла Хайманота типологически сходны с тем, что совершает Никон Метаноите: проповедуя Слово Божие в разных краях, оба они стремятся действовать в рамках церковных установлений, а отнюдь не вопреки им. Однако, столкнувшись на своем пути с необходимостью осуществлять рехристианизацию труднодоступного края, они вынуждены присваивать себе канонически не принадлежащую им роль.

Более того, согласно агиографической традиции, Такла Хайманот проявляет прекрасную осведомленность в том, какие именно прерогативы в данной сфере принадлежат епископу, а какие – священнику, и испытывает явные затруднения и душевные терзания всякий раз, когда ему приходится совершать то, что подобает совершать епископу. Вопрос легитимности поставлений и апостольской преемственности вообще чрезвычайно актуален для жития этого эфиопского подвижника⁵². Применительно к самому святому он разрешается путем обоз-

⁵¹ Budge, 1906, p. 92 (ch. 41).

⁵² Гораздо позднее, в XV в., когда в очередной раз возник вопрос о возможности назначать местных митрополита и епископов без обращения в Александрию, монастырь Дабра Либанос, основанный Такла Хайманотом, выступил в этой полемике как оплот традиционного подхода к апостольской преемственности. Настоятель обители призывал послать в Александрию мудрых мужей с тем, чтобы они определили, исповедуют ли по-прежнему в Египте православие: если египтяне исповедуют правую веру, то следует

начения сразу двух сходящихся «генеалогических» линий – Такла Хайманот, как и все священники, рукоположен епископом, который через много ступеней является преемником апостолов, но, кроме того, в отличие от других священников, он имеет особые прерогативы, полученные непосредственно от самого Христа, – прерогативы, приравнивающие его к апостолам.

Эта двойственность задается как бы заранее, до рассказа о каких-либо неканонических поступках преподобного, и проводится в тексте весьма последовательно, превращаясь в одну из сюжетообразующих тем жития. Сразу после сообщения о том, как Такла Хайманот принял священнический сан от епископа Кирилла (Gêrlôs)⁵³, агиограф отмечает, что верующим должно чтить его и называть своим отцом по двум причинам: ибо Такла Хайманот был поставлен над ними устами епископа, а вслед за тем – и устами самого Господа⁵⁴.

Весьма показателен в этом смысле рассказ о явлении Христа подвижнику, где эта дихотомия выступает более отчетливо. Иисус, трижды дохнув на Такла Хайманота, повелевает ему быть пророком и апостолом, идти в новые земли и проповедовать людям. Он объясняет, что в древние времена Он наделил такой же силой своих апостолов, а от них ее получил епископ, который рукоположил Такла Хайманота в священники. Христос обещает ему помощь архангела Михаила и говорит, что дает святому власть «судить, вязать и разрешать» (ср.: Мф. 18, 18) не потому, что того поставил епископ, а дабы явить свою любовь к избраннику⁵⁵. Этими словами Такла Хайманоту фактически предоставляются епископские полномочия.

Однако в рамках жития проблема нелегитимного принятия епископских функций тем самым отнюдь не решается раз и навсегда. Когда Такла Хайманоту приходится ставить священников, да еще и

добиться того, чтобы они, в соответствии с установившейся практикой, прислали митрополита; в том же случае, если египтяне отпали от правой веры, надлежит молиться и просить у Бога указаний, как поступать дальше. Предполагается, что именно в связи с этой полемикой Такла Хайманоту стало приписываться утверждение о том, что никто из эфиопов не может быть митрополитом, а все митрополиты и епископы непременно должны присылаться из Египта (Taddeus Tamrat, 1972, p. 246–247).

⁵³ Budge, 1906, p. 68 (ch. 31).

⁵⁴ Ibid., p. 71 (ch. 33).

⁵⁵ Ibid., p. 70–71 (ch. 31). Ср. также: Тураев, 1902, с. 85–90.

освящать заново утраченный было табот (*tâbôt*)⁵⁶, некогда освященный аввой Саламой (Фрументием), первым епископом Эфиопии (IV в.), он решается на это далеко не сразу, задаваясь вопросом, может ли он освящать то, что было освящено епископом⁵⁷.

Лишь вторичное явление Христа восстанавливает его душевный покой, поскольку Иисус упрекает преподобного в медлительности и с еще большей определенностью говорит, что послал его именно за тем, чтобы Такла Хайманот искоренял идолов, освящал таботы и ставил священников и дьяконов. При этом Христос напоминает ему, что власть, данная нашему святому, не только не уступает власти епископа, но и превышает ее, ибо епископов ставят митрополиты, а Такла Хайманот был поставлен Им самим. Тем самым Такла фактически оказывается не епископом, а апостолом; он, собственно, и действует как апостол⁵⁸. Симптоматично в этой связи, что и Никон Метаноите, как мы видели, именуется в житии «апостолом, посланным Богом».

⁵⁶ Табот по некоторым признакам аналогичен антими́нсу. В эфиопской традиции освящение табота митрополитом знаменует собой освящение храма, церковное здание является церковью только при наличии этого предмета; соответственно, изъятие табота фактически означает полную невозможность осуществления Евхаристии (подобные меры принимались иногда в борьбе с еретическими течениями, например в отношении так называемых стефанитов). Табот освящается во имя Троицы, Христа, девы Марии, архангелов или кого-либо из святых, причем именование самой церкви связано с посвящением ее главного табота – ср., например, упоминания таботов в житии Яфкерана Эгзие: «табот, освященный во имя Кирика», «златые пелены табота Иисусова из придворной церкви Маргула Ияус (Алтарь Иисуса)» и «табот св. Михаила» (Чернцов, 1973, с. 227, 242, 249). Слово *tâbôt* передается обычно как «Ковчег Завета», причем оно может применяться как к вместилищу для символического подобия скрижалей закона, так и по отношению к каменной или деревянной плитке, олицетворяющей собой эти скрижали. Торжественный вынос табота из церкви, где он хранится в Святая Святых, совершается, например, в дни празднования памяти того святого, которому он посвящен. Во время таких процессий обвитый драгоценными пеленами табот покоится на голове священника – именно священникам, в отличие от мирян и дьяконов, позволено прикасаться к этой святыне. Военные победы эфиопских царей часто связывались с присутствием того или иного знаменитого табота, взятого правителем с собой в поход.

⁵⁷ Budge, 1906, p. 133 (ch. 59).

⁵⁸ Уместно напомнить о принципиальной разнице между апостолом и епископом: если епископ правомочен действовать лишь в пределах своего диоцеза, то апостольское служение не ограничивается местом назначения.

Вслед за явлением Христа эфиопскому подвижнику происходит и еще одно чудо: архангел Михаил приносит Такла Хайманоту священное миро и книгу, содержащую чин поставления священников⁵⁹. Тогда Такла Хайманот не только ставит священников, но и меняет имена тем из них, кто вернулся из языческого плена, где их заставляли поклоняться идолам: Арона он нарек *Петром*, Иова – *Андреем*, Исаяю – *Фомой*, и таким образом двенадцать пресвитеров получают имена двенадцати апостолов⁶⁰.

Весьма характерно, что при всей боговдохновенности дара, полученного Такла Хайманотом, он воспринимает свое право обходить канон как нечто сугубо временное, связанное исключительно с периодом его миссионерства, и это обстоятельство специально подчеркивается в житии. Встретившись годы спустя с митрополитом Иоанном (Yôhannî), подвижник, согласно житию, отвергает его предложение стать епископом и отдает тому священное миро и книгу с чином поставления священников как предметы, подобающие по праву именно епископу⁶¹.

Как кажется, самая заостренность и предельная обнаженность проблем, с которыми христианская церковь сталкивается в Эфиопии XIII в., порождает чрезвычайно ценное для нас прояснение акцентов в эфиопской агиографии. В самом деле, не вызывает сомнения сходство как канонических нарушений, совершаемых четверьмя из наших святых – Стефаном Пермским, Климентом Охридским, Никоном Метанойте и Такла Хайманотом, так и обстоятельств, в которых эти нарушения совершаются. Можно сказать даже, что за этим просматривается особый тип неканонического поведения святого. Рефлексия же по этому поводу, обнаруживаемая в житии Такла Хайманота, позволяет яснее увидеть конституирующие элементы подобного поведения.

⁵⁹ Budge, 1906, p. 133–134.

⁶⁰ Любопытно, что прежние имена клириков, приведенные в житии, явно относятся к числу ветхозаветных; перед нами, судя по всему, одно из средств, с помощью которого агиограф уподобляет подвижника Христу, сменившего порядок Ветхого Завета на Новый.

⁶¹ Budge, 1906, p. 206–207 (ch. 96); ср.: Тураев, 1902, с. 88–90. Исследователи допускают, что появление этого сюжета может отражать усиливающуюся тенденцию к автокефалии эфиопской церкви: необходимыми условиями для нее были прежде всего появление местных епископов и разделение страны на диоцезы (ср.: Nosnitsin, 2005, p. 343, с указанием литературы). Существенно, однако, что и в таком контексте составитель жития не считал возможным «приписать» знаменитому святому епископский сан.

Очевидно, что нарушение канона оказывается возможным прежде всего во время апостольской деятельности подвижника, и именно апостольская деятельность, по-видимому, служит своего рода оправданием такого отклонения от церковных установлений. Отклонение это носит принципиально временный характер и устраняется при первой возможности путем возведения в епископы самого подвижника или обращения к тому, кто уже обладает этим саном.

Таким образом, сталкиваясь в житиях с примерами неканонического поведения подобного типа, вполне допустимым представляется исходить из того, что перед нами не некая ошибка или повествовательный прием, а сообщение о поступке, имевшем место в действительности. Следует подчеркнуть при этом, что рассмотренные нами эпизоды при всем их сходстве остаются деяниями сугубо индивидуальными и изолированными, судя по всему, они не обладают преемственностью по отношению друг к другу и не формируют последовательной традиции. У них отсутствует, так сказать, нормативный потенциал и даже способность создавать вненормативный образец. Иначе говоря, они не призваны спровоцировать ни пересмотр канона, ни волну неканонических подражаний в рамках общепринятой церковной практики. Сходство действий Стефана Пермского, Климента Охридского, Никона Метаните и Такла Хайманота объясняется типологически и не имеет прецедентного характера, т. е. не предполагает какого бы то ни было влияния.

* * *

Приведем еще один эпизод, принадлежащий на этот раз истории кельтской церкви, который до некоторой степени перекликается с рассмотренными выше случаями, поскольку здесь также речь идет о хиротонии и функциях епископа. Мы имеем в виду житие Бригиты, ирландской святой второй половины V – начала VI в. Житие ее, известное под названием *Bethu Brigitte*, датируется первой половиной IX в.⁶²

Согласно этому тексту (гл. XIX), когда святая принимала монашеский постриг, совершающий обряд епископ Мел, который и сам почитается святым, будучи «опьянен» исходящими от нее флюидами, вместо того чтобы постричь Бригиту в монахини, посвятил ее в епископы. Осознав, что он сделал, епископ Мел подчеркивает уникаль-

⁶² При рассмотрении этого жития авторы пользовались консультациями Г.В. Бондаренко, Д.С. Николаева, Т.А. Михайловой, Н.Ю. Чехонадской, которым выражают сердечную благодарность.

ность этого события, объявив, что Бригита будет единственной женщиной, обладающей епископским саном. Действия епископа Мела, по-видимому, были угодны Богу, ибо при хиротонии св. Бригиты от ее головы изошел огненный столп:

Ibi episcopus Dei gratia inebreatus non cognovit quid in libro suo cantavit. In gradum enim episcopi ordinavit Brigitam. 'Hæc sola', inquit Mel, 'ordinationem episcopalem in Hibernia tenebit virgo'. Quandiu igitur consecraretur columna ignea de vertice eius ascendebat⁶³.

Перевод:

При этом епископ, опьяненный благодатию Божией, не уразумел, что он провозглашал по книге [по которой отправлял службу]. Ведь он поставил Бригиту в епископы. «Дева сия единственная в Ирландии будет носить сан епископа», – объявил Мел. Когда же посвящалась она, огненный столп поднимался от ее головы.

В одной из версий жития св. Бригиты отмечается, что действия епископа Мела вызвали протест:

Luid Brigit & araile óga immalle fria do gabáil challe co h-epscop Mél i Telcha Mide. Ba fáilid-side friu. Anais Brigit ar umaloit co m-bad iside dédinach forsa tibertha calle. At-racht columu tenntide dia cind co cleithe na h-eclaisi. Ro iarfaig epscop Mél: 'Cia h-óg suut?' Ro frecair Mac Caille: 'Brigit sin', or se. 'Tair a noem Brigit co ro séntar caille fort chend rasna h-ogu aile', or escop Mél. IS ed do-rala ann tria rath in Spirta Nóib, grad epscuip d' erlegend for Brigit. At-bert Mac Caille co nar' ba h-ord grad n-epscuip for bannscáil. Dixit epscop Mél: 'Noco lemm a chomus, uair is o Dia do-ratad in remiad sin sech cech m-bannscáil di.' Conid onoir epscuip do-berat fir Erenn do chomorbú Brig(t)e⁶⁴.

Перевод:

Пошла Бригита и некие девушки с ней принять постриг от епископа Мела в Телха Миде. Он был рад им. Бригита из смирения оставалась так, чтобы принять постриг последней. Над ее головой поднялся огненный столп до свода церкви. Тогда епископ Мел сказал: «Иди, святая Бригита,

⁶³ Ó hAodha, 1978, p. 6.

⁶⁴ Stokes, 1877, p. 66.

принять постриг прежде других дев». Случилось там через милость Св. Духа вот что: над Бригитой было прочитано посвящение в чин епископа. Мак Кайле [ученик и помощник Мела] сказал, что в чин епископа не должна быть посвящена женщина. Епископ Мел ответил: «Это не в моей власти. От Бога дана Бригите честь превыше всех женщин». Так что с тех пор преемнику Бригиты ирландцы воздают почести, подобающие епископу⁶⁵.

Важной чертой, определяющей весь характер описанной ситуации, является то обстоятельство, что дело происходит (как и с теми восточнохристианскими святыми, которые вынуждены были присваивать себе епископские функции) в стране, где процесс обращения в христианство еще далек от своего завершения, где есть повседневная насущная необходимость крестить взрослое население и поставлять клириков. На этот раз, однако, неканоническое поведение святого не обусловлено его инициативой. Мы имеем в виду поведение св. Бригиты, центральной фигуры жития. Иначе, разумеется, обстоит дело со св. Мелом, который совершает безусловно неканонический поступок, ставя Бригиту в епископы, – но случившееся определяется, по-видимому, не святостью Мела, но святостью Бригиты.

Более того, есть некоторые основания предполагать, что сама Бригита епископом себя не считала (или во всяком случае не отправляла епископских функций). Так, в цитированном ранее житии (Bethu Brigte) после истории о том, как Бригита была посвящена в епископы, рассказывается (в гл. XLI) о человеке, который пожелал принять крещение и сообщил ей о своем желании. На это Бригита отвечает, что с ней нет духовного лица, который мог бы совершить обряд крещения, и велит обратиться к св. Патрикию (Патрику), с тем чтобы тот прислал для этого епископа или священника⁶⁶. Затем св. Патрикий говорит Бригите, что ее всегда должен сопровождать священник, и предлагает,

⁶⁵ Дорогина, 2004, с. 221.

⁶⁶ Строго говоря, любой христианин может совершить обряд крещения, т. е. присутствие священника или епископа не является обязательным. Ср. в этой связи поведение старообрядцев-беглопоповцев, которые предпочитали крестить детей сами, а не обращаться к беглым священникам, имевшим, как правило, сомнительную репутацию (таким образом, к священникам приходилось обращаться по нужде для совершения литургии, но не для совершения обряда крещения). Тем более показательным является поведение св. Бригиты, которая не считает себя вправе окрестить ребенка, когда есть возможность послать за священнослужителем.

чтобы им был ее возничий⁶⁷. Из этого следует со всей очевидностью, что св. Бригита нуждалась в священнослужителе, который мог бы делать то, чего не считала возможным делать она сама.

Таким образом, рассказ о поставлении св. Бригиты сущностно отличается от историй о миссионерах, в особых обстоятельствах присваивавших себе прерогативы епископа. Их роднит лишь вопиющее противоречие канонам в том, что касается епископского сана⁶⁸. Историки не доверяют свидетельству жития о хиротонии св. Бригиты, считая посвящение женщины в епископы делом совершенно невозможным⁶⁹.

Как это обычно бывает с агиографическими текстами, рассмотрение жития св. Бригиты открывает перед исследователями две возможности: либо мы имеем дело с реальными событиями, происходившими при жизни святой, либо перед нами плод творчества агиографа, относящийся к эпохе составления этого источника. С одной стороны, в раннесредневековой Ирландии епископских диоцезов было чрезвычайно много, а самих епископов, судя по всему, еще больше. Подобная многочисленность иерархов была задана в Ирландии изначально, уже во времена христианизации страны (что и придавало ей особую значимость во всей ранней истории ирландской церкви). Так, по словам епископа Тирехана, автора второй половины VII в., св. Патрикий рукоположил 450 епископов⁷⁰; иначе говоря, для крестителя Ирландии

⁶⁷ Ó hAodha, 1978, p. 14–15.

⁶⁸ Недопустимость поставления женщины на пасторскую должность (в священнический или епископский сан) основывается на словах апостола Павла: «Жены ваши в церквах да молчат, ибо не позволено им говорить, а быть в подчинении, как и закон говорит» (I Кор. 14, 34), «Жена да учится в безмолвии, со всякою покорностью; а учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем, но быть в безмолвии» (I Тим. 2, 11–12). Подборку соответствующих канонических запретов и комментариев к ним см.: Madigan & Osiek, 2005, p. 163–192.

Именно в этом ключе понимались и слова апостола Павла «епископ должен быть... одной жены муж» (I Тим. 3, 2; ср. Тит. 1, 6–7). Поставление в епископы предполагало венчание с церковью (кафедрой), при котором епископу приписывается роль мужа, а церкви – роль жены (Б. Успенский, 1998, с. 68–70). Женская природа церкви отчетливо проявляется в традиционной ассоциации церкви с Богородицей (см. об этой ассоциации, в частности: Шмеман, 1985, с. 238).

⁶⁹ См., в частности: Farmer, 1987, p. 62.

⁷⁰ Ср.: De episcoporum numero quos ordinavit in Hibernia quadringentos quinquaginta. De praespiteris non possimus ordinare, quia babtizabat cotidie ho-

и его ближайших последователей поставление епископа было делом, по-видимому, вполне частотным, если не заурядным, и «странное» деяние епископа Мела примечательным образом совершается именно на этом фоне.

С другой стороны, с определенного времени для статуса того или иного монастыря или храма оказывается немаловажным, обладали ли истари его настоятели епископским саном. С такой точки зрения сюжетобразующей может считаться фраза из жития, где сообщается, что «с тех пор преемнику Бригиты ирландцы воздают почести, подобающие епископу».

Итак, у нас нет возможности однозначно определить, относится ли этот случай неканонического поведения к пространству реальности, или же он принадлежит исключительно к сфере прагматики повествования: имеем ли мы дело с описанием факта, или перед нами не более чем изобретенный *ad hoc* аргумент в защиту высокого статуса килдарской обители, основанной св. Бригитой. Однако самая нетривиальность такого аргумента, его вопиющее несоответствие церковным канонам, как кажется, позволяет допустить, что рассказ о пострижении / поставлении Бригиты апеллирует к событиям, имевшим место в действительности.

Остается отметить, что если Стефана Пермского, Климента Охридского, Никона Метанойте и Такла Хайманота объединяет практика поставления священников, то у св. Бригиты есть нечто общее с Пафнутием Боровским: в основе их поведения лежит уподобление игумена епископу.

* * *

Мы остановились на наиболее выразительных случаях неканонического поведения в агиографии (речь идет о нарушении канонов, которые, по-видимому, должны были быть известны самому святому) и сознательно оставили в стороне рассмотрение более частных и неоднозначных примеров, которые могли отражать полемику по тем или иным вопросам. Так, в житии папы Григория Великого (VIII в.)

mines et illis litteras legebatur ac abgatorias <scribebat>, et de aliis episcopos ac praesepiteros faciebat, qui in aetate baphtismum acciperunt sobria («Что касается числа епископов, которых он [епископ Патрикий] поставил в Ирландии, то их 450. Относительно же священников мы не можем указать количества поставленных, ибо он ежедневно крестил людей, обучал их грамоте и некоторых из них, кто принял крещение в разумном возрасте, он сделал епископами и священниками») (Bieler, 1979, p. 126).

рассказывается, как папа помолился о душе императора Траяна; по молитве святого Господь даровал Траяну спасение, но предупредил папу, чтобы тот больше не обращался к нему с подобными просьбами и не молился за некрещеных. Сходный эпизод содержится в житии Феклы (V в.), по молитве которой получила спасение язычница Фальконилла⁷¹. Херсонский епископ Василий (Βασιλεύς), согласно его житию VI в., крестил мертвого младенца, не получившего крещения, в результате чего тот воскрес⁷²; поступок Василия противоречит 26-му правилу Карфагенского собора (397 г.), запрещающему совершать таинство крещения над мертвецами⁷³. Надо полагать, что как моление за некрещеных, так и факты крещения мертвых в свое время могли иметь место относительно часто (что и обусловило появление соответствующих запретов)⁷⁴, и, таким образом, только что приведенные примеры кажутся не столь показательными.

С другой же стороны, известны случаи неканонических действий, в которые вовлекаются святые, при том что сами эти действия для святых, так сказать, не специфичны. Так, каноны запрещают перемещение епископа с одной кафедры на другую⁷⁵. Тем не менее это

⁷¹ Подробнее см.: Trumbover, 2001; Живов, 2008. Эпизод со спасением Траяна упоминается у Данте (Рай, XX, 100–118).

⁷² Латышев, 1906; Виноградов, в печати.

⁷³ «Положено, да не дастся евхаристия телам скончавшихся <...>. Также да не подвигнется невежество пресвитеров крестити скончавшихся уже» (Правила, 1880, с. 437–438). Ср. у Матфея Властаря главу 1-ю буквы β (Властарь, 1996, с. 94–95).

⁷⁴ Ср.: Trumbover, 2001, р. 38, 47–48, 50, 83, 93–94, 106, 124, 140, 144–146. Относительно крещения мертвецов мы имеем более позднее историческое свидетельство: в 1044 г. князь Ярослав Мудрый выкопал кости своих дядьев Олега и Ярополка, крестил их и перезахоронил в Десятинной церкви (ПСРЛ, I/1, 1926, стлб. 155; II, 1908, стлб. 143; III, 2000, с. 16). См.: Ф. Успенский, 2002, с. 141–168.

⁷⁵ Об этом недвусмысленно говорят 14-е апостольское правило, 15-е правило I Никейского (I Вселенского) собора 325 г., 5-е правило Халкидонского (IV Вселенского) собора, а также правила поместных соборов – Антиохийского 341 г. (13-е, 16-е и 21-е правила), Сардикийского 347 г. (1-е и 2-е правила) и Карфагенского 318 г. (59-е / 48-е правило); см.: Правила, 1876, с. 34–38; Правила, 1877, с. 50–54, 170–171; Правила, 1880–1881, с. 176–178, 182–186, 196–197, 283–290, 516–523. Это связано с представлением о венчании епископа с кафедрой, о котором мы говорили выше (см. примеч. 68).

каноническое правило давно уже нарушается, и субъектом этого нарушения в частном случае могут оказаться и святые епископы. К примеру, Григорий Богослов (Назианзин) в 379 г. возглавил константинопольскую кафедру, будучи уже архиереем (он был епископом города Сасимы); это вызывало смущение епископов и заставило Григория в 381 г. оставить константинопольский престол. Равным образом св. Прокл в 434 г. был перемещен с кизикской кафедры на константинопольскую. Известны и другие случаи перемещения святых епископов (св. Мелетия на антиохийскую кафедру в 358 г., св. Германа на константинопольскую в 715 г.)⁷⁶. Несомненно, все это – примеры неканонического поведения святых; поскольку, однако, перемещение епископов становится обычной практикой, примеры эти не столь выразительны.

Еще одной иллюстрацией может служить повторение хиротонии епископа при его поставлении в митрополиты или позднее в патриархи. Это явление, противоречащее церковным канонам⁷⁷, было принято в русской церкви при митрополите Ионе (1448 г.) и продолжалось вплоть до патриарха Никона включительно (т. е. не практиковалось после 1652 г.)⁷⁸. Соответственно, Иона, прославленный русской церковью, был хиротонисан дважды, сперва как епископ Рязанский, а затем как митрополит Киевский⁷⁹.

В подобных случаях неканоническое поведение неспецифично для святых и, таким образом, выходит за рамки нашего рассмотрения. Другое дело, что со временем действия святого могут служить оправданием отклонения от церковных установлений – иначе говоря, нарушение канонов как бы санкционируется неканоническим поведением святых, которое создает, тем самым, новую церковную традицию⁸⁰. Это, однако, особая тема, которая заслуживает специального исследования.

⁷⁶ См.: Б. Успенский, 1998, с. 354–356 (ср. вообще в этой связи с. 347 и сл.).

⁷⁷ Повторение хиротонии запрещается 68-м апостольским правилом, так же как и 59-м (48-м) правилом Карфагенского собора 318 г. См.: Правила, 1876, с. 137–138; 1880–1881, с. 516–523; ср. у Матфея Властаря главу 24-ю буквы χ (Властарь, 1996, с. 441–442).

⁷⁸ См.: Б. Успенский, 1998, с. 30–107.

⁷⁹ Там же, с. 47–48.

⁸⁰ Ср. византийские сочинения, оправдывающие практику перемещения епископов со ссылкой на случаи перемещения святых епископов (св. Григория Богослова, св. Прокла и др.). См.: Б. Успенский, 1998, с. 348, 356.

* * *

В заключение отметим, что у нас, вообще говоря, есть возможность наблюдать интересующую нас ситуацию в процессе ее формирования. Так, недавно скончавшийся Патриарх Московский и Всея Руси Алексей II (Ридигер) в бытность свою студентом Ленинградской Духовной академии обвенчался в академической церкви с Верой Георгиевной Алексеевой. Это случилось 11 апреля 1950 г., во вторник Пасхальной седмицы, когда по церковному уставу венчание не совершается (как не совершается оно и Великим постом)⁸¹.

Данный эпизод не имел бы значения для нашей темы, если бы при жизни патриарха не наблюдались многочисленные элементы культового отношения к фигуре Алексея II. Укажем хотя бы на известия о том, что его портрет, помещенный в церкви рядом с иконами (!), начинает испускать миро. Так, по сообщению прессы⁸², портрет Алексея замироточил в день св. Троицы в церкви св. Александра Невского города Нижняя Салда Свердловской области (что и было засвидетельствовано архиепископом Екатеринбургским и Верхнетурским Викентием). После этого миро начала испускать цветная фотография патриарха, помещенная среди икон в храме преп. Серафима Саровского в районном центре Русская Поляна Омской области⁸³.

Представим себе в качестве отвлеченной гипотезы, что православная церковь в будущем канонизирует Алексея II. Тогда указанный эпизод (венчание в Светлый вторник) окажется примером неканонического поведения святого. Правда, в рассмотренных нами случаях (поведения Пафнутия, Стефана и Климента) отклонение от канонов может объясняться требованиями церковной жизни, т. е. соображениями икономии (οἰκονομία). В поведении же будущего патриарха как будто прямой связи с икономией не усматривается.

⁸¹ См.: Сидоренко, 2001.

⁸² Твой день. 2007. № 224; Русский вестник. 2007. № 12.

⁸³ «Комсомольская правда: Омск» от 18 июля 2007 г. (<http://www.kp.ua/daily/210707/7718/>). – Нас не будет сейчас интересовать то обстоятельство, что в современной русской церковной жизни культовое отношение может характеризовать вообще фигуру действующего патриарха. Так, патриарх Кирилл (Гундяев), сменивший Алексея II на московской кафедре в феврале 2009 г., 12 сентября того же года освятил храм Феодоровского монастыря в Городце (Нижегородская епархия), в алтарной росписи которого на внутренней стороне иконостаса был изображен он сам с нимбом и надписью «Св. Кирилл Патриарх Московский» (<http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=72938&topic=630>). Таким образом, в Русской православной церкви наблюдаются явные элементы прославления патриарха при жизни.

* * *

В свое время В.О. Ключевский в диссертации «Древнерусские жития святых как исторический источник» пришел к выводу, что жития не являются историческим источником⁸⁴. Кажется, что этот вывод неверен: во всяком случае, они, несомненно, могут служить ценным источником по истории церкви.

Литература

- Бабкин, 2007 – *Бабкин М.А.* Духовенство русской православной церкви и свержение монархии (начало XX в. – конец 1917 г.). М., 2007.
- Виноградов, в печати – *Виноградов А.Ю.* Церковь и церкви Херсонеса в IV в. (В печати.)
- Властарь, 1996 – Описание по алфавитному порядку всех предметов, содержащихся в священных и божественных канонах, составленное и обработанное смиреннейшим иеромонахом Матфеем, или Алфавитная синтагма М. Властаря / Пер. с греч. священника Николая Ильинского. М., 1996.
- Голубинский, I–II – *Голубинский Е.Е.* История Русской церкви. 2-е изд. Т. 1, ч. 1–2. М., 1901–1904; Т. II, ч. 1–2. М., 1911 (репринт: М., 1997).
- Дело Никона, 1897 – Дело о патриархе Никоне / Изд. Археографической комиссии по документам Московской Синодальной (бывшей Патриаршей) библиотеки. СПб., 1897.
- Дмитриев, 1982 – Рассказ [Иннокентия] о смерти Пафнутия Боровского / Подг. текста, пер. и коммент. Л.А. Дмитриева // Памятники литературы Древней Руси: вторая половина XV века / Сост. и общ. ред. Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачева. М., 1982. С. 478–513. Содержащийся здесь русский перевод записки Иннокентия очень неточен.
- Дорогина, 2004 — Житие святой Бригиты / Вступ. ст., пер., коммент. С.А. Дорогиной // Альфа и Омега, 2004. № 3 (41). С. 211–233.
- Дружинин, 1897 – Житие святого Стефана епископа Пермского, написанное Епифанием Премудрым / Изд. Археографической Комиссии / [Подг. к печати В.Г. Дружининым]. СПб., 1897.
- Живов, 2008 – *Живов В.М.* Император Траян, девица Фальконилла и провожавший монах: их приключения в России XVIII века // Факты и знаки: Исследования по семиотике истории / Отв. ред. Б.А. Успенский, Ф.Б. Успенский. М., 2008. Вып. 1.

⁸⁴ Ключевский, 1871, с. 408–438.

- Живов и Успенский, 1996 – *Живов В.М., Успенский Б.А.* Царь и Бог: Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Успенский Б.А. Избранные труды. 2-е изд. Т. 1. М., 1996. С. 205–337.
- Иванов, 2003 – *Иванов С.А.* Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» христианина? М., 2003.
- Иларий и Арсений, I–III – [*Иеромонахи Иларий и Арсений*]. Описание рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. Ч. 1–3. М., 1878–1879. Оттиск из «Чтений в Обществе истории и древностей Российских при имп. Московском университете». 1878. Кн. 2, 4; 1879. Кн. 2.
- Илиев, 1994 – Гръцки извори за Българската история, IX. Произведения на Теофилакт Охридски, архиепископ Български, отнасящи се до Българската история. Ч. 2: Житие св. Климент Охридски... / Подготовени от Илия Г. Илиев. София, 1994 (= «Извори за Българската история», XXX).
- Илиев, 1995 – *Iliev Ilija G.* The Long Life of Saint Clement of Ohrid: A Critical Edition // *Byzantinobulgaria*. IX. Sofia, 1995. P. 62–120.
- Кадлубовский, 1889 – Житие преподобного Пафнутия Боровского, написанное Вассианом Саниным / Изд. и вступ. ст. А.П. Кадлубовского // «Сборник Историко-филологического общества при Институте князя Безбородко в Нежине». Т. 2. Нежин, 1899. С. 98–149.
- Карамзин, I–XII – *Карамзин Н.М.* История государства Российского: В 3 кн. 5-е изд. Т. 1–12. Изд. И. Эйнерлинга. СПб., 1842–1843 (репринт: М., 1989). Ср. указатель к этому изд.: *Строев П.* Ключ или алфавитный указатель... / Изд. И. Эйнерлинга. СПб., 1844, репринт: в 4 кн.: М., 1989).
- Клосс, I–II – *Клосс Б.М.* Избранные труды. Т. 1–2. М., 1998–2001. Т. 1: Житие Сергия Радонежского; Т. 2: Очерки по истории русской агиографии XIV–XVI веков.
- Ключевский, 1871 – *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871 (репринт: М., 1988).
- Латышев, 1906 – *Латышев В.В.* Жития святых епископов Херсонских: Исследования и тексты // Записки Императорской Академии наук. Серия VIII по историко-филологическому отделению. Т. 8. № 3. СПб., 1906.
- Леонид, 1885 – Житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия Чудотворца и похвальное слово ему, написанное учеником его Епифанием Премудрым в XVI веке... Сообщил архимандрит Леонид [Кавелин]. СПб., 1885 (= Общество любителей древней письменности: Памятники древней письменности и искусства, LVIII).
- Макарий, I–VIII – *Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский.* История Русской церкви. Кн. 1–8. М., 1994–1997.
- Милев, 1955 – *Теофилакт.* Климент Охридский / Превод от гръцкия оригинал, увод и бележки от Ал. Милев. София, 1955.
- Милев, 1966 – *Милев А.* Гръцките жития на Климент Охридски / Увод, текст, превод и обяснителни бележки. София, 1966.

- Нихоритис, 1990 – *Константинос Нихоритис*. Атонската книжовна традиция в разпространението на Кирило-Методиевските извори. София, 1990 (= Кирило-Методиевски студии. Кн. 7).
- Отрадинский, 1896 – *Отрадинский С.П.* Святой Стефан, просветитель зырян и первый епископ Пермский: (По поводу 500-летия со дня его кончины, 1396–1896 гг., 26 апреля). М., 1896.
- Павлов, 1897 – *Павлов А.С.* Номоканон при Большом Требнике. 2-е изд., от начала до конца перераб. М., 1897.
- Правила, 1876 – Правила святых апостолов с толкованиями / Изд. Московского Общества любителей духовного просвещения. Ч. 1–2. М., 1876 (репринт: М., 2000).
- Правила, 1877 – Правила святых вселенских соборов с толкованиями / Изд. Московского Общества любителей духовного просвещения. Ч. 1–2. М., 1877 (репринт: М., 2000). Части I и II объединены общей пагинацией.
- Правила, 1880–1881 – Правила святых поместных соборов с толкованиями / Изд. Московского Общества любителей духовного просвещения. Ч. 1–2. М., 1880–1881 (репринт: М., 2000). Части 1 и 2 объединены общей пагинацией.
- Прохоров, 1995 – Свяtitель Стефан Пермский: К 600-летию со дня преставления / Ред. изд. Г.М. Прохоров. СПб., 1995.
- ПСРЛ, I–XLIII – Полное собрание русских летописей. Т. 1–43. СПб. (Пг., Л.); М., 1841–2004.
- РИБ, I–XXXIX – Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссиею. Т. 1–39. СПб. (Пг., Л.), 1872–1927.
- Сидоренко, 2001 – *Сидоренко Е.* Замужем за патриархом // Московские новости. 2001. 22 мая. С. 2–3.
- Сперанский, 1900–1901 – *Сперанский М.Н.* Описание рукописей библиотеки Историко-филологического института князя Безбородко в Нежине. Т. 18. М., 1900. С. 1–143; Т. 19. 1901. С. 1–39.
- Станчев и Попов, 1988 – *Станчев К., Попов Г.* Климент Охридски: Живот и творчество. София, 1988.
- Топильская, 2002 – Месяца мая в 1-й день житие и подвизи преподобного и богоносного отца нашего игумена Пафнутия Боровского... / Публ. текста и сопровод. ст. А. Топильской // Жития и чудеса святых в древнерусской письменности: тексты, исследования, материалы / Под ред. М.С. Крутовой. М., 2002. С. 103–152.
- Туницкий, 1913 – *Туницкий Н.Л.* Св. Климент, епископ Словенский: Его жизнь и просветительная деятельность. Сергиев Посад, 1913.
- Туницкий, 1918 – *Туницкий Н.Л.* Материалы для истории, жизни и деятельности учеников свв. Кирилла и Мефодия. Вып. 1: Греческое пространное житие св. Климента Словенского. Сергиев Посад, 1918.

- Тураев, 1902 – *Тураев Б.* Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии. СПб., 1902.
- Б. Успенский, 1998 – *Успенский Б.А.* Царь и патриарх: Харизма власти в России: (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998.
- Б. Успенский, 2002 – *Успенский Б.А.* Литургический статус царя в русской церкви: Приобщение св. Тайнам // Успенский Б.А. Этюды о русской истории. СПб., 2002. С. 229–278.
- Ф. Успенский, 2002 – *Успенский Ф.Б.* Скандинавы – Варяги – Русь: Историко-филологические очерки. М., 2002.
- Флоря, Турилов и Иванов, 2000 – *Флоря Б.Н., Турилов А.А., Иванов С.А.* Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. СПб., 2000.
- Чернцов, 1973 – Житие Яфкерана Эгзие / [Пер. С.Б. Чернцова] // Богословские труды. X. 1973.
- Шестаков, 1868 – *Шестаков П.Д.* Святой Стефан, первосвятитель Пермский // Известия и ученые записки Казанского университета, 1868. Вып. 1. Казань, 1869.
- Шмеман, 1985 – *Шмеман А.* Исторический путь православия. Paris, 1985.
- Budge, 1906 – The Life of Takla Hâymânôt in the Version of Dabra Lîbanôs and the Miracles Takla Hâymânôt and the Book of the Riches of the Kings: The Ethiopic Texts, from British Museum Ms. Oriental 723 / Ed. with English Translations, to which is added an English Translation of the Waldebân Version by E. A. Wallis Budge. L., 1906.
- Bieler, 1979 – The Patrician Texts in the Book of Armach / Ed. by L. Bieler. Dublin, 1979. (Scriptores Latini Hiberniae X.)
- Farmer, 1987 – *Farmer D.H.* The Oxford Dictionary of Saints. Second Edition. Oxford; N.Y., 1987.
- Heyer, 1971 – *Heyer F.* Die Kirche Äthiopiens. Berlin; N.Y., 1971.
- Huntingford, 1965 – *Huntingford G.W.B.* ‘The Wealth of Kings’ and the End of of the Zāguē Dynasty // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London. 1965. XXVIII. № 1.
- Huntingford, 1966 – *Huntingford G.W.B.* The Lives of Saint Takla Hāymānot // Journal of Ethiopian Studies. 1966. IV. № 2: July.
- Kaplan, 1984 – *Kaplan S.* The Monastic Holy Man and the Christianization of Early Solomonic Ethiopia. Wiesbaden, 1984. (Studien zur Kulturkunde 73.)
- Kaplan, 2005 – *Kaplan S.* Filəppos // Encyclopaedia Aethiopica / Ed. by S. Uhlig. Vol. 2: D–Ha. Wiesbaden, 2005.
- Laurent, 1933 – *Laurent V.* Le Synodicon de Sybrita et les Métropolités de Crète aux X–XII siècles // Echos d’Orient. XXXII. 1933.
- Madigan & Osiek, 2005 – Ordained Women in the Early Church: A Documentary History / Edited and translated by K. Madigan, C. Osiek. Baltimore; L., 2005.

- Nosnitsin, 2003 – *Nosnitsin D. Abunä* // Encyclopaedia Aethiopica / Ed. by S. Uhlig. Vol. 1: A–C. Wiesbaden, 2003.
- Nosnitsin, 2005 – *Nosnitsin D. Eppisqoppo* // Encyclopaedia Aethiopica / Ed. by S. Uhlig. Vol. 2: D–Ha. Wiesbaden, 2005.
- Nosnitsin, 2005a – *Nosnitsin D. Wāwāhabo qobʿa wāʾaskema...*: Reflections on an Episode from the History of the Ethiopian Monastic Movement // *Scrinium*. T. 1: Varia Aethiopica; In Memory of Sevir B. Chernetsov (1943–2005). Saint-Petersbourg, 2005.
- Ó hAodha, 1978 – *Bethu Brigte* / Ed. D. Ó hAodha. Dublin, 1978.
- Petit, 1902 – *Petit L. Les Evêques de Thessalonique* // *Echos d'Orient*. V. 1902.
- Ševčenko, 1964 – *Ševčenko I. Three Paradoxes of the Cyrillo-Methodian Mission* // *Slavic Review*. XIII. 1964. [Перепечатано в изд.: *Ševčenko I. Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World*. IV. L., 1982. (Variorum Reprint 155.)]
- Sullivan, 1987 – *The Life of Saint Nikon* / Text, Translation and Commentary by D.F. Sullivan. Brookline, Mass., 1987.
- Sergew Hable Selassie, 1970 – *Sergew Hable Selassie. The Expansion and Consolidation of Christianity* // *The Church of Ethiopia: A Panorama of History and Spiritual Life / A Publication of the Ethiopian Orthodox Church*. Addis Ababa, 1970.
- Stokes, 1877 – *Betha Brigte: Three Middle-Irish Homilies* / Ed. W. Stokes. Calcutta, 1877.
- Tadesse Tamrat, 1970 – *Tadesse Tamrat. The Abbots of Däbrä-Hayq, 1248–1535* // *Journal of Ethiopian Studies*. VIII, № 1: January. 1970.
- Tadesse Tamrat, 1972 – *Tadesse Tamrat. Church and State in Ethiopia, 1270–1527*. Oxford, 1972. (Oxford Studies in African Affairs.)
- Tadesse Tamrat, 1972a – *Tadesse Tamrat. A Short Note on the Traditions of Pagan Resistance to the Ethiopian Church (14th and 15th Centuries* // *Journal of Ethiopian Studies*. 1972. X, № 1: January.
- Talbot, 1991 – *A.-M. T. [= Alice Mary Talbot]. Schema* // *The Oxford Dictionary of Byzantium* / Prepared at Dumbarton Oakes; Ed. Alexander P. Kazhdan. Vol. 3. N.Y.; Oxford, 1991. P. 1849.
- Tesfaye Gebre Mariam, 1997 – *Tesfaye Gebre Mariam. A Structural Analysis of Gädlä Täklä Haymanot* // *African Languages and Cultures*. 1997. X, № 2. P. 181–198.
- Trumbover, 2001 – *Trumbover J.A. Rescue for the Dead: The Posthumous Salvation of Non-Christians in Early Christianity*. Oxford, 2001.
- Turaiev, 1905 – *Acta S. Aronis et S. Philippi* / Ed. B. Turaiev. Louvain, 1905. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Script. Aeth., ser. altera. T. 20.)
- Voulgarakis 1963 – *Voulgarakis E. Nikon Metanoieite und die Rechristianisierung der Kreter vom Islam* // *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*. 47 Jahrg. Hft. 3. S. 192–204. 4. S. 258–269. Münster, 1963. Juli/Oktober.

А.А. Гунтуц

«Летописные» Паремийные чтения
о Борисе и Глебе:
история текста и исторический контекст*

«Исторические», или «летописные» Паремийные чтения о святых Борисе и Глебе – явление уникальное в русской средневековой книжности. Включение в Паремийник, сборник читаемых за богослужением фрагментов Св. Писания (взятых почти исключительно из Ветхого Завета), рассказа о конкретном событии русской истории находится в разительном противоречии с принципами организации богослужебной литературы и, можно сказать, вопиет об объяснении. Впечатление парадоксальности, производимое этим необычным памятником, усугубляют предпосланные трем составляющим его фрагментам¹ заголовки «От Бытия (чтение)». Отсылая к названию первой книги Ветхого Завета, они, во всяком случае внешне, плохо вяжутся с содержанием паремий – выдержка из книги Бытия имеется лишь во втором фрагменте, и то лишь в качестве отступления от рассказа о новгородских событиях 1015 г.

Правдоподобное объяснение загадочных заголовков предложено Б.А. Успенским². По мнению исследователя, «включение чтений о Борисе и Глебе в состав Паремийника, сопровождавшееся заголовками “От Бытия (чтение)”, может свидетельствовать только об одном – о непосредственном соотнесении (и даже отождествлении) излагаемых здесь событий с повествованием книги Бытия. Рассказ о Борисе и Глебе (т. е. об убийстве Святополком своих братьев) читался во время богослужения вместо рассказа о Каине и Авеле – он воспринимался, видимо, как один и тот же рассказ, как его конкретная реализация; иначе говоря, история Бориса и Глеба воспринималась как библейское повествование в переводе на язык русской истории – на конкретный язык русских реалий»³.

* Работа написана в рамках программы ОИФН РАН «Генезис и взаимодействие социальных, культурных и языковых общностей».

¹ Начала этих фрагментов: 1. «Братие, в бедах пособиви бываите...»; 2. «Слышав Ярослав...», 3; «Стенам твоим, Вышегороде...».

² Успенский Б.А. Борис и Глеб: восприятие истории Древней Руси. М., 2000. С. 19–21.

³ Там же. С. 22.

В плане собственно литургической концепция Б.А. Успенского опирается на факт замещения в богослужбной практике «летописными» Паремийными чтениями о Борисе и Глебе канонических «библейских» чтений, которые действительно открывались паремией из книги Бытия (Быт. 4, 8–15), повествующей об истории Каина и Авеля («Рече Каин к Авелю брату своему...»)⁴. Это позволяет трактовать заголовок «От Бытия чтение» при первом фрагменте как «унаследованный» от канонического чтения из книги Бытия и задающий перспективу восприятия текста в целом.

Для понимания феномена летописных паремий эта библейская перспектива столь же необходима, сколь и недостаточна. Дело в том, что повествование об убийстве Бориса и Глеба в Паремийных чтениях как таковое отсутствует – их сюжетную основу образует, как известно, рассказ об отмщении Ярослава за убийство братьев, которому в библейской истории Каина и Авеля соответствия нет. Полноценным «аналогом» библейскому повествованию летописные паремии, следовательно, не являются. Если бы их составитель руководствовался идеей «тождественности» библейских событий и событий русской истории, он, вероятно, поступил бы иначе, поместив в центр своего произведения преступление Святополка. Не подлежит сомнению, что прямое соотнесение повествования о Борисе и Глебе с библейским рассказом о Каине и Авеле, о котором пишет Б.А. Успенский, имело место. Однако оно могло скорее послужить оправданием для включения в Паремийник рассказа из русской истории, чем явиться импульсом для составления именно такого текста и введения его в богослужебный канон.

Параллель с архетипическим убийством, совершенным Каином, в той или иной форме присутствует во всех произведениях борисоглебского цикла. Особенно выпукло она выступает в Чтении Нестора, где вводное изложение Священной истории заканчивается непосредственно перед убийством Каином Авеля – несомненно потому, что следующий далее рассказ о преступлении Святополка замещает собой это библейское повествование⁵; тем же непосредственным соотнесением с библейской историей объясняется и отсутствие в Чтении фигуры Ярослава как мстителя за убитых братьев⁶. С таким построением, идеально вписывающимся в концепцию Б.А. Успенского, композиция

⁴ Успенский Б.А. Борис и Глеб: восприятие истории Древней Руси. С. 23.

⁵ Там же. С. 33.

⁶ На последнее обстоятельство указал А.М. Ранчин в докладе на конференции «Комплексный подход в изучении Древней Руси» в октябре 2009 г.

Паремийных чтений резко контрастирует. Разгадку происхождения этого памятника следует поэтому, на наш взгляд, искать иными путями, обращаясь к тому, что определяет его индивидуальность в сравнении с другими памятниками борисоглебского цикла. Понять же, в чем именно заключается эта индивидуальность, можно, лишь уяснив текстологические отношения, связывающие Паремийные чтения с этими памятниками, и в первую очередь с Повестью временных лет, с которой летописные паремии связаны особенно тесно. Именно этот вопрос и является предметом настоящей статьи.

Соотношение летописных Паремийных чтений с соответствующими пассажами Повести временных лет (ПВЛ) дискутируется в научной литературе уже более века, и за это время исследователи успели если не исчерпать, то во всяком случае изрядно истощить круг его теоретически возможных решений. Основу этого круга образуют три элементарных сценария, которые могут быть использованы как в чистом виде, так и в тех или иных комбинациях: 1) летопись является источником Паремийных чтений; 2) Паремийные чтения являются источником летописи; 3) летопись и Паремийные чтения восходят к общему источнику.

Первого сценария придерживались А.А. Дмитриевский⁷, А.И. Соболевский⁸, А.В. Михайлов⁹, считавшие источником паремий ПВЛ в ее известном нам виде. Второй сценарий в сочетании с третьим разрабатывал П.В. Голубовский¹⁰, доказывавший, что в своей «философско-лирической» части летопись находится в полной зависимости от паремий; при этом «фактическую» часть летописного и паремийного текстов исследователь полагал заимствованной из какого-то общего нелетописного источника. Комбинацию первого и второго сценариев (взаимное влияние Паремийных чтений и летописи друг на друга) представляет

⁷ *Дмитриевский А.* Богослужение в русской церкви в XVI в. Ч. 1: Службы круга седмичного и годичного и чинопоследования таинств: Историко-археологическое исследование. Казань, 1884. С. 185–186.

⁸ *Соболевский А.И.* «Память и похвала святому Владимиру» и «Сказание о святых Борисе и Глебе» // Христианское чтение. 1890. Ч. 1. № 5–6. С. 787–788.

⁹ *Михайлов А.В.* Опыт изучения текста книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Ч. 1: Паремийный текст. Варшава, 1912. ХСVIII.

¹⁰ *Голубовский П.* Служба святым Борису и Глебу в Иваницкой минее: 1547–1549 // Чтения в Историческом обществе Нестора летописца. Кн. 14. Вып. 3. Киев, 1900. С. 141–143.

гипотеза А.А. Шахматова¹¹, рассматривающая проблему *sub specie* истории начального летописания. По Шахматову, Паремийные чтения, составленные на основе Начального свода 1090-х годов, впоследствии сами явились источником созданной в 1110-х годах ПВЛ.

Дальнейшие исследователи так или иначе опирались на выводы предшественников или отталкивались от них, делая акцент на том или ином сценарии. Л.С. Соболева¹² выступила продолжателем линии П.В. Голубовского, настаивая на независимости паремий от летописи и считая источником летописи и «краткой» редакции Паремийных чтений «особую» редакцию памятника, созданную в 1036 г. Н.И. Милютенко в новейшей работе разрабатывает идею общего источника (третий сценарий): предполагается, что текстуальный материал, разделяемый Паремийными чтениями и ПВЛ, почерпнут из созданной в 1040-х годах «Повести о мести Ярослава за убитых братьев»¹³. Поскольку сама «Повесть о мести Ярослава» видится автору как риторически распространенное повествование Древнейшего свода, данная гипотеза соединяет третий сценарий с первым. Особняком стоит высказанная последней точка зрения Н.Н. Невзоровой¹⁴, взявшей на себя смелость предположить, что Паремийные чтения и первоначальный летописный рассказ о Борисе и Глебе были написаны в 30-е годы XI в. одним и тем же автором; перу этого автора исследовательница атрибутирует и восстанавливаемое Д.С. Лихачевым «Сказание о первоначальном распространении христианства на Руси».

Окинув взглядом набросанную выше картину историографии, можно заметить, что исследовательская мысль двигалась, как ей и положено, от простого к сложному – объяснение, выдвинутое первым, является и самым элементарным. Рассказ о противостоянии Ярослава и Святополка столь же органичен в летописном контексте, насколько

¹¹ Шахматов А.А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. [Переизд.: Шахматов А.А. История русского летописания. Т. 1. СПб., 2002.]

¹² Соболева Л.С. Исторические паремии Борису и Глебу – малоизученный памятник Киевской Руси. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1981.

¹³ Милютенко Н.И. История сложения Паремийного чтения Борису и Глебу // ТОДРЛ. 2004. Т. 56. С. 221–242; *Он же*. Святые князья-мученики: Исследования и тексты. СПб., 2006. С. 121–145.

¹⁴ Невзорова Н.Н. Первоначальный культ Бориса и Глеба: Паремийные чтения и Летописная повесть // История в рукописях и рукописи в истории: Сб. науч. трудов к 200-летию Отдела рукописей Российской национальной библиотеки. СПб., 2006. С. 101–128.

инородным телом он является в составе Паремийника; естественно поэтому думать, что на страницы Паремийника этот рассказ перекочевал со страниц летописи, а не наоборот. Так и считал А.И. Соболевский, распространяя этот вывод на соотношение текстов в целом, включая не только нарративные, но и риторические пассажи. Тот факт, что содержание Начальной летописи далеко не сводится к собственно летописному нарративу, полностью оправдывает такую экстраполяцию.

По отношению к этой исходной позиции схема П.В. Голубовского, видевшего в Паремийных чтениях источник летописи, представляет собой определенное усложнение, поскольку, как уже говорилось, комбинирует данный сценарий с идеей общего источника (характерно, что в чистом виде второй сценарий в историографии нашей проблемы не выступает – его недостаточность для объяснения соотношения текстов слишком очевидна). Также усложнение, но иного свойства, вносит и гипотеза А.А. Шахматова, постулирующая два этапа противонаправленного взаимодействия текстов. Еще большей степенью сложности обладает построение Н.И. Милютенко, в котором «Повесть о мести Ярослава», «отпочковавшись» от Древнейшего свода, чтобы стать источником Паремийных чтений, затем возвращается в лоно летописного процесса, вливаясь в Свод Никона 1073 г.

Усложнение модели, описывающей соотношение текстов, составляет, конечно, законную принадлежность текстологического поиска, но лишь в той мере, в какой диктуется необходимостью объяснения фактов, не вписывающихся в более простую модель; не удовлетворяющие этому условию «излишества» методология традиционной науки отсекает с помощью Оккамовой бритвы. Историография нашей проблемы представляет обширное поле для приложения этого инструмента. Не ставя под сомнение плодотворность конкретных наблюдений наших предшественников – от П.В. Голубовского и А.А. Шахматова до Н.И. Милютенко и Н.Н. Невзоровой, – мы тем не менее находим, что убедительных свидетельств зависимости летописного текста от паремийного или же восхождения их к общему нелетописному источнику до сих пор приведено не было; соответственно, отсутствуют и реальные препятствия к тому, чтобы признать справедливым самое простое решение проблемы: в его сопоставимой с ПВЛ части текст летописных Паремийных чтений о Борисе и Глебе полностью основывается на самой ПВЛ. Мы также постараемся показать, что такой взгляд на вещи, возвращающий обсуждение вопроса к его начальной фазе, позволяет, выявив смысловые акценты, внесенные в текст Паремийных чтений их составителем, указать вероятный исторический контекст создания этого в высшей степени своеобразного памятника.

Ключевым моментом в историографии Паремийных чтений следует признать анализ Шахматовым точки зрения Голубовского, утверждающей зависимость летописного текста от паремийного. Признав несостоятельным целый ряд доводов своего предшественника, Шахматов в результате согласился с тем, что Паремийные чтения, хотя и в значительно меньшем объеме, чем то предполагал Голубовский, все же обнаруживают черты первичности по отношению к тексту ПВЛ и были использованы при ее составлении. Каковы же эти черты и действительно ли они дают основания видеть в Паремийных чтениях источник ПВЛ?

Пройдемся по тексту Паремийных чтений, сопоставляя его с текстом ПВЛ с точки зрения нашей рабочей гипотезы о полной зависимости первого от второго. Сопоставляемый текст начинается со второго зачала: «Слышавъ же Ярославъ...» Рассказ о сборах Ярослава в поход на Святополка Шахматов уверенно считает заимствованным в Паремийные чтения из летописи, отмечая, что 1) рассказ этот «носит характер летописный» и что 2) «мы в этом рассказе обнаруживаем соединение записей киевских и новгородских; следовательно, мы должны думать, что в цельном виде он появился впервые в своде, и притом в своде летописном, ибо в задачу именно летописных сводов входило соединение исторических записей различных местностей»¹⁵. Последний аргумент отсылает не столько к реальности текста, сколько к представлению самого Шахматова о его сводном характере, и вряд ли может быть сочтен убедительным. Между тем в тексте Паремийных чтений имеются куда более яркие свидетельства зависимости его от летописи: в нем наличествуют пассажи, которые в самой летописи представляют собой очевидные вставки. Эти вставки выявляются при сопоставлении с текстом Новгородской первой летописи младшего извода (Н1 мл), первичность которого по отношению к ПВЛ на данном отрезке можно считать доказанной¹⁶.

¹⁵ Шахматов А.А. Указ. соч. С. 53.

¹⁶ Считая так, мы имеем в виду не только и даже не столько общий тезис А.А. Шахматова об отражении в начальной части Н1 мл Начального свода 1090-х годов, сколько новейшую работу П.В. Лукина (*Лукин П.В. События 1015 г. в Новгороде: К оценке достоверности летописных сообщений // Отечественная история. 2007. № 4. С. 3–20*), специально посвященную отражению новгородских событий 1016 г. начальным летописанием. Убедительным представляется также вывод С.М. Михеева (*Михеев С.М. Отражение Начальной летописи в Новгородской первой летописи младшего*

Первая вставка выделяется в послании Передславы к Ярославу в Новгород: «В ту же ночь приде ему вѣсть от сестры Передѣславы си: от(ь)ць ти умерль, а Святополкъ съдидь ти Киевѣ убивѣ Бориса, а на Глѣба посла, а блюдися его повелику»¹⁷ (ср. в Н1 мл: «отець ти умерль, а братья ти избѣна»)». Отсутствующие в НПЛ слова «убивѣ Бориса, а на Глѣба посла» в слегка измененной форме представлены в Паремийных чтениях: «уже бо бѣ Бориса убилъ, а на Глѣба послалъ». Механизм появления вставки в летописи понятен: она прямо соотносится с упоминанием о предупреждении, посланном Глебу Ярославом («В се же время пришла бѣ вѣсть къ Ярославу от Передѣславы о отни смерти, и посла Ярославъ к Глѣбу глаголя: “Не ходи, отець ти умерль, а брат ти убьенъ от Святополка”»)¹⁹. Очевидно, мы имеем дело с проявлением одной и той же редактуры, причем в летописи, которой пользовался составитель Паремийных чтений, эта редактура уже была произведена.

Вторая вставка содержит молитву Ярослава и опознается по неловкому повтору в ПВЛ слов «и поиде на Святополка», обрамляющих отсутствующий в Н1 мл фрагмент²⁰. Те же слова дважды повторяются и в Паремийных чтениях, обрамляя типологическое отступление, в котором Ярослав уподобляется Аврааму. Ср.:

НПЛ 6524 (1016)	ПВЛ 6523 (1015)	Парем. чт.
И собра вои 4000: Варягъ бяшетъ тысяща, а новгородцовъ 3000; и поиде на нь. Святополкъ же то слышавъ, и собра бецисла множество вои, изиде	И събра Ярославъ Варягъ тысячу, а прочих вои 40 000 и <u>поиде на Святополка</u> , нарекъ Б(о)га, рекъ: «не я почахъ избивати брат(ь)ю, но онъ, да будетъ отместъникъ Б(о)гъ крове брат(ь)я	И събра Ярославъ Варягъ 6000, а прочих вои 30 тысящъ, <u>поиде на Святопѣлка</u> , въсприимъ Аврамлю доблестъ. Слышавъ бо Авраамъ, яко плѣненъ бысть Лотъ, сыновъць его, и събра люди своя 300 и 18 и поиде до Дана въ слѣдъ ихъ, и постиже я на Ховалѣ, и изби я, и възврати вся коня съдомьскыя и

извода // Древняя Русь: вопросы медиевистики. 2008. № 1(31). С. 45–59), согласно которому Н1 мл отражает в статье 1016 г. не Начальный свод, но предшествовавший ему летописный памятник.

¹⁷ Лаврентьевская летопись. 2-е изд. // ПСРЛ. Т. 1. Л. 1926. С. 140–141.

¹⁸ Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. А.Н. Насонова. М.; Л., 1950. С. 174.

¹⁹ Лаврентьевская летопись. С. 135–136.

²⁰ Милотенко Н.И. История сложения Паремийного чтения... С. 227; Лукин П.В. События 1015 г. в Новгороде: К оценке достоверности летописных сообщений // Отечественная история. 2007. № 4. С. 13.

НПЛ 6524 (1016)	ПВЛ 6523 (1015)	Парем. чт.
противу его къ Любцю [НПЛ: 175]	<i>моя, зане без вины пролья кровь Борисову и Глѣбову праведною, еда и мнѣ си[ц]е же створить; но суди ми Г(о)с(под)и по правдѣ, да скончается злоба грѣшнаго». И поиде на <u>С(вя)тополъка</u>. Слышавъ Святополкъ идуща Ярослава, пристрои бе-щисла вои...</i> [Лавр., 6523: 141]	<i>Лота Ароновича, шюрина своего, и жену его, и имѣни его, и бѣ Авраму Лотѣ сыновѣцъ и шюринъ, Аврамъ бо бяше пояль братьню дщерь Ароновню Саръру. Тако и си Ярославъ, новии Авраамъ, поиде на <u>Святопѣлка</u>, нарекъ Бога, си рекъ: «Не азъ начахъ избивати братию, нъ онъ; да будеть Богъ и кровь брату моею, зане без вины пролья кровь правдную сию» [Абрамович 1916: 117]</i>

Простейшее объяснение соотношения двух вставок состоит в том, что вторая, «библейская», была внесена составителем паремий в заимствованный из летописи текст, в котором уже имелась вставка с молитвой Ярослава. В справедливости такой трактовки убеждает и то, что молитва Ярослава представлена в летописи полнее, чем в Паремийных чтениях; считать же молитву заимствованной из паремий в летопись никаких оснований нет²¹.

Итак, в обоих случаях составитель Паремийных чтений препарировал уже интерполированный летописный текст, аналогичный читаемому в ПВЛ и отличный от того, который читается в Н1 мл.

Следующий отрезок Паремийных чтений, имеющий соответствие в ПВЛ, включает известие об убийстве Святополком Святослава и продолжающее его обличение Святополка, переходящее в рассуждение о добрых и злых князьях. В трактовке последнего А.А. Шахматов согласился с П.В. Голубовским: «...есть основания признать эту часть па-

²¹ Считая, вслед за Шахматовым, текст статьи 6524 г. Н1 мл отражающим Начальный свод, обе вставки в летописный текст следовало бы отнести к этапу составления ПВЛ. Этому противоречит, однако, следующий факт: сообщение о предупреждении Ярославом Глеба, с которым увязана первая вставка, читается не только в ПВЛ, но и в Н1 мл. Данное противоречие удачно разрешается в рамках уже упоминавшейся гипотезы С.М. Михеева, согласно которой воспроизведение в Н1 мл текста Начального свода обрывается в статье 6523 г. в рассказе об убийстве Глеба; в рассказе же о новгородских событиях 6524 г. отразился не Начальный свод, а предшествовавший ему летописный памятник. В таком случае интерполяцию первоначального летописного рассказа следует считать произведенной составителем Начального свода.

римии источником соответствующего текста летописи»²². Обосновывая такую позицию, Шахматов пишет: «Благочестивые рассуждения о добрых и злых князьях представляются мне заимствованными в летописи из паремии на основании следующих соображений. Летопись, передавая рассказ об убиении Бориса и Глеба, почти не делает отступлений от фактического рассказа; исключение составляет только рассуждение о бесах и ангелах после сообщения об убийстве Бориса; между тем здесь видим значительное отклонение от хода рассказа. Благочестивые рассуждения о добрых и злых князьях в паремии изложены несколько полнее, чем в летописи; так, в паремии после “сяковыя бо Богъ дасть за грехы, а старья и мудрыя отъиметь” читаем: “отъять бо отъ насъ Богъ Владимира, а Святополка наведе грѣхъ ради нашихъ, якоже дрѣвле наведе на Иерусалимъ Антиоха”; трудно предположить, чтобы эта фраза была сочинена составителем паремии позднее тех рассуждений, в которые она вставлена»²³. Соображение о нехарактерности для летописи подобных назидательных отступлений вызывает недоумение: непонятно, чем принципиально отличается данное рассуждение от того же рассуждения о бесах и злых людях и многих других отступлений, которыми перемежается повествование ПВЛ. Что же касается второго наблюдения, то оно, хотя и разделяется большинством авторов²⁴, скорее свидетельствует об обратном – зависимости Паремийных чтений от летописи. Сопоставим тексты:

Лавр. 6623 (1015)	Парем. чт.
<p>Лютѣ бо граду тому, в немъ же князь оунъ (Еккл. 10, 16), любия вино пити съ гусльми (~Ис. 5, 11–12) и съ младыми свѣтники; сяковыя бо Б(ог)ъ дасть за грѣхы, а старья и мудрыя отиметь. Якоже Исаия гл(аго)л(е)тъ: отиметь Г(осподь) от Иер(ус)с(а)л(и)ма крѣпкаго исполина, и ч(е)л(о)в(ѣ)ка храбра, и судью, и пр(о)р(о)ка, и смѣрена старца, [и дивна свѣтника, и моудра хитреца, и] разумна [послушника]; поставлю оуношно князя имь, и ругателя обладающа ими (Ис. 3, 1–4).</p>	<p>Лютѣ и граду тому, в немъ же князь унь, любия вино пити съ гусльми и съ младыми свѣтники. Сяковыя бо Богъ дасть за грѣхы, а старья и мудрыя отъиметь: <i>отъять бо отъ насъ Богъ Володимира, а Святополка наведе грѣхъ ради нашихъ, якоже дрѣвле наведе на Иерусалимъ Антиоха.</i> Исаия бо глаголетъ: отъиметь Господь от Иерусалима крѣпость и крѣпкаго исполина, и чловѣка храбра, и судию, и пророка, и дивна свѣтника, и смѣрена старца, и моудра хытреца, и разумна послушника; поставлю оуношно князя имь, и ругателя обладающа ими.</p>

²² Голубовский П.В. Указ. соч. С. 125–164.

²³ Там же. С. 228.

²⁴ Милотенко Н.И. История сложения Паремийного чтения... С. 228; Невзорова Н.И. Первоначальный культ Бориса и Глеба... С. 113.

Выделенный пассаж, отсутствующий в ПВЛ, нарушает ход связного рассуждения, тема которого – губительность для общества «юных князей» с их «младыми советниками». Именно эта тема объединяет цитату из Екклезиаста (10: 16) и продолжающий ее парафраз из Исаяи (5: 11–12) с еще одной цитатой из Исаяи (3: 1–4); характерно, что упоминание «младых советников» отсутствует в источнике парафраза и явно введено для согласования со следующей цитатой²⁵. Сравнение Святополка с Антиохом разрывает эти связи: ни Библия, ни хронографическая традиция ничего о «юности» разорителя Иерусалима не говорят, и тема «младых советников» здесь также не звучит. Для ПВЛ, напротив, эта тема очень значима: рассуждение о добрых и злых князьях перекликается с упреками летописца в адрес Всеволода Ярославича, который под конец жизни стал «любити смысл уных, свѣтъ творя с ними», и Святополка Изяславича, предпочитавшего советы своих «несмысленных» дружинников тому, что говорили «смыслении мужи, Янь и прочии»²⁶. Для летописца, лично общавшегося со «старцем» Янем Вышатичем – а им был, по всей вероятности, составитель Начального свода – эта тема была чрезвычайно актуальна, и обличение Святополка давало хороший повод ее развить. Составитель же Паремийных чтений, переписывая рассуждение из летописи, был всецело поглощен фигурой Святополка; ухватившись за упоминание Иерусалима, он поспешил ввести в текст сравнение Святополка с Антиохом, не посчитавшись с тем, что связность изложения оказалась таким образом нарушена. Заметим, что идею этого сопоставления составитель паремий мог заимствовать из летописи, в которой описание бегства Святополка после Альтской битвы было построено по образцу описания бегства Антиоха в Хронике Георгия Амартола²⁷.

В описании битвы на Альте вторичность паремийного текста выдает ряд моментов, отмеченных Шахматовым и Голубовским. Это прежде всего характерный композиционный промах составителя: в Паремийных чтениях битва начинается «без участия» Святополка, о прибытии которого к месту сражения сообщается во фразе, грубо нарушающей ход рассказа: «И се ему рекшу, и поидоша противу сему, и покрыша поле Лтьское обои от множества вои. Бѣ жь пятькъ тъгда,

²⁵ Определение источников см.: *Невзорова Н.И.* Первоначальный культ Бориса и Глеба... С. 451.

²⁶ Лаврентьевская летопись. С. 217–218.

²⁷ *Данилевский И.Н.* Повесть временных лет: Герменевтические основы изучения летописных текстов. М., 2004. С. 67–70.

всходящую солнцу, *приспѣ бо о тѣ чинѣ Святополкъ с пѣченѣгы, и съступишася обои*²⁸. Предположение Н.И. Милютенко о том, что эта деталь может отражать реальную последовательность событий²⁹, нужно отклонить. Подлинная причина данной несообразности указана Шахматовым: открывающая эпизод в Паремийных чтениях фраза «И прииде Ярослав в силѣ велицѣ...» переделана из летописного «Приде Святополкъ с печенѣгы в силѣ тяжцѣ», в результате чего Святополкъ «выпал» из рассказа, и его потребовалось ниже вводить в текст «задним числом».

Столь же недвусмысленно соотношение текстов обнаруживает себя и в молитве, которую произносит Ярослав на поле боя. В летописи он взывает к крови одного брата («Кровь *брата моего* вопеть к тобѣ, владыко! Мести от крове *праведного сего...*»), что естественно, так как на Альте был убит только Борис; в паремии же речь идет уже о двух братьях («кровь брату моею»)³⁰.

Само описание битвы в Паремийных чтениях Голубовский – ввиду большей, сравнительно с ПВЛ, подробности этого описания – считал первоначальным и возводил к особому, отличному от летописи источнику. Данный аргумент убедительно опровергнут Шахматовым, показавшим, что в действительности паремийный текст представляет собой комбинацию описаний двух битв Ярослава: Альтской, со Святополком, в 1019 г. и Лиственской, с Мстиславом, в 1024 г. Параллель с летописной статьей 6532 (1024) г. была отмечена и Голубовским, полагавшим, что соответствующие детали автор статьи 1024 г. почерпнул из Паремийника. Доказывая обратное, Шахматов указал на то, что эти детали (битва ночью, в грозу) органичны именно в летописном контексте и не согласованы с остальным описанием Альтской битвы в Паремийных чтениях. К аргументации Шахматова можно добавить следующее. В то время как логика действий летописца, «экономящего» детали паремийного описания Альтской битвы, чтобы вставить их в еще одно батальное полотно, ускользает от понимания, противоположное поведение (включение в паремийное описание битвы на Альте фрагмента из описания Лиственской битвы) хорошо согласуется с условной композицией паремии, в которой Ярослав, поддержанный новгородцами, бьется со Святополком не при Любече (как в ПВЛ), а на Альте. Таким образом, если на уровне

²⁸ *Абрамович Д.И.* Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. СПб., 1916. С. 120.

²⁹ *Милютенко Н.И.* История сложения Паремийного чтения... С. 228.

³⁰ *Шахматов А.А.* Указ. соч. С. 52.

сюжета описанная в Паремийных чтениях битва является, по удачному выражению Т. Вилкул, «Любечско-Альтской», то на уровне самого описания она оказывается «Альтско-Лиственской».

В приводимой ниже таблице текст Паремийных чтений, находящий соответствие в описании Лиственской битвы, набран курсивом; подчеркиванием выделены фрагменты, в основных списках ПВЛ отсутствующие.

ПВЛ-Лавр.	Парем. чт.
<p>6527: ... быс(ть) сѣча зла, яка же не была в Руси, и за руки емлюче сѣяхуся и ступашася трижды, яко по удолюемъ крови тещи. К вечеру же одолѣ Ярославъ, а С(вя)тополкъ бѣжа. [Лавр.: 145]</p> <p>6532: и бывши нощи бысть тма, молонья, и громъ, и дождь <...> И бысть сѣча силна, яко посвѣтяше молонья, блещашеться оружье, и бѣ гроза велика и сѣча силна и страшна [Лавр.: 148]</p>	<p>... бысть сѣча зла, яка же не бывала въ Руси. И за руки ся емлюще сѣцаху, и по удолиемъ кровь тьчаше, и съступишася тришьды, и омеркоша <u>биюшеся</u>. <i>И бысть громъ великъ и тутънь, и дѣжсъ великъ, и мѣлния блистание.</i> <i>Егда же облистяху мѣлния, и блистяхуся оружия в рукахъ ихъ, и мнози вѣрнии видяху ангелы помогающа Ярославу</i>³¹ [Парем. чт.: 120].</p>

³¹ Фраза об ангелах, помогавших Ярославу, читается в описании Альтской битвы в летописях Новгородско-Софийской группы (Новгородской 4-й, Софийской 1-й, Новгородской Карамзинской), где представлен и ряд других чтений, общих с паремиями и отличных от остальных списков ПВЛ; ср. о Святополке: «по смерти мучимъ естъ связанъ въ днѣ аду»; о Ярославе: «показавъ победу и труд великъ *по брату своею*» (в основных списках ПВЛ выделенные курсивом слова отсутствуют). Шахматов видел в этом свидетельство использования Паремийных чтений составителем протографа Новгородско-Софийской группы – свода 1448 г. или свода 1423 г. Вполне вероятно, что такое использование действительно имело место. Не следует, однако, сбрасывать со счетов и возможность отражения в Новгородско-Софийской группе летописей более ранней версии летописного текста. Как известно, на рассматриваемом отрезке летописи этой группы содержат ряд известий и деталей изложения, отсутствующих в основных списках ПВЛ [см.: ПВЛ 1996: 474–485]. Степень аутентичности этих чтений и статус их возможного раннего источника являются предметом дискуссий, но если такой источник существовал, совпадающие с паремией чтения в описании Альтской битвы вполне могут восходить к нему. В данной статье мы предпочитаем оставить этот вопрос открытым.

Чтобы включить в свое контаминированное описание фрагменты статьи 1024 г., составителю Паремийных чтений потребовалось соответствующим образом адаптировать описание Альтской битвы, читавшееся в его источнике. Слова «сступишася трижды», которые в летописном описании Альтской битвы читались перед фразой «и по удолиемъ кровь тычаше» (по логике этого описания, кровь лилась по оврагам, потому что схваток было несколько), он поместил после этой фразы, дописав от себя: «и омеркоша биющеся» – получилось, что битва, в ПВЛ закончившаяся «к вечеру», продолжалась и ночью. Кроме того, чтобы соединить два фрагмента с упоминанием молнии, дистантно расположенные в статье 1024 г., составителю пришлось поменять местами «молнию» и «дождь» – в результате «гром» оказался отделен от «молнии», тогда как в исходном описании они соседствуют, образуя устойчивую пару. Характерно также, что, включая в свой текст детали из описания Лиственской битвы, составитель Паремийных чтений оснастил их дополнительными эпитетами: «гром» и «дождь» превратились под его пером в «громъ великъ и тутень» (хотя *тутень* и значит «гром») и «дождь великъ».

С завершающей летописный рассказ о битве фразой: «К вечеру же одолѣ Ярославъ, а Святополкъ бѣжа» составитель Паремийных чтений поступил следующим образом: ее первую часть он, по уже указанной причине, опустил, а вторую, слегка распространив, превратил в самостоятельное предложение: «Святополкъ же, давъ плещи, побѣже». В результате констатация победы Ярослава в Паремийных чтениях как таковая отсутствует; нет в ней и читаемого в ПВЛ пространного описания бегства и гибели Святополка. За только что процитированной фразой без всякого перехода следует уже неоднократно комментировавшаяся сокращенная цитата из Хроники Георгия Амартола, практически в том же виде представленная и в ПВЛ: «Егоже по правдѣ, яко неправдѣна, суду пришьдошу и по отшѣтсвию его, прияша муки оканьнаго, показавъше явѣ, посланая нань пагубная рана въ смърть не милостиво въгна»³². Маловразумительная уже в славянском переводе Амартола, в Паремийных чтениях фраза производит к тому же впечатление вырванной из контекста. Смысловая структура соответствующего пассажа в ПВЛ, какой она вырисовывается в свете новейших исследований, полностью это впечатление подтверждает.

³² *Абрамович Д.И.* Указ соч. С. 121; ср.: Лаврентьевская летопись. С. 145.

Как установил И.Н. Данилевский³³, описание бегства Святополка после Альтской битвы построено по образцу рассказа о бегстве из Персии Антиоха IV Епифана. Рассказ этот читается в 1-й книге Маккавейской и, с некоторыми сокращениями, в Хронике Георгия Амартола. По мнению Данилевского, источником ПВЛ послужил именно библейский текст, а не его изложение у Амартола, в котором отсутствует ряд деталей, отразившихся в летописном рассказе, в частности упоминание о носилках, на которых несли разбитого параличом Антиоха. Между тем, как показала Н.Н. Невзорова³⁴, описание кончины Антиоха в Хронике, безусловно, было использовано летописцем, заимствовавшим из него слова о посмертном мучении Святополка (ср. в летописи: «и по смерти *вечно мучим есть*»; в Хронике: «и тамо паче *вечно мучим есть...*»). В ПВЛ это описание контаминировано с описанием бесславной кончины Ирода Великого, к которому восходит приведенная выше цитата («Его же по правде, яко неправедна...») и упоминание о смраде, исходящем от могилы Святополка. Летописный эпизод, таким образом, буквально «прошит» библейско-хронографическими аллюзиями. В Паремийных чтениях от этой сложной структуры остались лишь жалкие фрагменты, восходящие, что показательное, к обоим эпизодам Хроники, использованным в летописи. Допущение обратной зависимости – летописи от паремий – потребовало бы предположить, что летописец, точно определив источник обеих цитат, заново обратился к двум контекстам, выстроив на их основе собственное, более подробное изложение истории гибели Святополка. Искусственность такого объяснения очевидна, и прибегать к нему необходимости нет.

У Амартола фраза о посмертных мучениях Антиоха завершает рассказ о его правлении; включает описание гибели Святополка и ее летописная реплика. Далее в летописи говорится о смраде, исходящем от могилы Святополка, – в назидание русским князьям, которые захотели бы в будущем повторить злодеяние своего сородича. Отношение между Святополком и его потенциальными последователями уподобляется летописцем отношению между Каином, совершившим первое убийство, не зная об ожидающем его наказании, и Ламехом, уже знающим о судьбе Каина. В Паремийных чтениях этот фрагмент выглядит существенно иначе. Ср.:

³³ Данилевский И.Н. Указ соч. С. 304–305.

³⁴ Невзорова Н.Н. Указ. соч. С. 114–115.

ПВЛ 6527	Парем. чт.
<p>...и по см(е)рти вѣчно мучимъ естъ свя- занъ. <i>Есть же могъла его в пустыни и до сего дне, исходить же от нея смрадъ золь. Се же богъ показа на наказанье княземъ русьскимъ, да аще сии еще сще же створять, се слышавше, ту же казнь примуть, но и больши сее, понеже, вѣдая се, створять такоже зло убийство. 7 бо мстыи прия Каинъ, убивъ Авеля, а Ламехъ 70. Понеже бѣ Каинъ не вѣдый мщенья пряти от бога, а Ламехъ вѣдый казнь, бывшую на прародителю его, створи убийство [Лавр.: 145]</i></p>	<p>...И по смерти вѣчно [мучимъ] есть, связанъ естъ въ дно аду, понеже вѣдая и братоубиство ство- ри. 7 бо мстыи [пряти] Каинъ, убивъ Авеля, а Ламѣхъ – 70, понеже Каинъ, не вѣдый мщенья [пряти от Бога], а Ламѣхъ, вѣдый казнь, бывшую на прародители своемъ, уби- ство створи. <i>А Святополкъ вѣдая створи, и обою гории бысть мука</i> [Паремийные чте- ния: 121]</p>

Устранив упоминание русских князей, составитель Паремийных чтений заменил его фразой «понеже вѣдая и братоубиство створи», относящейся к Святополку и вводящей новый синтаксический период; финальный аккорд, каким в летописи (как и у Амартола) звучит фраза о вечных муках Святополка (Антиоха), оказался сорван. Неорганичность паремийного текста выдает отсутствие объекта при причастии «вѣдая»: что именно «ведал» Святополк, поначалу непонятно. Из дальнейшего следует, что он знал о наказании, постигшем первого убийцу, Каина; Святополк, таким образом, сопоставляется с Ламехом (хотя чуть выше в тексте он сопоставлялся с Каином), но здесь же выясняется, что наказание Святополка страшней и Каинова, и Ламехова. По сравнению со строгой пропорцией, выстроенной в летописи, это довольно путаная типология. Нужно полностью согласиться с Шахматовым, считавшим ее вторичной, а весь фрагмент – заимствованным (с переделками) из летописи в паремию.

Иначе Шахматов трактует следующий пассаж, в котором Святополк сравнивается с Авимелехом. В Паремийных чтениях он представлен, казалось бы, более полно. Ср:

ПВЛ 6527	Парем. чт.
<p>Ламехъ уби два брата Енохова и поя собѣ женѣ ею. Се же Святопѣлкъ новый</p>	<p>Ламѣхъ уби два брата Енохова и поять собѣ женѣ ею. Съи же Святопѣлкъ новый Ламехъ бысть, иже ся убо родиль бѣ отъ</p>

ПВЛ 6527	Парем. чт.
Авимелехъ ³⁵ , иже ся бѣ родилъ отъ прѣлюбодѣянъ, иже изби братю свою сыны Гедеон(ов)ы, тако и съ бысть [Лавр.: 145–146]	прѣлюбодѣянъ – <i>отъ чьрнори(зи)цѣ</i> , иже изби братю свою сыны Гѣдеоновы, <i>послѣди же жена самого уломкомъ жьрнова уби с города</i> . Тако же и съ Святопѣлкѣ [ПЧ: 121]

Отсутствующую в летописи фразу Шахматов, вслед за Голубовским, считал первоначальной: «...при ином понимании сравнение Святополка с Авимелехом потеряет значение; важно было указать на то, что как Авимелеха за братоубийство постигла кара на земле, так за братоубийство был покаран и Святополк»³⁶. Позволим себе с этим не согласиться: в сравнении Святополка с Авимелехом важен не столько факт наказания, сколько характер преступления (братоубийство), а также факт незаконного рождения убийцы. Кара же, постигшая Авимелеха, настолько не имеет ничего общего с гибелью Святополка, что упоминание ее в Паремийных чтениях выглядит абсолютно неуместным, а в сочетании с последующим «такое же и съ Святополкѣ» – почти комичным. Между тем в том виде, в каком сравнение Святополка с Авимелехом читается в летописи, оно находит себе прямую параллель в сравнении Владимира с Константином, полностью совпадая с ним в синтаксической структуре. Ср.:

6527: Се же С(вя)тополкѣ новыи Авимелехъ, иже ся бѣ родилъ от прелюбодѣянъ, иже изби брат(ь)ю свою с(ы)ны Гедеоны, тако и съ быс(ть) [Лавр.: 146].

6523: Се есть новыи Костянтинъ великого Рима иже кр(е)стивься сам и люди своя, тако и съ створи подобно ему [Лавр.: 130–131].

Свидетельством первоначальности паремийной версии данного фрагмента Шахматов считал также «самый прием, которым он введен

³⁵ Имя Авимелеха читается, помимо Лаврентьевского, также в Хлебниковском списке; в Ипатьевском, Радзивилловском и Московско-Академическом списках ему соответствует ошибочное *Ламехъ*. Судя по разночтениям, приводимым Д.И. Абрамовичем, эта ошибка присутствовала и в оригинале Паремийных чтений. В последних, впрочем, она отвечает логике предшествующего (но не последующего!) текста. Возможно, замена имени была произведена уже в оригинале ПВЛ (исказившем, таким образом, текст Начального свода), откуда перекочевала в Паремийные чтения.

³⁶ Шахматов А.А. Указ. соч. С. 56.

в текст; слова “Се Ламехъ уби два брата Енохова” и т. д., содержащие пояснение предшествующего, напоминают приведенное выше составителем паремии объяснение сравнения Ярослава с Авраамом; после слов “и възврати вся коня Съдомьскыя и Лота Ароновича шюрина своего и жену его и имение его” читаем: “и бѣ Лоть Аврамоу сыновѣць и шюринь, Аврамъ бо бяше пояль братьню дощерь Ароновну Саръроу”; в сравнении Авраама и Ярослава последний назван “новым” Авраамом; в рассмотренном отрывке составитель паремии называет Святополка “новым” Авимилехом»³⁷. Однако, как мы только что видели, еще более близкую параллель такое именование находит в летописи. Важно и другое: цитируемый Шахматовым пассаж, поясняющий родственные отношения Лота и Авраама, является дословной цитатой из «Речи философа»³⁸, тогда как сопоставляемая с ним фраза о Ламехе – свободным пересказом Амартола; наконец, если информация о Ламехе составляет необходимое звено рассуждения, уподобляющего Святополка не ему, а Авимелеху, то пояснение родственных связей Лота оказывается совершенно излишним экскурсом, уводящим изложение в сторону. Сходство двух пассажей, таким образом, поверхностно и не может свидетельствовать об общем происхождении.

Итак, завершив сопоставление текстов летописи и Паремийных чтений, мы не видим решительно ничего, что противоречило бы простейшей схеме их соотношения, согласно которой паремии в той мере, в какой они соотносятся с летописью, полностью от нее зависят. Допущение обратного влияния Паремийных чтений на летопись столь же излишне, как и предположение об общем источнике – будь то гипотетическая «Повесть о мести Ярослава» или что-то другое. Отсутствует и текстологическая необходимость предполагать использование составителем паремий летописного свода более древнего, чем ПВЛ.

Такое понимание соотношения текстов позволяет видеть в Паремийных чтениях о Борисе и Глебе сочинение, основанное на двух главных источниках: Повести временных лет и Паремийнике, к которому восходит большинство ветхо- и новозаветных цитат, ис-

³⁷ Шахматов А.А. Указ. соч. С. 56–57.

³⁸ Н.И. Милютенко допускает, что «Паремийный фрагмент может происходить непосредственно из хронографического источника этого сочинения». Признание прямой зависимости Паремийных чтений от летописи делает такое допущение излишним: ничто не мешает считать источником данного пассажа «Речь философа» в составе ПВЛ (см.: Милютенко Н.И. История сложения Паремийного чтения... С. 124; Невзорова Н.Н. Указ. соч. С. 450).

пользованных составителем. Из источников паремий, выявленных Н.Н. Невзоровой, на долю текста, не выводимого из ПВЛ (включая, разумеется, и «Речь философа»), приходится, помимо взятых из Паремийника, лишь несколько цитат: из Пчелы (I.5: «Мечь бо Божий острится на нь»), Апостола (II.4: «Не туне бо мечь носить...») (Рим. 13:4)) и Псалтыри (III.1: «Се не вздремлетъ, ни уснетъ храняи Израиля» (120: 4)). В одном случае (пассаж о гибели Авимелеха) необходимо предполагать также самостоятельное знакомство с Хроникой Георгия Амартола. Все остальные источники являются таковыми по отношению к ПВЛ и отразились в Паремийных чтениях при ее посредстве.

Составитель Паремийных чтений обходился со своими источниками с большой свободой, особенно удивительной в его отношении к библейскому тексту, который нередко выступает в памятнике в сильно переиначенном и откровенно искаженном виде. Н.Н. Невзорова видит в этом особенность «работы автора с цитатой: она может меняться, не переставая быть узнаваемой»³⁹. Это объяснение, отчасти справедливое, вместе с тем несет на себе отпечаток сильно завышенного, на наш взгляд, представления о литературных достоинствах Паремийных чтений. Между тем отдельные пассажи паремий (в том числе и проанализированные самой Н.Н. Невзоровой) со всей определенностью говорят о том, что составитель, во-первых, не всегда хорошо понимал смысл использованных библейских фрагментов и, во-вторых, недостаточно заботился о смысловой и грамматической связности собственного текста.

Ярким образцом литературной техники составителя Паремийных чтений может служить завершающая вторую паремию похвала Борису и Глебу, основанная на тексте Апостола. Ср.:

<p>Съ страхомъ жития вашего время жительствоете, вѣдяще яко не истлѣннымъ сребромъ или златомъ избавистеся отъ суетнаго вашего жития отцы преданнаго, но честною кровию яко агньца непорочна и нескверна Христа [Остр. Библия, 1 Петр. 1: 15–19].</p>	<p>Въ страсъ Божии пожиста лѣта своя, вѣдуще, яко не тлѣннымъ златомъ и срѣбромъ избавлена быста отъ суетнаго жития сего, брагьмъ своимъ прѣдана на убиство, нь драгою кровию, яко агньца непорочна и прѣчиста, приведостася своему владыщѣ [Абрамович 1916: 118].</p>
---	--

Формы родительного падежа единственного числа, согласованные в источнике с разными существительными («от суетного жития вашего, отцы предана») и «яко агньца непорочна и пречиста Христа»),

³⁹ Невзорова Н.Н. Указ. соч. С. 431.

автор Паремийных чтений использовал как номинатив двойственного числа, отнеся их к Борису и Глебу. Получившаяся фраза имеет в виду уже не искупительную жертву Христа, но жертвенную кончину князей-страстотерпцев. Н.Н. Невзорова видит в этом отражение одной из центральных в борисоглебском цикле идеи подражания Христу⁴⁰. Однако форму, в которую облечена эта мысль в ПЧ, нужно признать крайне неадекватной. (В буквальном переводе фраза будет иметь вид: «В страхе Божьем прожили вы свои годы, зная (!), что не тленным золотом и серебром были (!) вы избавлены от суетной этой жизни, преданные на убийство братом, но драгоценной кровью, как два агнца непорочных и пречистых, приведены были к своему Владыке».) Создается впечатление, что, начиная переделывать апостольскую цитату, составитель паремий не вполне ясно сознавал, что именно он хочет получить в итоге.

Связность текста нарушается в Паремийных чтениях постоянно – как на уровне отдельных фраз, так и в плане композиции. Исследователями памятника уже неоднократно отмечалась резкость переходов между отдельными его частями и внутри них. Так, в первом чтении в поток библейских цитат неожиданно вклинивается обращение к не названному по имени Святополку: «О, лють души твоей! понеже съвѣтъ зль съвѣща на правьдиву своєю брату, рекъ тако: “избию братию свою и буду единъ властель в Руси”»⁴¹. В начале второго чтения автор, комбинируя летописные фразы, породил стилистически абсолютно неудобоваримый пассаж: «Слышавъ Ярославъ, яко отць ему умрѣ, а Святопѣлкъ седѣ Киевѣ, избивая братию свою (уже бо бѣ Бориса убиль, а на Глѣба послалъ), и печалень бывъ велми о отци и о брате (уби бо Бориса на Лтѣ, а Глѣба на Дьнѣпри, обѣ сю страну Смольньска); съжаливъ же си велми, и съзва Новгородци и рече им: “Отець мои умърль, а Святопѣлкъ сѣдитъ Киевѣ, избивая братию свою”»⁴². Основная нить рассказа здесь дважды перебивается пояснениями, которые к тому же противоречат друг другу: Глеб, о котором сказано, что Святополк только послал к нему убийц, двумя строками ниже оказывается уже убитым. Хромает и синтаксис: составитель никак не может выбраться из ряда причастных сказуемых (*слышавъ, бывъ, съжаливъ*...); ср. между тем сбалансированное распределение причастий и личных глагольных форм в соответствующем фрагменте ПВЛ.

⁴⁰ Невзорова Н.Н. Указ. соч. С. 434.

⁴¹ Абрамович Д.И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. СПб., 1916. С. 116.

⁴² Там же. С. 116–117.

Сравнив Ярослава с Авраамом, освободившим из плена своего племянника Лота, составитель Паремийных чтений зачем-то вставил в текст указание на то, что Лот был еще и шурином Авраама, а также пассаж из «Речи философа», на основе которого было сделано это совершенно излишнее добавление. При этом он явно не подумал, как после фразы «Аврам бо бяше пояль братню дочь Ароновню Саръру» будут смотреться слова «Тако же и съ Ярославъ, новии Аврамъ...». В третьем чтении он еще раз «наступил на те же грабли», вставив перед словами «Тако же и съ Святополкъ» фразу о женщине, убившей Авимелеха обломком жернова, не имеющей к Святополку ни малейшего отношения.

Другие композиционные сбои, возникшие вследствие манипуляций составителя паремии с летописным текстом, уже упоминались выше. Это и нарушившая логику текста вставка сравнения Святополка с Антиохом, и эффект «опоздания» Святополка к началу Альтской битвы, и выхваченная из контекста цитата из Амартола, и малоудачная переделка пассажа о Каине и Ламехе, и многое другое.

Все сказанное не позволяет нам согласиться с Н.Н. Невзоровой⁴³, видящей в Паремийных чтениях о Борисе и Глебе выдающийся памятник, стоящий у истоков древнекиевской литературной традиции, демонстрирующий «монументальную целостность» замысла и продуманную до мелочей, близкую к идеальной композицию. Намного более справедливой представляется оценка нашего памятника, данная Н.И. Милютенко: «Окончательный текст “Исторических” Паремий представляет собой мозаичное соединение разнородных элементов, где присутствуют и повторы, и нарушения логики изложения»⁴⁴. Литературное несовершенство Паремийных чтений, на наш взгляд, столь же очевидно, как и их литературная уникальность, и может до некоторой степени быть ею и обусловлено, т. е. быть следствием сложности задачи, которую приходилось решать книжнику, пожелавшему составить литургическое чтение на базе летописного текста.

Кому, когда и зачем потребовался этот уникальный эксперимент, не вызванный литургической необходимостью и не получивший никакого продолжения в богослужбной практике Древней Руси? В попытке ответить на этот вопрос мы, как и наши предшественники, можем опираться только на содержание Паремийных чтений, примеряя его к историческим обстоятельствам и моментам, которые могли бы объяснить то специфическое преломление, какое борисоглебская тема получила в нашем памятнике.

⁴³ Невзорова Н.Н. Указ. соч.

⁴⁴ Милютенко Н.И. Указ. соч. С. 216.

Исследователями неоднократно отмечалось то парадоксальное обстоятельство, что главной темой Паремийных чтений является не мученичество Бориса и Глеба, а отмщение Ярослава за смерть убитых братьев. Из летописного повествования о событиях 1015–1019 гг. составителем паремий в качестве фабульной основы были отобраны два эпизода: сборы Ярослава в поход на Святополка и его победа над Святополком в Альтской битве. Такая сфокусированность на фигуре Ярослава нередко рассматривается как свидетельство создания текста – самих Паремийных чтений или же их гипотетического источника – в поздний период княжения Ярослава Мудрого, когда борисоглебский культ, возникший из стихийного почитания останков убитых братьев, только начинал складываться, а официальная память об усобице сыновей Владимира делала акцент на воинских победах Ярослава. Наиболее подробное обоснование этого представления принадлежит Н.И. Милютенко. Исследовательница разделяет гипотезу Шахматова, согласно которой 24 июля первоначально отмечалось не как день убийства Бориса (который был неизвестен), а как годовщина Альтской битвы: по летописи, битва произошла «в пятницу», а 24 июля 1019 г. было именно пятницей).

По мысли Милютенко, «Повесть о мести Ярослава» появилась в 1040-х годах, «по сути она была соответствующим образом отредактированным и украшенным рассказом Древнейшего свода. <...> Вероятно, отрывки из Повести о мести Ярослава читались на торжественной литургии в день победы 24 июля, и конечно, это были части, посвященные борьбе с братоубийцей, а не гибели Бориса и Глеба»⁴⁵. Сами же Паремийные чтения исследовательница считает возникшими на основе «Повести» вскоре после 1072 г. «Не порывая с устоявшимся обычаем под 24 июля произносить чтение о мести Ярослава за убитых братьев, а не об их подвиге, неизвестный книжник создал текст на основе Повести о мести Ярослава, летописи и Паремийника»⁴⁶.

Эта конструкция представляется нам вполне умозрительной как в текстологическом, так и в историческом отношении. Текстологически, как было показано выше, реконструировать столь сложные отношения между памятниками⁴⁷ оснований нет. Что же до исторической

⁴⁵ Милютенко Н.И. Указ. соч. С. 243–244.

⁴⁶ Там же. С. 245.

⁴⁷ Заметим, что в схеме Милютенко присутствуют, помимо реконструируемых Шахматовым летописных сводов, не один, а два гипотетических текста: сама «Повесть о мести Ярослава» и отрывки из нее, которые и были использованы составителем Паремийных чтений.

стороны дела, то крайняя уязвимость шахматовского построения, на которое опирается Милютенко, уже неоднократно отмечалась в литературе⁴⁸. Из того, что Альтская битва происходила в пятницу, совсем не следует, что это было 24 июля. Вероятность простого совпадения здесь отнюдь не мала; если же учесть символическое значение выбора пятницы как дня отмщения Ярослава за кровь убитых братьев, то значение этого совпадения и вовсе сводится к нулю. Реальные же свидетельства того, что годовщины Альтской битвы как-то отмечались при Ярославе, отсутствуют.

Казалось бы, еще меньше оснований специально выделять эпизод Альтской битвы и делать его кульминацией своего произведения мог иметь автор, работавший в конце XI – начале XII в., когда эпоха Ярослава отошла в прошлое. На наш взгляд, такие основания все же имелись; но прежде чем указать на них, задержимся на первом нарративном эпизоде Паремийных чтений, значение которого для датировки текста кажется никак не менее важным. Действительно, одна из главных идей, отличающих Паремийные чтения от их источников, – уподобление Ярослава Аврааму – формулируется именно в рассказе о новгородских сборах Ярослава. С сюжетной точки зрения сравнение Ярослава с Авраамом далеко не очевидно; во всяком случае, оно сильно проигрывает в убедительности сравнению Святополка с Каином или Авимелехом. Мстящий за убитых братьев Ярослав и освобождающий племянника Авраам сами по себе имеют не слишком много общего. В основе сравнения лежит не столько сходство фигур, сколько сходство ситуаций: вместе с Авраамом выступают его 318 родичей, а вместе с Ярославом – новгородцы. Можно сказать, что уподоблением Аврааму Ярослав «обязан» в тексте Паремийных чтений именно новгородцам. Готовность новгородцев, преодолев обиду, поддержать Ярослава в борьбе со Святополком составитель паремий трактует как следование апостольской заповеди: «Но помянуша апостольское слово: “Братия, Бога боитесь, а князя чтете, Господеви бо слуга есть, не туне бо носить меч, въ месть злодеям, въ хвалу же добродеем”» (1 Петр 2: 14, 17). Эта комбинация новозаветных цитат заключает в себе квинтэссенцию средневековой вассальной этики; примененная к новгородцам, она представляет их верными подданными своего князя. На долю новгородцев приходится, таким образом, один из главных акцентов, внесенных составителем нашего текста в его летописный источник, и этот акцент необходимо учитывать, подыскивая для Паремийных чтений подходящий исторический контекст.

⁴⁸ См., например: *Алешковский М.Х.* Повесть временных лет: Судьба литературного произведения в Древней Руси. М., 1971. С. 100–101.

Этот контекст, как следует из сказанного, должен удовлетворять двум условиям: с одной стороны, он должен был каким-то образом актуализировать память о победе Ярослава над Святополком в Альтской битве, а с другой – содержать «новгородскую составляющую», делавшую актуальным рассказ о поддержке, оказанной новгородцами Ярославу в его борьбе за киевский стол.

В русской истории первых десятилетий XII в. мы можем указать момент, в равной степени удовлетворяющий этим условиям: он приходится на 1118–1119 гг. Поясним свою мысль. Во-первых, в 1119 г. исполнилось сто лет со дня Альтской битвы. Данное обстоятельство вряд ли заслуживало бы упоминания, если бы второе перенесение мощей Бориса и Глеба в 1115 г. не пришлось на столетнюю годовщину их гибели. «Юбилейная» подописка этого акта предполагалась неоднократно и кажется вполне вероятной в свете типологических параллелей и данных, свидетельствующих об актуальности подобных циклов для церковно-исторического сознания Древней Руси⁴⁹.

По-видимому, столетие отмщения Ярослава за убитых братьев также не прошло незамеченным. Вскоре после перенесения мощей Бориса и Глеба в новую церковь в Вышгороде, ктиторм которой был Давыд Святославич, Владимир Мономах озаботился возведением собственного храма, посвященного памяти мучеников. Этим храмом стала церковь на Альте, особую привязанность Мономаха к которой летопись подчеркивает в сообщении о его смерти в 1125 г. («преставися на Лтъ у милое ц(е)ркве, юже созда потщаньем многым»⁵⁰). По совпадающим свидетельствам Лаврентьевской и Ипатьевской летописей, каменный храм на Альте был заложен Мономахом в 6625 (1117) г.⁵¹ Между тем при ближайшем рассмотрении согласованность этих известий оказывается мнимой. В обеих летописях закладка церкви отнесена к тому же году, что и перевод Владимиром Мстислава из Новгорода на юг, в Белгород. Однако в Ипатьевской летописи известие о закладке Мономахом церкви на Альте объединено с сообщением о выведении из Минска Глеба Всеславича («Того же лѣта въведе Глѣба из мѣньска. Володимеръ . и цркъвь заложил на Лѣтъ мученику»); при этом известие о лишении Глеба минского стола читается далее еще раз в статье 6627 г., под которым оно помещено и в

⁴⁹ См.: Гиппиус А.А. Millennialism and the Jubilee Tradition in the Old Russian History and Historiography // Ruthenica. V. 2. Kiev, 2003. P. 61–71.

⁵⁰ Лаврентьевская летопись. С. 295.

⁵¹ Там же. С. 291; Ипатьевская летопись. 2-е изд. // ПСРЛ. Т. 2. СПб., 1908. С. 285.

Лаврентьевской летописи. В работе о редакциях ПВЛ⁵² мы объяснили этот странный порядок следования известий тем, что запись о закладке церкви на Альте и выведении Глеба из Минска была первоначально сделана как приписка к тексту летописного свода, заканчивавшегося статьей 6625 г. Датировка этих известий в Ипатьевской летописи (как и в Лаврентьевской, частично использующей в этих статьях тот же источник) оказывается условной, и если оба события действительно произошли в один год, то год этот устанавливается по «правильной» дате выведения Глеба из Минска, а это – 1119 г. В таком случае закладка Мономахом «Летской божницы» приходится на столетнюю годовщину битвы на Альте, обнаруживая такую же «юбилейную» подоплеку, как и борисоглебские торжества 1115 г.

Как акцию, скоординированную со строительством церкви на Альте, следует, на наш взгляд, рассматривать и другое важнейшее событие 1119 г.: в этом году в Новгороде князем Всеволодом Мстиславичем и игуменом Кириаком закладывается Георгиевский собор Юрьева монастыря⁵³. Как бы ни решался вопрос о времени основания монастыря – независимо от того, был ли он учрежден в XI в. Ярославом Мудрым или же возник в 1119 г. одновременно с закладкой каменного собора⁵⁴, посвящение монастырского собора св. Георгию, безусловно, заключало в себе патрональный момент и в этом смысле было формой увековечения памяти Ярослава (в крещении Георгия). Сохранившаяся до наших дней храмовая икона (собрание Третьяковской галереи, № 28711), на которой св. Георгий изображен в рост, с копьем и мечом, должна была восприниматься и как репрезентация княжеской власти, вызывая в памяти цитируемые в Паремийных чтениях слова Апостола: «Не туне бо носить мечь, въ мьсть злодѣемъ, въ хвалу же добродѣемъ». (Ср. другой аналогичный образ – св. Димитрия Солунского из собрания ГТГ (№ 28600), в котором исследователи единодушно признают патрональную икону Всеволода (Дмитрия) Большое Гнездо.)

Таким образом, если верны наши расчеты, в 1119 г., в столетнюю годовщину победы, одержанной Ярославом на Альте над убийцей Бориса и Глеба, на юге Руси и в Новгороде закладываются храмы,

⁵² Гиппиус А.А. К проблеме редакций Повести временных лет. I // Славяноведение. 2007. № 5. С. 32.

⁵³ Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. А.Н. Насонова. М.: Л., 1950. С. 21.

⁵⁴ Ср. разные точки зрения по этому вопросу: Щанов Я.Н. Государство и церковь в Древней Руси XI–XIII вв. М., 1989. С. 147.

посвященные самим мученикам, с одной стороны, и небесному патрону отомстившего за их смерть брата – с другой.

Предположение о «юбилейном» характере строительных акций 1119 г. не исключает, а скорее даже предполагает наличие у них и других, исторически более осязаемых импульсов. Одним из таких импульсов, на наш взгляд, могло стать событие, имевшее место в 1118 г. и отраженное Новгородской 1-й летописью:

Въ лѣто 6626. Прѣставися Дѣмитръ Завидиць, посадникъ новгородьскыи, июля въ 9, посадничавъ 7 мѣсяць одну. Томъ же лѣтѣ приведе Володимиръ съ Мстиславомъ вся бояры новгородьскыя Киеву, и заводи я къ честиному хресту, и пусти я домовъ, а иныя у себе остави; и разгнѣвася на ты, оже то грабили Даньслава и Ноздрьчу, и на сочьскаго на Ставра, и затоци я вся⁵⁵.

Акция Владимира Мономаха по приведению к присяге в Киеве «всего» новгородского боярства была, как видно из контекста, вызвана предшествовавшими ей беспорядками, в ходе которых были разграблены дворы неких Даньслава и Ноздрьцы. Последний уверенно отождествляется с основателем церкви св. Дмитрия на Даньславле улице, упоминаемой летописью как «Ноздрьцина»⁵⁶. Патрональное посвящение церкви позволяет считать, что ее ктитора звали Дмитрием, и, с известной вероятностью, отождествлять его с посадником Дмитрием Завидичем. Можно думать, что смерть Дмитра Завидича, семья которого было тесно связана с княжеским домом⁵⁷, явилась следствием тех самых грабежей, зачинщики которых навлекли на себя гнев Мономаха⁵⁸.

Угадываемые за скупым летописным сообщением обстоятельства, в которых власть Мономашичей в Новгороде подверглась серьезному испытанию, не могли не вызывать в памяти событий 1016 г. Тогда новгородцы, поддержав Ярослава в борьбе против Святополка, привели его в Киев, возведя на отцовский стол. Теперь сам киевский

⁵⁵ Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. С. 21.

⁵⁶ Янин В.Л. Предисловие // Янин В.Л., Зализняк А.А. Новгородские грамоты на бересте: (Из раскопок 1984–1989 гг.). М., 1993. С. 43.

⁵⁷ Отца Дмитра Завидича, Завида, В.Л. Янин отождествляет с известным по печатям «пропопраедром Евстафием», а дочь его в 1122 г. взял в жены овдовевший Мстислав Владимирович (Там же. С. 85–87).

⁵⁸ См.: Гиппиус А.А. К проблеме редакций Повести временных лет. С. 43–44.

князь приводил к присяге новгородцев, в буквальном смысле приведя их для этого в Киев. При общем несходстве двух ситуаций их объединяет ряд общих черт. В обоих случаях имели место: а) возмущение горожан, направленное против связанных с князем кругов; б) гнев князя и расправа с зачинщиками беспорядков; в) массовое изъявление лояльности князю; г) массовый приход новгородцев в Киев и д) последующее возвращение их домой по приказу киевского князя.

Различия, конечно, преобладают. В ситуации 1118 г. отсутствует аналог противостояния Ярослава и Святополка, а следовательно, и острая зависимость князя от новгородцев. Как известно, в 1016 г. Ярослав по существу купил поддержку новгородцев, пообещав щедро заплатить им после победы над Святополком. Следствием этой победы было получение Новгородом от Ярослава его первой «конституции» – Древнейшей Правды. Для политического самосознания Новгорода события 1016 г. имели основополагающее значение, воплощая в себе идеальную модель отношений с княжеской властью – отношений равноправных, основанных не на безусловном подчинении, а на взаимной заинтересованности и выгоде. С точки зрения Киева эта модель должна была представляться далеко не идеальной и нуждалась в корректировке. Таковой, вероятно, и призван был стать акт присяги, вытребованный Мономахом у новгородского боярства в 1118 г.

Расстановка акцентов, вносимых Паремийными чтениями в трактовку первого эпизода по сравнению с ПВЛ и особенно НПЛ (Сводом Мстислава 1115 г.), может рассматриваться как отражающая позицию Мономаха в отношении Новгорода. Паремия не упоминает ни о восстании новгородцев против варягов Ярослава, ни о вероломстве Ярослава (сказано лишь, что он был «рагозен с новгородци»), а решение новгородцев поддержать Ярослава трактуется не как проявление великодушия, а как благоразумное следование апостольской заповеди, требующей от подданных абсолютного подчинения князю как «слуге Божьему». Уподобление Ярослава и новгородцев Аврааму и его слугам характеризует, может быть, не столько Ярослава, сколько новгородцев, представляя их не нанятыми за вознаграждение воинами, но сплоченными вокруг своего князя мстителями за кровь Бориса и Глеба.

Н.Н. Невзорова пронизательно отметила значение того обстоятельства, что включенный во вторую из летописных паремий фрагмент книги Бытия (14: 14–16), рассказывающий об освобождении Лота Авраамом, является началом канонической паремии в Неделю святых отцов Никейского собора (7-я неделя по Пасхе). Как известно, литургическое применение данного фрагмента основывается на совпадении числа слуг Авраама с числом никейских отцов, которых, согласно преданию, было также 318. «Понятие “Новый Авраам”, – пи-

шет Н.Н. Невзорова, – по отношению к Ярославу толкуется не только параллелью с ветхозаветным Авраамом, но и указанием на память никейских отцов, которое, в свою очередь, связано с упомянутым деянием Авраама и апостольскими цитатами о значении княжеской власти»⁵⁹.

В связи с этим обратим внимание на следующий факт. В Новгороде, на княжеском дворе издавна существовала церковь Святых 318 отцов Никейского собора⁶⁰. Посвящение этого храма, построенного, по-видимому, не позже начала 1130-х годов, уникально для домонгольской Руси. Думаем, что основанием для такого посвящения как раз и могла стать ассоциированность в Новгороде памяти никейских отцов с памятью о событиях 1015 г., возникшая благодаря проведенной в Паремийных чтениях библейской параллели.

Итак, ситуация 1118–1119 гг. представляется нам тем историческим контекстом, в котором могли быть созданы Паремийные чтения о Борисе и Глебе. Приближавшаяся столетняя годовщина Альтской битвы подогревала интерес как к самому этому событию, так и к памяти Ярослава, утверждение которого на киевском столе в 1019 г. подвело черту под усобицей сыновей Владимира Святославича. В то же время очередной виток взаимоотношений между центральной киевской властью и боярской элитой Новгорода, зафиксированный актом крестоцелования 1118 г., актуализировал память о новгородских событиях 1015 г. Выбор летописных эпизодов, использованных составителем Паремийных чтений в качестве их нарративной канвы, получает таким образом непротиворечивое объяснение.

Как исторически актуальное прочитывается в ситуации 1118–1119 гг. и обличение «мужа-грехолюбца», составляющее основное содержание первой паремии и получающее дальнейшее развитие в третьей. Характерно, что первое чтение, составленное преимущественно на основе книги Притч, хотя и содержит отсылки к русской действительности, не упоминает ни имени Святополка, ни убийства им братьев как совершившегося факта: предметом обличения выступают здесь греховные замыслы и ненависть к братии. Не объясняется

⁵⁹ *Невзорова Н.Н.* Указ соч. С. 106.

⁶⁰ Дата основания церкви неизвестна. В 1180 г. она сгорела, а на следующий год была отстроена заново (см.: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. С. 37). Поскольку начиная с 30-х годов XII в. строительство не только каменных, но и деревянных церквей достаточно полно фиксируется Новгородской летописью, можно полагать, что церковь была построена до этого времени.

ли это «прикровенное» (по характеристике Н.Н. Невзоровой⁶¹) обличение Святополка наличием у него еще и дополнительного адресата в современной действительности? Кандидат на эту роль не вызывает в таком случае сомнений – это может быть только Ярослав Святополчич, главный враг Владимира Мономаха в годы его киевского княжения.

Представитель старшей ветви Ярославичей, не случайно названный в честь прадеда, Ярослав Святополчич имел основания претендовать на киевский стол и потому представлял для Мономаха постоянно действовавшую угрозу. В интересующий нас момент борьба Владимира с Ярославом Святополчичем достигла своей кульминации. В 1117 г. Мономах во главе княжеской коалиции осадил Ярослава во Владимире Волынском, силой добившись от него признания своего сюзеренитета. Причину выступления против двоюродного племянника киевский князь выразительно сформулировал в «Поучении», где о походе 1117 г. (которым заканчивается «Летопись путей») сказано: «И потом ходихом къ Володимерю на Ярославця, *не терпяче злѡбъ его*»⁶². Замирение оказалось недолгим: уже на следующий год Мономах, спровоцированный недружественными действиями владимирского князя, организовал против Ярослава Святополчича новый поход, от которого тот бежал в Венгрию (по Ипатьевской летописи; согласно Лаврентьевской – в Польшу)⁶³. Спустя пять лет, в 1123 г., Ярослав вернулся на Волынь во главе объединенного польско-чешско-венгерского войска, но погиб во время осады Владимира. Летописный рассказ об этом событии всячески подчеркивает «великую гордость» Ярослава, противопоставляя ей смирение Владимира и его детей. Заключительные слова: «Гордымъ Г(оспод)ь Б(ог)ъ противится силою своею, а смиренымъ же дасть бл(а)г(о)д(а)ть»⁶⁴ – представляют собой парафраз новозаветного стиха

⁶¹ Невзорова Н.Н. Указ. соч. С. 434.

⁶² Лаврентьевская летопись. С. 250.

⁶³ Особо отметим, что, по свидетельству «Анналов» Яна Длугоша, гнев Мономаха на Ярослава Святополчича был вызван сведениями о будто бы замышлявшемся покушении на жизнь киевского князя. См.: Щавельева Н.Я. Древняя Русь в «Польской истории» Яна Длугоша. М., 2004. С. 148; Стефанович П.С. Отношения князя и знати в Галицком и Волынском княжествах до конца XII в. // Средневековая Русь. Вып. 7. М., 2007. С. 170–172.

⁶⁴ Цитата имеется и в «летописных» паремиях, однако фрагмент второго чтения, в который она входит, представлен не во всех списках («Глаголаста бо ему Борисъ и Глѣбъ: «Вѣ ся, брате, не противѣвъ, ни въпреки глаголевъ, писано бо есть: Господь гордымъ противится, смѣреннымъ же дасть благодать»). Н.Н. Невзорова, отмечая странность положения этой речи в тексте (она явля-

(Иак. 4: 6), неоднократно цитируемого в произведениях борисоглебского цикла; этим стихом открывается, в частности, вторая из канонических («библейских») паремий Борису и Глебу⁶⁵.

В 1119 г. бежавший в Венгрию или Польшу Ярослав Святополчич был по-прежнему опасен как для Мономаха, так и особенно для его младшего сына Андрея, княжившего во Владимире Волынском. Исполненный «злобы» и «гордости» безумец, замышляющий против своей братии (каким рисуют Ярослава летопись и «Поучение»), должен был в глазах Мономаха и его окружения ассоциироваться со Святополком Окаянным, а отчество *Святополчич* не могло не поддерживать эту ассоциацию⁶⁶. И если Паремийные чтения действительно были созданы около этого времени в кругах, близких Момаху, их обличения вполне могли восприниматься современниками как имеющие отчасти конкретно-адресную направленность.

Итак, помещая Паремийные чтения в контекст русской действительности конца 1110-х годов, мы признаем присутствие в этом памятнике по крайней мере двух идеологических «посланий», адресованных, с одной стороны, новгородской знати, приведенной Момахом к присяге в 1118 г., а с другой – Ярославу Святополчичу, в том же 1118 г. изгнанному им из Руси. Отражением этой злобы дня и нужно, на наш взгляд, объяснять то парадоксальное обстоятельство, что в богослужебном чтении на память князей-страстотерпцев их подвиг оказался, по существу, заслонен противостоянием Ярослава и Святополка.

Не являясь шедевром древнерусской словесности, Паремийные чтения представляют собой вместе с тем глубоко индивидуальное

ется прямым продолжением молитвы Ярослава), считает ее позднейшей вставкой, сделанной на основе «Сказания о Борисе и Глебе». Происхождение фрагмента из «Сказания» кажется, действительно, весьма вероятным, но это само по себе не заставляет предполагать вставку – такая необходимость возникает лишь при датировке Паремийных чтений 1030-ми годами, на которой настаивает Н.Н. Невзорова. Отнеся создание памятника к концу 1110-х годов, мы можем вслед за Н.И. Милютенко признать данный пассаж первоначальным. Что же касается «странности» соединения фрагментов, то она лишней раз характеризует степень риторической неискусственности составителя паремий.

⁶⁵ См.: *Успенский Б.А.* Указ. соч. С. 119.

⁶⁶ Сочетание этого отчества с именем Ярослав создавало к тому же своего рода антропонимический оксюморон, объединяя в именовании одного лица имена главных антагонистов событий 1015–1119 гг.

литературное и культурное явление. Оригинальность этого памятника во многом есть следствие «нерегулярности», демонстрируемой им на разных уровнях: в неожиданном подборе нарративных фрагментов, произвольном обращении с библейскими источниками, композиционных сбоях и противоречиях, наконец, в беспрецедентном включении текста в корпус библейских книг, сопровождаемом маскирующими его неканоничность квазибиблейскими заголовками. Инициатива этой акции, не вызванной никакой уставной необходимостью, могла, как представляется, принадлежать только светской, княжеской власти. Со стороны Владимира Мономаха такая инициатива выглядит более чем естественной – достаточно вспомнить, что в «Поучении» он особо подчеркивал свое личное участие во внутрицерковных делах («и наряда церковного и службы самъ есмь призираль»). Как одно из проявлений этого «призрения» и следует, на наш взгляд, рассматривать «летописные» Паремийные чтения о Борисе и Глебе.

А.П. Толочко

«Дая им розум хитростью»:
загадка Василька Романовича
о трех камнях

В Галицко-Волынской летописи, в описании похода Бурундая на Русь и Польшу, есть любопытный эпизод. Монголы вынудили присоединиться к ним Василька Романовича и заставили его разрушать укрепления городов. Бывший при Васильке Лев Данилович успешно «розмета» укрепления Данилова, Стожка и Львова, а сам Василько – Кременца и Луцка. Укрепления Владимира пришлось поджечь, их не было возможности «разметать». Но когда монголы подошли к Холму, оказалось, что город «затворен», а оставленные в нем управители не имеют желания сдаваться. Город был серьезно укреплен, и у Бурундая возникло опасение, что его не удастся взять штурмом. На переговоры с горожанами Бурундай послал Василька Романовича, приставив к нему трех своих людей и переводчика, чтобы контролировать, что именно Василько скажет горожанам.

Василько, как и ожидалось от него, призывал горожан сдаваться, но на самом деле хотел обратного: призвать их к сопротивлению. Чтобы дать это понять воеводам Константину и Луке Иванковичу, Василько во время переговоров последовательно бросил на землю три камня:

Бѣранда же росмотровъ твердость корода . вже не мощно взати его . тѣм же и нача молвити . Василкови князю Василко се городъ . брата твоего . ѣдь молви горожаномъ . а быша са передалѣ . и посла с Василкомъ три Татаринѣ . именемъ . Коуичиа . Ашика Болюа . и к томуоу толмача розоумѣюща Роускыи азъ[ыкъ] . што иметь молвити Василко приѣхавъ подъ городъ . Василко же . ида подъ городъ . и вза собѣ в роукоу камняа . пришедше подъ городъ . и нача молвити горожаномъ . а Татарове слышать . посланѣи с нимъ . Костантине холопе и ты . и друугии холопе . Лоука Иванковичю се городъ брата моего . и мои передаитеса молвивъ . да камень вержеть . доловъ . даа имъ ро³мъ . хитростью а быша са билѣ . а не передавалиса . си же слова молвивъ и по троичи меча каменьемъ доловъ . сь же великий князь Василко . акы ѿ Ба¹ посланъ . бы на помощь горожаномъ пода имъ хытростью разоу⁴ . Костантинъ же . стоа на заборолѣхъ города оусмотрі оумомъ . разоумъ . поданы емоу ѿ Василка . и ре⁴ князю Василкови . поѣдь прочь . аже боудеть ти каменемъ в чело

ты оуже не брать еси . (бра^ѣ еси) братоу своемуу . но ратьнѣи есь емоу . Татарове же послании со княземъ . подь горо^ѣ . слышавше . поѣхаша к Боурандаеви . и повѣдаша рѣчь Василковоу . како молвилъ . горожаномъ . што ли молвили пакъ горожане Василкови . и по семь поиде Боуранда вборзѣ . к Люблиноу¹.

Итак, Василько Романович применил некую хитрость, успешно разгаданную Константином и Лукой Иванковичем. Бросание на землю трех камней каким-то образом должно было дать понять горожанам Холма, что истинный смысл в словах князя – обратный тому, что он произносит. Насколько можно судить, в летописании это единственный пример в своем роде. Поэтому разгадать потайной смысл хитрости, с такой легкостью отгаданный Константином и Лукой, не так просто.

В самом общем виде совершенное Васильком несомненно относится к *ars dissimulandi*, «диссимуляции», т. е. искусству утверждать нечто и даже присягать, на самом деле имея в виду противоположное, но при этом формально не лгать. Диссимуляция получила чрезвычайно широкое распространение в эпоху Реформации, когда в Европе издавались учебники, рекомендовавшие определенные техники диссимуляции: некие слова, произносимые «про себя» параллельно или после произносимого вслух, некие тайные жесты, отменяющие смысл сказанного, и т. д.² Таким образом, наш случай есть первый подобного рода в Восточной Европе. Он, однако, интересен тем, что Василько совершает действие, указывающее на диссимуляцию, открыто; тайным, «невидимым» оно оказывается для монгольских соглядатаев.

Несомненно, Василько рассчитывал на некое знание, общее ему и боярам брата («даа имь ро^ѣмъ . хитростью») и недоступное монголам. Это мог быть обычай, поверье или какой-то общеизвестный рассказ, в которых фигурируют три камня (или именно бросание трех камней?).

Поискам возможного смысла действий Василька Романовича посвящена эта заметка.

Со времен античности известна гадательная техника при помощи трех камней. В отличие от нашего случая, впрочем, камни

¹ ПСРЛ 2: 851–852.

² Применительно к Восточной Европе см.: *Frick D.A. Meletij Smotryckyj*. Cambridge, MA, 1995. P. 173–177. Диссимуляция есть искусство скрывать правду; в этом смысле оно отлично от лжи. Человек, владеющий техникой диссимуляции, не лжет: он либо говорит правду, либо указывает на ложность произносимого. Другое дело, что его собеседник не в состоянии понять, в чем состоит эта правда.

(иногда различной формы) бросались в посудину с водой или водоем. Предсказание вычитывалось из наблюдения за кругами, идущими от брошенных камней. Несколько ближе к нашему случаю была бы техника предсказания также при помощи трех камней, где камням присваиваются различные качества: «да», «нет» и «нейтральность». Три камня бросаются на землю, и из того, какой упал ближе к «нейтральному», вычитывается ответ на вопрос о будущем. Едва ли Василько применял ее: судя по рассказу летописи, камни он подобрал случайные, по дороге к городской стене; с высоты валов боярам было бы трудно высмотреть, как именно легли камни, да и договориться с ними о «качестве» камней у Василька не было возможности. Кроме того, в гадании камни бросаются все сразу, Василько же бросал три камня один за другим. В гадании важен элемент случайности. Василько же хотел донести до горожан определенное, ясное и единственным образом толкуемое послание.

Еще одна возможность состоит в том, что никакого конкретного и однозначно прочитываемого послания Василько в бросание камней не вкладывал, а попросту этим указывал на «невсамделишность» произносимого, какой-то игровой, несерьезный смысл происходящего. Иными словами, Даниловы бояре должны были увидеть, что Василько не придает значения своим призывам. В этом случае можно было бы предполагать, что Василько имитирует игру с камнями, несколько видов которой были распространены в средневековой Европе. Все они, в том числе и просуществовавшие (уже в качестве детских игр) до XX в., восходят к известной с античности игре в астрагал. В некоторых разновидностях игры вместо астрагалов употреблялись именно камни, которые нужно было бросать и ловить в определенном порядке. Во всех документально зафиксированных случаях, впрочем, в игре принимают участие пять камней (но не три), и притом камни преимущественно подбрасываются вверх, а не бросаются на землю³.

Еще одна возможность толкования действий Василька Романовича состоит в том, что, бросая именно три камня, он указывал гражданам Холма на какой-то распространенный символ, позволявший истолковать его жест строго определенным образом. Символика трех камней весьма богата и имеет как ветхозаветные (например, четыре ряда по три камня на ризе первосвященника), так и новозаветные корни, обозначая троичность христианского бога. Увы, весьма затруднительно

³ Lovett E. The Ancient and Modern Game of Astragals // *Folklore*. 1901. V. 12. № 3. Sep. P. 280–293; Elsie G. Budd and Leslie F. Newman, “Knuckle-Bones”: An Old Game of Skill // *Ibid*. 1941. V. 52. № 1. Mar. P. 8–17; Smith G.P. Jack-Stones Again // *Ibid*. 1949. V. 60. № 4. Dec. P. 395–398.

связать эту символику с той конкретной ситуацией войны и осады, в которой действовал Василько.

Остается, следовательно, последняя вероятность: Василько имел в виду какой-то сюжет, заставляя своими действиями холмских бояр припомнить его и в его свете истолковать свои слова и действия. Разумеется, сразу же в голову приходит св. Стефан, первый христианский мученик, умерщвленный побиванием камнями (Деян. 7, 54–60) и изображавшийся в Средневековье (по крайней мере, на Западе) с тремя камнями как символом мученичества за Христа. Это гораздо ближе к искомому: св. Стефан действительно спорит с жителями Иерусалима и предрекает им разрушение града. Впрочем, без очевидных натяжек мученичество св. Стефана не может быть приложено к нашей ситуации. Стефан *искренне* спорит и предрекает *действительное* разрушение города. Этот сюжет (поскольку читается в Апостоле) должен был быть хорошо знаком. Однако весьма трудно представить, как холмские бояре могли бы истолковать его, и притом моментально и безошибочно, именно в желательном для Василька смысле.

Очевидно, какой-то иной сюжет принял участие в формировании летописного эпизода. До сих пор мы рассматривали описанное в Галицко-Волынской летописи реалистически, предполагая, что искомый текст должен был быть общеизвестен реальным прототипам летописных персонажей – Васильку и боярам. Но не исключено, что перед нами художественное переосмысление действительных событий, сочиненное самим летописцем. В таком случае летописец как бы разыгрывает ситуацию за обе стороны, и искомый сюжет знаком именно ему, и именно он загадывает загадку от имени Василька и «разгадывает» ее за холмских бояр. Все равно это должен быть достаточно распространенный сюжет, так как предполагается, что и читатель в состоянии, быть может, не так молниеносно, как персонажи летописи, но все же разгадать «соль» эпизода.

Сам летописный фрагмент дает основание трактовать его именно в обозначенном выше смысле. Он составлен под влиянием одного из сюжетов главы V «Истории иудейской войны» Иосифа Флавия, вообще весьма обильно использованной в этой части Галицко-Волынской летописи. Указанный фрагмент описывает, как во время осады Иерусалима римляне послали Иосифа для переговоров с упорствующими защитниками города, поскольку он мог разговаривать с ними на их языке. Иосиф, выбрав место перед стенами города, призывал стоявших на них защитников сдаться при помощи различных доводов и примеров, но стоявшие на стенах обругали его, а некоторые даже бросили в него камни.

И посла ивсифа, да бесѣдоусть с ними вчѣськимъ языкомъ. мна тако да wskлабѣтса къ сродникѣ [...] тако глѣюшю ивсифоу, мноши съ забралъ пороугахоуса емоу. мноши же лаахоу. инѣи же метахоу каменѣ на нь и стрѣлы поущахѣ. сеи* не мога приклонити ихъ сими рѣчьми. и сказаше имъ ѿ бытиискаго история [...] матежници не wskлабишаса но оутврѣдишаса не вдатиса⁴.

Сходство, разумеется, не текстуальное, но сюжетное. Отметим несколько мотивов, которые могли навести летописца на мысль использовать сюжет Флавия для описания переговоров Василька: родной язык (в нашем сюжете, кстати, едва ли не единственный раз в летописи отмечено, что для понимания чужого языка нужен переводчик) и этническое «сродство»; переговоры со стоявшими на стенах защитниками; оскорбления и бросание камней со стен (в летописи, впрочем, только угроза бросить камень)⁵. Отметим также еще одну деталь, значение которой станет ясно несколько позже: Иосиф ссылается на ветхозаветные примеры («сказаше имъ ѿ бытиискаго история»).

Оба эпизода оканчиваются одним и тем же: посланный иноплеменниками «свой» переговорщик добивается только ожесточения защитников города. Мотивы ожесточения, впрочем, различны: иудеи действительно хотят драться, жители же Холма только притворяются, успешно разгадав «хитрость» Василька. Иосиф не прибегает к трюкам, он действительно на стороне римлян и действительно желает сдачи города.

Сам по себе эпизод из Флавия, увы, не позволяет разрешить главный из интересующих нас вопросов: в чем состоял смысл загадки Василька. Но это уже довольно «тепло».

Обратим внимание: для убеждения иудеев Иосиф привлекает ветхозаветную историю, выбирая из нее примеры, долженствующие продемонстрировать жителям Иерусалима главный, по его мнению, вывод из еврейской истории: «не вда бгъ нашему языкоу шроужимъ побѣжати»⁶. В ветхозаветной истории, как ее трактует Иосиф, «нѣсть

⁴ История иудейской войны Иосифа Флавия: Древнерусский перевод. Т. 1. М., 2004. С. 444б, 444г, 446а.

⁵ Сюда же, вероятно, следует зачесть и описание Иосифом красоты Иерусалима, величия храма, которые бессмысленная оборона города рискует погубить (см.: История иудейской войны Иосифа Флавия. С. 446а). Это должно было перекликаться с незадолго перед тем описанным величием города Холма, погибшим, кстати, во время предыдущего похода монголов (ПСРЛ 2: 842–846).

⁶ История иудейской войны Иосифа Флавия. С. 445в.

вбръсти ничтоже. егоже исправиша ѿци наши ѿроужиемъ. но паче живоуще съ смиреніемъ побѣждахъ вса»⁷. В структурно идентичном рассказе о Васильке место этих пространных исторических примеров занимает загадка с тремя камнями.

Если летописец действительно имитировал этот эпизод «Иудейской войны», не может ли так статься, что Васильково бросание трех камней тоже есть своего рода зашифрованная история из Ветхого Завета, но противоположного смысла, побуждающая защитников стоять твердо («да камень вержетъ . доловь . даа имъ ро³мъ . хитростью а быша са билѣ»)?

Действительно, в Ветхом Завете есть история, которую, как кажется, имел в виду Василько и которую без труда отгадали холмские бояре. Это рассказ о единоборстве Давида с Голиафом (1 Цар 17, 12–58). Он слишком известен, чтобы пересказывать его в деталях. Ограничусь только напоминанием, что Давид (как и Василько, младший из сыновей своего отца) победил иноземного воина (необрезанного, идолопоклонника), а вместе с ним и все филистимлянское воинство, не обычным оружием (которым не смог бы одолеть опытного воина), но при помощи брошенного из пращи камня. Камни, кстати, были выбраны Давидом случайно (и избра събѣ пать каменій гладкихъ ѿ потока):

и простре дѣдъ рѣкѣ свою въ товолецъ, и иза из негѡ камень единъ, и вложи въ пращѣ, и верже пращю, и порази иноплеменника въ чело егѡ, и оунзе камень под шлемомъ егѡ въ чело егѡ, и паде голиафъ на лица своего на землю (1 Цар 17, 49).

То, что это не произвольное сближение, удостоверяется фразой, которой холмские бояре дают понять князю, что разгадали его загадку. Это прямая ссылка на процитированное место:

и ре⁴ князю Василкови . поѣдь прочь . аже боудеть ти камень в чело.

Абсолютной уверенности в том, что найден верный смысл загадки Василька, препятствует, однако, одно обстоятельство: в принятом библейском тексте Давид подбирает пять камней, а не три. Впрочем, комментируя одно место из переписки византийского автора первой половины IX в. Игнатия Дьякона, где говорится, будто Давид вооружился именно тремя камнями, Сирил Манго отметил, что число камней часто (по тринитарным соображениям) уменьшалось до трех.

⁷ История иудейской войны Иосифа Флавия. С. 445б.

Известны даже списки Септуагинты, где в 1 Цар 17, 40 указано именно три камня⁸. Исследователь также упомянул обычай, отмеченный Антонием Пьячентским (ок. 570 г.): проходящие мимо предполагаемой могилы Голиафа на горе Гилбоа бросали в нее три камня⁹. Игорь Шевченко дополнительно указал, что именно на такой текст опирался автор Жития Константина, сравнивая святого с Давидом («и такъ друугаго Давида новаго, гавить на Гвлїада, с трєми каменєми повѣдыша»¹⁰), а автор Похвалы Кириллу и Мефодию – обоим братьев («гавльшася неповѣдна, нъ такоже дѣдъ иноплемєнникоу инггда низъложивъ гърѣдыню, нго потрѣби, прообразовавъ троицю трєми каменї») ¹¹. В обоих случаях уместность сравнения объяснена тем, что три камня символизируют Троицу.

Несмотря на то что славянские (поздние) четьи тексты Ветхого Завета единодушны – Давид вооружился пятью камнями, – не исключено, что на Руси по тем же тринитарным основаниям предпочитали думать, будто, идя на бой с Голиафом, Давид подобрал три камня.

В этом отношении в нашем сюжете значимой оказывается очевидная символика чисел: трем камням соответствуют три монгольских соглядатая, а вместе с переводчиком и самим Васильком Романовичем количество персонажей, вовлеченных в рассказ с «монгольской» стороны, равняется пяти, т. е. количеству камней Давида в каноническом тексте Ветхого Завета. Отметим еще одно, быть может, и не совпадение: боярина, которому Василько подает знак, зовут Константин (т. е. он тезка Константина Философа, «нового Давида с тремя камнями»).

Сюжет с загадкой Василька разыгран летописцем мастерски. Он разыгрывает его одновременно в двух плоскостях: между персонажами рассказа и между автором и читателем. Подобрал по дороге к городским стенам три камня и затем один за другим бросив их на землю, Василько Романович указал боярам брата на историю Давида и Голиафа. Одновременно читателю несколько раз дают понять, что и он должен воспринимать рассказ как загадку, которую предстоит решить к концу чтения («даа имь ро³мъ . хитростью»; «пода имь хитростью разоу^м»). Боярин Константин понял намек и под видом

⁸ The Correspondence of Ignatios the Deacon. Text, translation and commentary by Cyril Mango with collaboration of Stephanos Efthymiadis [Dumbarton Oaks Texts, 11]. Washington, DC, 1997. С. 185.

⁹ Ibid. Известны также довольно ранние византийские изображения Давида с пращей и тремя камнями.

¹⁰ *Лауров П.А.* Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности [Труды Славянской комиссии. Т. 1]. Л., 1930. С. 7–8, 45.

¹¹ Там же. С. 84, 90.

угрозы князю подтвердил верную отгадку цитатой именно из того места Ветхого Завета, на которое указывал князь. Для читателя же эта фраза должна была служить подсказкой, ключом к разгадке. Особый (и необычный для летописания) акцент на языковой стороне дела (переводчик, следящий за разговором) должен указывать читателю, что скрытый смысл – не в сказанном, но в действиях князя.

Разумеется, монголы («идолопоклонники», как и их ветхозаветный прототип) не были знакомы с общим набором текстов, объединяющим автора, его персонажей и древнего читателя. Боярин Константин справился с загадкой блестяще и с легкостью. Читатели летописи были не так проницательны. Судя по тому, что в обширной ученой литературе, посвященной Галицко-Волынской летописи, до сих пор не было предложено комментария к этому интригующему месту, наука оказалась в одном стане с монголами.

В.М. Живов

Между раем и адом:
кто и зачем оказывался там
в Московской Руси XVI века¹

Покаянная дисциплина и потусторонний мир в западном и восточном христианстве. После того как во II–III вв. христиане перестали ждать конца света если не на завтрашний, то на послезавтрашний день, встала проблема, что происходит с душами после смерти и до Второго пришествия Христова и Страшного Суда. Св. Писание давало лишь разрозненные и не выстраивающиеся в единую картину указания на то, где именно обретаются эти души и в каком отношении способ их пребывания в этот период зависит от того, как усопший или усопшая прожили свою земную жизнь. Порядок церковной жизни подталкивал к определенным умозаключениям, но лишь самого общего характера, без впечатляющих деталей. Так, развитие культа святых, предполагавшего, что они как «друзья Божии» имеют возможность заступаться за обращающихся к ним верующих, внушало мысль, что святые (мученики) сразу же после своей кончины попадают в рай и получают вечное блаженство. О возможности не отягощенного ожиданием вхождения в райскую жизнь говорили и слова Христа благоразумному разбойнику: «Днесь со мною будеши в раи» (Лк. 23, 43). Вместе с тем воспоминание умерших в церковных молитвах, первоначально, видимо, означавшее лишь продолжающееся пребывание усопших братьев и сестер в составе церковной общины (как церкви живых и мертвых), постепенно переосмыслиется в благопожелательном смысле. Этот процесс, начавшийся очень рано (надо думать, уже в III в.), подталкивал к мысли, что умершим можно помочь, т. е. что статус их душ после смерти и до окончательного приговора на Страшном Суде может в каких-то случаях меняться. Возможность загробного спасения вызывала интерес у многих раннехристианских

¹ Данная публикация является переработанным и дополненным вариантом статьи «Историко-культурные аномалии: проточистилище в иосифлянкой традиции», напечатанной в альманахе «Вестник истории, литературы и искусства», том VI (2009). Автор глубоко признателен С.А. Иванову, Б.П. Маслову, Л.В. Нарсеяну, О.С. Поповой, А.С. Преображенскому, А.А. Турилову и Б.А. Успенскому за ценные замечания и указания.

авторов, и догматические последствия признания такой возможности живо обсуждались (см.: Трумбауер, 2001).

Этот запас идей и представлений был общим для западной и восточной церквей. Они, однако, делают из него весьма разное употребление. Западная церковь в несколько этапов, растянувшихся на полтысячелетия, создает учение о чистилище. Уже св. Августин, отправляясь от слов Апостола Павла (1 Кор. 3, 13–15), вполне отчетливо пишет об очищающем огне (*ignis purgatorius*), воздействующем на души не слишком нагрешивших христианских покойников (*non valde mali*, см.: Ле Гофф, 1999, с. 872–875)² и при этом определяет период его действия как распространяющийся от смерти грешника до всеобщего воскресения (*hoc temporis intervallo* – Ле Гофф, 1999, с. 867; см.: PL, XLI, col. 745). Августин отрицает возможность спасения для не получивших крещения (Трумбауер, 2001, с. 137–140) и размышляет о качестве грехов, которые поддаются очищению (Ле Гофф, 1999, с. 859–860). Отмечая эти достижения св. Августина, Жак Ле Гофф называет его «*le vrai père du purgatoire*» (там же, с. 850)³.

В отцы чистилища можно зачислить не только Августина, но и никак с не меньшими основаниями св. Григория Великого. В его «Диалогах» потусторонний мир описан с детальностью и вниманием, отсутствовавшими у его предшественников. В этом тексте впервые отчетливо утверждается соотнесенность длительности и жестокости очистительных мук с тяжестью греха («*Uniuscuiusque etenim quantum exigit culpa, tantum illic sentietur poena*» – Dial. IV, 45); см.: Вогюэ, III, с. 160–161. Данная идея определяет фундаментальное значение чистилища в образовании фактуры западной церковной жизни. Духовенство получает главенствующую роль в распоряжении посмертной судьбой верующего: без него невозможно таинство покаяния и отпущение грехов, оно назначает наказания (епитимьи) и определяет сроки и порядок искупления (вплоть до индульгенций). Институализация спасения обеспечивает клиру власть над верующими и поддерживает в обществе живой интерес к подробностям загробного существова-

² См. у Августина: *De civitate Dei*, XXI, 21, 26 – PL, XLI, col. 734–752. См. существенные поправки к интерпретации утверждений Августина у Ле Гоффа в критических заметках Грехема Эдвардса (Эдвардс, 1985, с. 639–645).

³ См. также: Нтедика, 1966; Браун, 2000 (см. здесь специально о надеждах на заступничество святых, которые Августин ставит под сомнение – с. 49). Об отношении Августина к идеям загробного спасения и всеобщего спасения, о том, как формировались его воззрения и кристаллизовались отрицание этих идей в его поздних сочинениях, см.: Трумбауер, 2001, с. 126–140.

ния: от того, какая именно расплата тебя ожидает, зависит, сколько сил, средств и решимости ты готов положить на избавление от этой участи.

Как бы ни обстояло дело с вопросом о подлинности «Диалогов» Григория Великого⁴, очевидно, что в конце VI–VII в. развивается идея о промежуточной области между раем и адом. В потустороннем мире «Диалогов» эта область присутствует вполне ощутимо, хотя – в сопоставлении с позднейшими описаниями – ее очертания еще не слишком четки. В дальнейшем, понятно, эта область оказывается все в большей и большей степени структурированной. Это постепенный процесс, развивающийся с VII по XIII в., его невозможно точно датировать. Аргументы Ле Гоффа, относящего «рождение чистилища» ко второй половине XII в., несостоятельны. Употребление существительного *purgatorium*, обозначающего определенную пространственную область (именно эта инновация служит Ле Гоффу датирующим признаком), может трактоваться лишь как заключительный штрих в сотворении чистилища, а не как его появление на свет (ср. критику структуралистских домыслов Ле Гоффа, манипулирующего сменой бинарных оппозиций на тернарные: Эдвардс, 1985). Существенно важнее связь чистилища с тарифицированным (инсулярным) покаянием, распространяющимся в латинском мире с VII в. (см. об этой связи: Данн 2003, с. 186–190, 246; Живов 2008): чистилищные муки продолжают и при необходимости восполняют то наказание (епитимью), которое накладывает священник на грешника. И эта связь указывает на чистилище как на инструмент институализации спасения.

На христианском Востоке дело обстоит существенно иным образом. Нельзя, конечно, сказать, что особенности потустороннего мира не вызывают здесь интереса, однако интерес этот ограничен, свойствен по большей части не самым образованным слоям общества (см. о социальном бытовании апокрифических апокалипсисов: Баун 2007) и не получает той теоретической разработки, которую мы находим у Августина и в последующей западной традиции. Единой доктрины не существует, а разнообразные и противоречивые суждения, рассеянные по богословским и аскетическим сочинениям византий-

⁴ Вопрос о подлинности «Диалогов» Григория Великого можно здесь не разбирать, хотя от этого и зависит датировка данного сочинения (концом VI или второй половиной VII в.). Гипотезу о «Диалогах» как пастише см.: Кларк, 1978; ср. рецензию Кароля Стро (Стро, 1989). Опыт опровержения этой гипотезы см.: Мейверт, 1988; Годдинг, 1988. Аргументы в пользу подлинности «Диалогов» см., например: МакКрейди, 1989; см. также сопоставление этих двух подходов в рецензии Поля Мейверта на книгу МакКрейди: Мейверт, 1991.

ских авторов, маргинальны для восточного доктринального развития. Как справедливо замечает Николас Констас, «the middle state of souls between death and resurrection was more muddle than mystery, and yet the Byzantines were in no great hurry to impose on it anything like systematic definition or closure. To the extent that Byzantine eschatology was rooted in the symbolic representation of liturgy, burial practices, and the mystery of Christ and his saints, any attempt at systematic definition was not only elusive but perhaps undesirable. Nevertheless, Byzantine ambiguity was to have its limits. When the Byzantines encountered the Latin doctrine of purgatory, in cursory fashion at the Council of Lyons (1274), and again more fully at the Council of Ferrara-Florence (1438–39), they were forced to articulate their beliefs on the subject (and thus construct their own doctrinal identity), if only in dialectical contrast to the Latins» (Констас, 2001, с. 94)⁵.

Св. Андрей Критский (ум. ок. 720), автор знаменитого Великого покаянного канона, писал: «Не визнавай состояние души после ее исхода из тела, поскольку доискиваться до этого не мое дело и не твое. Есть Другой, кто это знает. Если же не дано нам ведать даже существование души (ψυχῆς οὐσίαν), как же нам узнать, как она покоится, она, чей вид, устройство и размер нам неизвестны» (Oratio XXI. In vitam humanam et in defunctos. – PG, XC VII, col.1289C). Эта теоретически закрепленная ἀγνωσία исключает фактурную проработку пространства между раем и адом и времени между смертью и всеобщим воскресением⁶. Поэтому

⁵ Византийские воззрения, противопоставленные латинской доктрине, заявленной на Ферраро-Флорентийском соборе, были артикулированы в учении Марка Эфесского, изложенном в его Oratio altera (Пти, 1920, с. 122–128); анализ этой доктрины в контексте византийской богословской традиции см.: Констас, 2001, с. 113–119. И в этом учении, впрочем, рассматриваются весьма общие темы отношения человеческой природы к божественным энергиям, а не насущные для Запада проблемы греха и наказания. Надо отметить, что эти поздние богословские построения на Руси не были восприняты и на русские представления о загробном существовании душ не повлияли.

⁶ Приведу еще важное наблюдение Дж. Баун, сопоставлявшей византийскую «каноническую» и апокрифическую литературу о том свете. Говоря о переходном состоянии душ “between death and the Last Day”, она пишет: “The Eastern Church has rarely felt comfortable saying much more than that about what happens between the particular and general judgments <...> the apophatic tendency of Eastern Christian theology – the conviction that some things are knowable by God alone – has meant that Orthodox thinkers, whether canonical or apocryphal, have been content to leave much of the Last Things a mystery.

у православных нет чистилища, спасение оказывается существенно менее институализованно, чем на Западе, а лишенная чистилищного инструментария церковь не осуществляет того контроля над обществом, который характерен для католического мира.

Это, конечно, не означает, что византийское богословие полностью игнорирует посмертное существование душ, однако эта тема обсуждается в принципиально ином контексте, чем на Западе. Можно было бы сказать, что греческая традиция относительно мало озабочена индивидуальной сотериологией, но при случае с вниманием относится к космическим аспектам спасения (ср.: Констас, 2001, с. 123–124). Для Византии эта тема связана прежде всего с оригеновским апокатастасисом, с обсуждением и опровержением этой доктрины. В данных спорах существенно прежде всего общее понимание творения как божественного замысла⁷, концепция христианского времени (тождество или отличие начала творения от конца), различие в конце времен между обожением и созерцанием божественного и т. д.⁸ В осуждении учения об апокатастасисе индивидуально-сотериологические (моральные) моменты (невозможность равного спасения для праведных и грешных) играли лишь второстепенную роль, так что вся эта проблематика к сотериологическим практикам церкви и к институализации спасения никакого отношения не имеет. Покаянная дисциплина соотносится при этом не с догматическим богословием, контролируемым институциональной церковью, но скорее с аскетикой, областью монашеской практической рефлексии.

В интересующем нас аспекте русская (восточнославянская) духовность в Средние века развивается в целом в рамках восточнохристианской традиции. Никаких богословских умозрений, относящихся к посмертному состоянию душ, на восточнославянской почве не по-

Eastern Christian apocryphal authors and visionaries often go further than their canonical brothers and sisters in claiming to reveal mysteries, but even their revelations only go so far, and rarely venture much beyond the strict scriptural warrant. Medieval Western Christian authors, both canonical and apocryphal, were much bolder” (Баун, 2007, с. 308–309). Не думаю, впрочем, что апофатическое богословие имеет к этой проблеме хоть какое-то отношение.

⁷ См. о сотериологии Оригена и параллельности ее индивидуального аспекта аспекту космическому, которым, в определенной проекции, индивидуальный аспект и поглощается: Рабинович, 1984.

⁸ См., в частности, у Максима Исповедника: *Quaestiones et Dubia* 13 (PG, XC, col. 796AC). Ср. об этом: Даниелю, 1940, с. 347; Шервуд, 1955, с. 216–221; Дечоу, 1987.

является, что, впрочем, вполне предсказуемо, поскольку богословские умозрения в любой области, как правило, совершенно чужды восточному славянству (богословие, как известно любому византийцу, не дело варваров). Более показательна общая скудость сведений о потустороннем мире, если иметь в виду, конечно, сведения христианского характера.

Определенное количество переводных произведений разных жанров, трактующих тему загробной жизни, имело хождение в письменности Древней Руси. Они воспроизводили в редуцированном виде ту пестроту взглядов и представлений, которая была свойственна литературе византийской. Если доверять весьма ненадежному критерию количества списков того или иного сочинения как показателя его популярности, до XVI в. занимающие нас тексты, хотя и были известны, чрезмерным успехом не пользовались. Это относится и к таким памятникам, как апокрифические апокалипсисы (Хождение Богородицы по мукам), гомилии (самая известная из них – Слово Кирилла Александрийского о исходе души и о втором пришествии Христовом – PG, LXXVII, col. 1072–1089), «Диалоги» папы Григория Великого (известные в славянском переводе как Римский патерик, см. ниже) и – наиболее важные для нас – видения (*visiones*); из числа последних нас интересуют только такие посещения того света, во время которых визионер узнает о загробной участи людей – как праведных, так и грешных.

Византийские визионерские истории не столь многочисленны, как латинские, и – что более существенно – не играют, в отличие от латинских, выдающейся роли в развитии византийской духовности. На латинском Западе видение ирландского монаха св. Фурсея (630-е годы) приходится на один из поворотных моментов в динамике религиозного сознания. Согласно Питеру Брауну, начиная с этого видения, путешествие души к ее потустороннему пристанищу начинает представляться как мучительная борьба, в которой ангелы и демоны сражаются за душу усопшего. В дело идут мелкие грехи (*peccata levia sive minora*), без искупления которых человек обречен на длительные мучения на том свете. Понятно, почему видение Фурсея появляется в одном ряду с тарифицированным покаянием (при этом и то и другое ирландского происхождения) и начальными этапами конструирования чистилища. Здесь не только совпадение во времени; Фурсей, вернувшись с того света, путешествует из монастыря в монастырь, демонстрирует ожог, который он получил от горящего тела сбрасываемого в геенну грешника, и проповедует покаяние; спасение предстает не столько как незаслуженный дар, сколько как награда за добрые дела и неотступность покаяния. Фурсей, таким образом, прямо участвует в утверждении новой духов-

ности, а его видение, равно как и ряд аналогичных текстов, играет в этом процессе важную роль⁹.

Как уже говорилось, византийские *visiones* столь существенно значения не имеют. Они в общем-то остаются на обочине историко-культурного процесса, оказываясь, как правило, перемешанными с другими душеполезными историями¹⁰. Даже такое впечатляющее произведение, как Видение Феодоры из Жития Василия Нового, лишь красочно иллюстрирует вполне традиционные византийские представления о спасении и посмертных мытарствах¹¹. Мытарства никакой очистительной роли не играют, они представляют собой сугубо временный переходный процесс, не имеющий отношения к институализации спасения¹². Не слишком много деталей, рисующих судьбу

⁹ Для новой духовности, по словам Брауна, характерно “the growing conviction, in the seventh-century West, that a human being was the sum total of his or her sins. Those who had ‘purged’ their sins and had received forgiveness for them <...> would pass gloriously to heaven. Those who had neglected to make due purgation in this life even of small sins, although they would eventually reach the restfulness of heaven, must expect to suffer agonizing delays <...> The *peccata levia* came to be suffused with the same degree of interest as any other. These sins, also, demanded ‘purgation’ – even if this purgation were no more than the daily recitation of the ‘Forgive us our trespasses’ in the Lord’s Prayer and the traditional giving of alms” (Браун, 1999, с. 308–309; ср. также: Браун, 2003, с. 257–262). Публикацию текста видения и его интерпретацию см.: Кароцци, 1994, с. 99–139, 677–692; в этой же монографии анализ последующей визионерской традиции. Собрание текстов западных видений см.: Чиккарезе, 1987. О новизне возникающего в ирландской традиции представления о спасении см.: Браун, 2000, с. 51–56.

¹⁰ См. об этом жанре: Уортли, 2001. Джону Уортли принадлежит также исключительно полезный и постоянно обновляемый указатель сюжетов, тем и авторов византийских душеполезных историй: <http://home.cc.umanitoba.ca/~wortley>.

¹¹ Публикацию этого текста, созданного в Константинополе в X в. одновременно с рядом других занимательных «агиографических романов» (см. об этой литературной продукции: Магдалино, 2002) см.: Веселовский, 1889–1891 (1889, приложение 1, с. 10–80; 1891, приложение, с. 3–174). О Житии Андрея Юродивого см.: Риден, 1995. О видении Анастасии см.: Баун, 2007.

¹² Двадцать или двадцать два таможенных офиса, в которые Феодора попадает по пути на небеса и где она отчитывается перед бесами в классифицированных на многочисленные разряды грехах, по существу, лишь развертывают вполне устойчивую в греческой традиции метафору бесов, стоящих на

отдельной души, дают и видения из Жития Андрея Юродивого или Жития Нифонта, равно как и из Видения Анастасии. Можно сказать, что в Византии темы загробного бытия разработаны с существенно меньшим многообразием, чем в латинском мире.

Поскольку Феодора попадает на небеса благодаря заступничеству харизматического подвижника Василия, не имеющего никакого духовного чина и не связанного ни с каким монастырем, ее история свидетельствует о возможностях неинституционального спасения. Это же верно и для других памятников этой группы. Они критичны по отношению к духовности институциональной церкви и институционализировавшегося монашества. Рассматривая жития Василия Нового и Андрея Юродивого как парные произведения, отвечающие не только на вопросы о загробном существовании, но и о путях индивидуального освящения («personal sanctification»), т. е. об отшельничестве и странничестве, о подвижничестве внутри города, о святости в прошлом и в настоящем, П. Магдалино замечает: «It might seem as though the Lives of Andrew and Basil give impossibly extreme answers to these questions, always privileging the charismatic at the expense of the canonical» (Магдалино, 2002, с. 101). Магдалино полагает, что антиинституциональная харизматичность данных житий ограничена тем, что их протагонисты не призывают подражать им или даже запрещают следовать их примеру, так что содержащаяся в них (равно как и в Видении Анастасии) критика церковного истеблишмента направлена не на то, чтобы его сокрушить, а на то, чтобы его обновить. Это, возможно, справедливо, ни на Кальвина, ни на Цвингли авторы данных произведений действительно не похожи, но это не отменяет того важнейшего момента, что локус святости располагается в них в подчеркнуто внеинституциональном пространстве, и в этом отношении они, безусловно, компрометируют институциональную сотериологию.

Вряд ли из этого можно сделать однозначный вывод о том, где возникают данные тексты. Хотя предположение Магдалино о том, что автор (авторы) житий Андрея и Василия были связаны с параконименосом Василием, нельзя считать доказанным, сейчас, кажется, нет сомнений в том, что оба произведения появляются в Константинополе

пути в рай, как мытарей, берущих плату за совершенные в земном существовании грехи (см.: Констас, 2001, с. 107–109). Поскольку никакой стандартной картины перехода в потусторонний мир византийская литература не создала, отчасти права Дж. Баун, указывающая, что таможенная образность отнюдь не имеет универсального распространения (Баун, 2007, с. 126); тем не менее в этой части видение Феодоры опирается на традицию.

во второй половине X в. (см.: Риден, 1995 и его возражения против датровки Кирилла Манго, предполагавшего, что житие Андрея было написано в VII в. – Манго, 1982; ср. также: Людвиг, 1997, с. 220–290). Относительно Видения Анастасии Джейн Баун полагает, что этот текст, так же как и Апокалипсис Богородицы, был создан вдалеке от столицы, что авторы этих текстов с их богословскими ляпсусами не были монахами (поскольку «an abbot or abbess with even minimal theological literacy could hardly have condoned such texts» – Баун, 2007, с. 367), а могли быть даже и женщинами, хотя рассматриваемые тексты не являются «gender-specific» (там же, с. 260–262, 366–368). Для столь радикальных выводов, как мне представляется, нет достаточных оснований. И население Константинополя, и монашество – это чрезвычайно гетерогенные множества, в которых сосуществуют люди с разным образованием, разными социальными навыками и т. д. Поскольку в анализируемых Баун текстах нет никаких ясных указаний на локальное происхождение, не стоит исключать Константинополь из возможных мест написания: большинство текстов самых разных жанров и качества создавалось в столице. В IX–XI вв. монахи среди авторов житий представляют «une majorité écrasante» (Патлажан, 1981, с. 98); у разных групп монахов (например, у бродячего харизматика или у игумена большой обители, чающего епископства) и разные богословские познания, и разные ценности, и разные авторские амбиции, так что даже и такой текст, как Видение Анастасии, мог быть написан каким-нибудь монахом, живущим среди мирян (конечно, однозначного указания на то, что автор не был мирянином, нет и быть не может, и авторство мирян возможно для всей группы рассматриваемых текстов, ср.: Риден, 2002a, с. 548–549). В нашей перспективе существенно, что кто бы ни был автором обсуждаемой группы текстов и где бы они ни были написаны, они принадлежат к «низовой» (lowbrow) литературе с ее богословской неизощренностью, пристрастием к апокрифам и специфическими интересами. К таким интересам относится и устройство потустороннего мира; для византийского христианства, видимо, этот интерес может трактоваться как принадлежность неэлитарной духовности, далекой от институциональной сотериологии¹³.

¹³ О низовой литературе см.: Манго, 1981; см. также: Шевченко, 1981. Магдалино полагает, что в рассматриваемых сочинениях отразились апокалиптические ожидания, которые «ran high with the advent of the middle of the seventh millennium since the creation of the world» (Магдалино, 2002, с. 9). Этот фактор, конечно, нельзя исключить, хотя стоит быть более осторожными с привязыванием эсхатологических страхов к различным датам и обнаружением

На восточнославянскую почву попадает значительная часть этой византийской литературы, и здесь, можно предположить, сказывался ее «низовой» характер и ее неэлитарный набор ценностей и интересов, более близкий неискушенному восточнославянскому читателю, нежели высокая богословская литература. Среди прочего было переведено и Житие Василия Нового, и Житие Андрея Юродивого, и малосодержательное Сказание отца нашего Агапия, вряд ли все же занимающие центральное место в истории русского религиозного сознания Средних веков¹⁴. Существенным свидетельством рецепции Жития Василия Нового является «Слово о Страшном Суде» или «Слово о небесных силах и чего ради создан бысть человек и о исходе души», приписываемое иногда Авраамии Смоленскому (см.: Подскальски, 1996, с. 175–177) и вошедшее в Измарагд первой редакции (см. публикацию С.П. Шевырева (Шевырев, 1860))¹⁵. Многочисленные душеполезные истории, трактующие тему посмертной судьбы, распространяются в славянской письменности в форме патериковых рассказов (см.: Никола, 1980, см. также: Дергачева, 2004, с. 54–92).

Особенно значимо, что у русских вплоть до начала XVI в. (или, по крайней мере, до середины XV в.) практически не появляется оригинальных визионерских опытов. Некоторым исключением может

их отражения в различных недатированных текстах. Таких дат, как можно видеть из работ почтенного автора (см.: Магдалино, 2003), даже в Византии слишком много, чтобы утверждения такого рода обладали достаточной определенностью и доказательной силой. О ситуации на христианском Западе см.: Гугенхайм, 1999; возражения Р. Ландеса (Ландес, 2000) не вполне убедительны.

¹⁴ О Видении Феодоры в славянской письменности и о рукописной традиции Жития Василия Нового см.: Вилинский, 1911–1913; Пентковская, 2004а; Пентковская, 2004б. О Житии Андрея Юродивого см.: Молдован, 2000 (там же и обширная литература вопроса). О Сказании Агапия в ряду других «сочинений и сказаний о будущей жизни» см.: Сахаров, 1879, с. 192–246; о «сочинениях о страшном суде» см. там же, с. 148–162. Краткий перечень переводных сочинений интересующего нас характера см.: Пигин, 2006, с. 4–5, 10–11. Часть переводных апокрифов см.: Тихонравов, П. См. еще о ряде переводных текстов о загробном мире в средневековой славянской литературе: Яцмирский, 1909.

¹⁵ Первоначальный вид этого Слова вряд ли поддается реконструкции; в свете того, о чем будет говориться в дальнейшем, интересно отметить, что текст, опубликованный Шевыревым, содержится в рукописи Иосифо-Волоколамского монастыря XVI в.

представляться известная история, рассказанная новгородским епископом Василием Каликой в его полемике с тверским епископом Феодором о чувственном рае (ПСРЛ, VI, Прибавл., с. 87–89; БЛДР, VI, с. 42–48; интерпретацию этого текста см., в частности: Успенский, 2002 [здесь же и литература вопроса]). Этот текст, однако, не принадлежит к жанру видений. Здесь говорится о том, как заплывшие на неведомый остров новгородцы обнаружили там рай. Впрочем, в описании рая какие-либо детали отсутствуют, а попадание в рай двух матросов, которым понадобилось для этого лишь перелезть через скалы, представляет спасение как дело случая, а не как результат институализованных усилий. Даже если считать, что русские интересовались христианской загробной судьбой, а не довольствовались традиционными (языческими по происхождению) представлениями о потустороннем мире, тот свет они, как правило, не посещали¹⁶.

Видение некоей инокини в составе Волоколамского патерика.

В XVI в. ситуация меняется, и эта перемена требует историко-культурной интерпретации. Едва ли не первым свидетельством этого изменения является Видение некоей инокини во время мора 1427 г., входящее в состав Повестей Пафнутия Боровского, а вместе с этими повестями и в состав Волоколамского патерика. Датировка этого видения встречает определенные трудности. Оно появляется в рукописях с середины XVI в. как часть пафнутиевского предания или вместе с ним в составе Волоколамского патерика. Как резонно предполагает А.В. Пигин, «этот цикл [повести Пафнутия Боровского] был создан волоколамским книжником Досифеем Топорковым в 1530–1540-е гг., но восходит к каким-то более ранним устным или письменным мо-

¹⁶ Особых оговорок заслуживает хождение по тому свету Григория Тумгана, описанное в «Сказании чудеси великаго чудотворца Варлама, новейшее чудо о умершем отроче». Повествование отнесено к 1460 г. и помещается под этим годом в Софийской второй летописи (ПСРЛ, VI, вып. 2, стб. 131–142); оно также входит в Житие Варлаама Хутынского, к которому оно принадлежит и, по существу, как посмертное чудо святого (и в этом смысле его жанровые характеристики также отличаются от «правильного» видения). Культурно-историческая предыстория этого новгородского текста, его новгородский контекст нуждаются в дальнейшем изучении. Поверхностной представляется та политическая интерпретация (как публицистическое произведение, рассчитанное «на агитацию в пользу Москвы среди новгородцев»), которая была предложена Л.А. Дмитриевым (Дмитриев, 1973, с. 27; ср.: Пигин, 2006, с. 14).

настырским источникам, связанным с именем Пафнутия (Пафнутий Боровский умер в 1477 г.)» (Пигин, 2006, с. 368; см.: там же, с. 20, примеч. 71)¹⁷. Письменные источники, если они и были, до нас не дошли, устные же источники не поддаются никакой реконструкции, поскольку не ясно, каким трансформациям они подвергались при письменной фиксации. В этих условиях реальной датой появления Видения следует считать первую половину XVI в. и именно в этом периоде искать концептуальные мотивы его возникновения.

В Видении, которое пересказывает Пафнутий, повествуется о том, как «нѣкая инокини умре – и помалѣ въ тѣло возвратися». Инокиня рассказывала, «яко многи видѣ тамо: овы въ раи, инии же въ муцѣ, и ото иноческаго чину, и отъ сущихъ въ мирѣ»¹⁸. В раю она видела Ивана Калиту, попавшего туда за щедрость к нищим, в аду литовского князя Витовта и некоего Петелю, стяжавшего несправедное богатство. Именно эти рассказы, содержащие прямые исторические оценки, привлекают преимущественное внимание исследователей. Наибольший интерес, однако же, представляет то, что инокиня увидела по пути из рая в ад. В Видении говорится:

И шедь же оттуду и мѣста мучнаго не дошедъ, и видѣ одръ и на немъ пса лежаща, одѣяна шубою соболиею. Она же въпроси водящаго ея, глаголя: “Что естъ сие?” Онъ же рече: “Се естъ щерьбетьника сего гарянинъ, милостивый и добродѣтельный. Неизреченныя ради его милостыни избави

¹⁷ В монографии Пигина публикуется и сам текст Видения (с. 238–240) и приводится библиография предшествующих изданий (с. 369). Поскольку нас будет интересовать контекст этого видения, а он в первую очередь представлен в Волоколамском патерике, мы будем цитировать данный текст по изданию: Ольшевская и Травников, 1999. В части Волоколамского патерика это издание см.: БЛДР, IX (электронная версия на сайте: <http://www.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=2070>). Поскольку указанные публикации осуществлены по разным рукописям, при необходимости производится их сопоставление. Укажу также на публикацию А.Н. Веселовского: Веселовский, 1889–1891, приложение 2, с. 104–105.

¹⁸ Ольшевская и Травников, 1999, с. 96. Любопытна эта структура опосредованной эвиденциальности: в рассказе о Пафнутии приводится его пересказ рассказа инокини. Это может быть византийской риторической моделью, не дающей читателю установить, на чем основывается авторитетность текста (ср. о византийских повествованиях о воскрешении из мертвых: Уортли, 2001, с. 57–59). И знаменитые мытарства Феодоры появляются в Житии Василия Нового в виде пересказа: ученик Василия Григорий повествует о том, что он услышал от Феодоры.

его Богъ отъ муки; и яко не потщася стяжати истинную вѣру и не породися водою и Духомъ, недостойнъ бысть внити въ рай, по Господню словеси: “Иже не родится водою и духомъ, не внидетъ въ царство небесное”. Толико же бѣ милостивъ: всѣхъ искупая ото всякия бѣды и отъ долгу, и пускаше, и, по ордамъ посылая и плененныя христианы искупая, пускаше; и не точию человеки, но и птица, ото уловившихъ искупая, пускаше. Показа же Господь по человѣческому обычаю: зловѣриа ради его – въ песнемъ образѣ, милостыни же честное – многоцѣнною шубою объяви, еюже покрываемъ, избавление вѣчныя муки назнамена. Тамо бо и невѣрныхъ душа не въ песнемъ образѣ будутъ, ниже шубами покрываются, но, якоже рѣхъ, псомъ зловѣрие его объяви, шубою же – честное милостыни. Видь ми величество милостыни, яко и невѣрнымъ помогаетъ¹⁹!

Мораль этого рассказа о пользе милостыни проста и не нуждается в комментарии; превращение в пса выглядит несколько фантастически для патерикового рассказа, но зато вполне согласуется с русскими представлениями о собаке как животном, нечистота которого сблизает его с иноверцами (см.: Успенский, II, с. 117–123). Куда занимательнее судьба превращенного в пса агарянина и пространство его посмертного пребывания. Это пространство расположено между раем и адом, т. е. там, где у православных не должно быть ничего. Его контуры напоминают что-то западное, какие-то элементы западной картины потустороннего мира. Это, конечно, не чистилище западных видений или дантовской «Божественной комедии», но следы первых западных блужданий в сумерках пакибытия – в виде несовершенных набросков в «Диалогах» Григория Великого или ранних прорисовок лимбо²⁰.

¹⁹ Ольшевская и Травников, 1999, с. 96–97.

²⁰ О «Диалогах» Григория Великого см. ниже. О ранних попытках определения лимбо см. в работе Жака Ле Гоффа «Les limbes»: Ле Гофф, 1999, с. 1237–1246. Некоторым весьма отдаленным западным аналогом для истории из Волоколамского патерика может служить рассказ из «*Otia imperialia*» Гервасия из Тилбури (Gervais de Tilbury) начала XIII в., который приводит Ле Гофф, описывая предысторию чистилища (с. 1016–1018); в нем, по крайней мере, есть неясного рода место в окрестностях ада, в котором герой рассказа лежит на кровати. У Гервасия нет правильно устроенного чистилища, но зато у него есть два ада, один из которых, земной, представляет собой «клоно Авраамово», в котором царит покой и пребывает Лазарь. В интересующей нас истории речь идет о короле Артуре, очутившемся на пустынных склонах Этны; по распространенному в поздней античности и Средневековье мнению, Этна была входом в ад, а ее склоны – преддверием

В византийской литературе никаких подходящих аналогов для пребывающего между раем и адом мусульманского пса не находится. Надо отметить, однако же, что пока католическое учение о чистилище не было осознано византийцами как латинская ересь, неопределенные намеки на нечто среднее между адом и раем могли появляться и в византийской литературе; оттуда они порою переходили и в литературы славянские. Так, в истории «*de eleemosynario fornicatore sub Germano patriarcha*» рассказывается о том, как один константинопольский развратник отличался чрезвычайной щедростью в раздаче милостыни. Как было явлено одному отшельнику, после смерти этот человек был избавлен от ада, хотя в рай его тоже не пустили. Более ранний вариант этой же истории повествует «*de Philentolo fornicatore*», который был богатым киприотом²¹. Вряд ли правомерно связывать происхождение этих историй с волнениями родственников о родном нагрешившем покойнике, как это делает Дж. Баун (Баун, 2007, с. 123); она же отмечает, что авторы византийских нравоучительных историй специально предупреждают о том, как опасно говорить: «Хотя я предаюсь блуду, я раздаю милостыню и поэтому буду спасен» (там же, с. 342). Стоит от-

ада. Согласно истории конюх епископа Катаньи упустил епископского коня и отправился его искать в пещеры на горе. В ходе поисков он попал на прекрасный луг, на котором оказался построенный по волшебству дворец; в нем на королевской постели спал король Артур. Артур вернул конюху заблудившуюся лошадь и рассказал, как он был ранен в битве со своим племянником Модредом и саксонским герцогом Хилдериком и как он теперь пребывает в данном месте, пытаясь залечить свои раны, которые вновь и вновь открываются. Из рассказа неясно, является ли Артур вполне мертвецом, равно как и то, каким образом он попал на Сицилию (ср. еще: Граф, 1984, с. 321–374; о месте пребывания Артура как преддверии ада или чистилища см. там же, с. 330–331). Считать, что в рассказе о милостивом агаряине сказалась «[г]уманистическая направленность русской эсхатологической легенды», как это делает Л.А. Ольшевская (Ольшевская и Травников, 1999, с. 239; см. также: Ольшевская, 2003, с. 41), кажется поспешным.

²¹ Первая история – по. W062 в указателе Джона Уортли (<http://home.cs.umanitoba.ca/~wortley>), no. 1322y: *Bibliotheca hagiographica graeca*; вторая – по. W504 в указателе Джона Уортли, no. 1322w: *Bibliotheca hagiographica graeca*, см.: Уортли, 2001, с. 65; славянский вариант см.: Пролог, 1643, л. 785–786 [12 августа]; см. также рукописный Пролог, 1562 [л. 486–488] из собрания РГБ, Троице-Сергиевой лавры, доступный в Интернете: <http://stsl.ru/manuscripts/book.php?col=1&manuscript=724>); ср. еще рукопись: РНБ, ОЛДП, Q 155, XVIII в., л. 200–201.

метить, что данная история под заглавием «О человекѣцѣ, иже милостыню и блудъ творя» вошла в Русский хронограф, составление которого приписывается Досифею Топоркову и который во всяком случае прямо связан с иосифлянкой традицией (см.: ПСРЛ, XXII, ч. I, с. 318; ср. там же, с. xiv). Хотя в этой истории, как и в разбираемом нами видении, героя спасает от ада его щедрость, это сходство не перевешивает существенного различия: в византийской истории говорится о том, что щедрый сладострастник не попал ни в ад, ни в рай, но не указывается, где обретается его душа²².

Неясные пространственные координаты появляются в Видении Григория из Жития Василия Нового. В нем Господь, судящий грешников, оставляет без наказания милостивых прелюбодеев, за которых его просит Дева-Милость, ссылающаяся на заповедь блаженства: «Блажени милостивии: яко тии помиловани будутъ» (Мф. 5: 7); Господь «повелѣ дать имъ мѣсто на сѣверѣ, да будутъ потребныхъ скудни» (Веселовский, 1889–1891, 1889, с. 144–145; 1891, прилож., с. 104–107; ср.: Буслаев, 1910, с. 140–142; Канар, 1966, с. 14, примеч. 2; см. также данное место в публикации славянского текста жития: Дергачева, 2004, с. 289). В. Сахаров замечает по поводу этого рассказа, что здесь вводится «среднее состояние людей, не признаваемое православною церковью» (Сахаров, 1879, с. 180).

Некоторое подобие пространственной привязки находим и в рассказе о праведном еврее, который отказывался креститься («*de Hebraeo qui noluit reviviscere et baptizari*» – no. W006 в указателе Джона Уортли, no. 1317f в *Bibliotheca hagiographica graeca*); после его смерти симпатизировавший ему старый отшельник увидел его в видении сидящим за роскошным столом, но слепым и не способным притронуться к яствам. Отшельник предложил ему воскресить его и крестить, после чего он должен был вновь умереть; еврей отказался, потому что не хотел второй раз переживать муки смерти. Как замечает опублико-

²² Изображение милостивого блудника, привязанного к столбу, который стоит между раем и адом, иногда с надписью, оповещающей, что он «милостини ради» избавлен вечной муки, а «блуда ради лишен вечной жизни», находим со второй половины XV в. или с начала XVI в. в русской иконографии Страшного Суда (ср. икону Страшного Суда, которую В.Н. Лазарев датирует третьей четвертью XV в.: Лазарев, 1996, с. 373, табл. 48); многочисленные примеры русских икон XVI в., содержащих данное изображение, см.: Цодикович, 1995, с. 153, 158, 163, 165, 168, 170, 174, 197 (ср. также лубочную картинку Страшного Суда с надписями: Покровский, 1887, с. 319–320, 379–381 и табл. 13).

вавший эту историю П. Канар, «les personnages et les circonstances de lieu et de temps» остаются в ней «dans le vague le plus complet» (Канар, 1966, с. 11; публикация там же, с. 22–23). Тем не менее стол с яствами плохо согласуется с идеей геенны огненной и скорее указывает на своеобразный византийский вариант лимбо (ср.: Уортгли, 2001, с. 68)²³.

А.Н. Веселовский объединяет в один класс, никак, впрочем, этого не обосновывая, и милостивого блудника в рассказе из времен патриарха Германа, и милостивых блудников Григориева видения, и нашего превращенного в пса агарянина (Веселовский, 1889–1891, 1889, с. 145–147); на наш взгляд, такое объединение затушевывает «невизантийскую» специфику анекдота из Волоколамского патерика. Еще к большему смешению приводит подход А.И. Алексеева, который не различает навеки застрявшего между раем и адом милостивого блудника и усопших, проходящих кратковременные мытарства; отсюда он делает неверный вывод, что в XV–XVI вв. «в Древней Руси были широко распространены представления о “промежуточном” (между раем и адом) месте пребывания душ умерших» (Алексеев, 2002, с. 133)²⁴.

²³ Эта история была, видимо, для русских недоступной, хотя сходный сюжет отказа от воскрешения оказывается добавленным в одном синодике начала XVIII в. к известному рассказу о св. Макарии Великом и черепае языческого жреца (саму историю см.: *Aprophetegmata Sancti Macarii Aegyptii* – PG, XXXIV, col. 257C–260A). Макарий, нашедший в пустыни череп, спрашивает у него, кому он принадлежит, и, обнаружив, что принадлежит он языческому жрецу, расспрашивает его о том, как он пребывает в аду и кто именно находится на еще большей глубине. Обычно рассказ на этом и кончается. Однако в упомянутом синодике Макарий без всякого повода предлагает воскресить языческого жреца, но жрец отказывается: «рече же старецъ ко главѣ. да хоцешъ ли да азъ тѣ воскрешу и да покаешисѧ. и гла к немѣ глава добре рече старче тако мѧ воскресниши. но рцы ми ѿче то ли сѣть послѣднее воскресеніе. и рече старецъ ни. но еще осѣдишисѧ смерѣ тню. и гла глава. ни ѿче не хощѣ но люта бо есть смерть и скорѣвна. старецъ же почюдисѧ и погребѣ лобѣ хвалѣще и славлѣще бѣга о извѣщеній» (РНБ, ОЛДП, Q 99, XVIII в., л. 16об.). Чем именно языческий жрец заслужил великодушное предложения Макария, остается неясным.

²⁴ Дж. Баун полагает, что в исследуемых ею Апокалипсисе Богородицы и Видении Анастасии рассказывается о «a temporary holding zone or state within the Other World, where the dead await the final Judgment» (Баун, 2007, с. 312). Она проводит параллель между этой зоной и католическим чистилищем. Параллель, как мне кажется, неправомерна, поскольку никакого очищения от грехов в этом месте не происходит. Вплоть до Страшного Суда участь греш-

Персонаж, появляющийся в Видении некоей инокини, настолько своеобразен, что, видимо, нет смысла искать для него литературных источников (ср. замечание А.Д. Седельникова о том, что «мало полезны поиски фабулезного сходства у волоколамских патеричных рассказов с какими бы то ни было книжными прототипами» – Седельников, 1929, с. 772), однако та традиция, которая питает эту фантазию, все же может быть отождествлена, и это традиция латинская. Отдельная проблема состоит в том, насколько опосредованно доходит она до нашего автора, но, отвлекаясь сейчас от этого вопроса, можно указать, что в повестях Пафнутия непосредственно за Видением инокини следует глава «О милостыни», в которой описывается мост через огненную реку и сад, расположенный за мостом. Происхождение данной картинки раскрыто в следующем пассаже:

Подобно тому и въ Бесѣдахъ Григорія Двоесловца писано: чрезъ реку огненую мость, а на немъ искусь, грѣшныи же въ томъ искусе удержани бываху отъ бесовъ и во огненую рѣку помѣтаеми; а на той странѣ рѣки тако же мѣсто чудно и всякими добротами украшено. Праведнии же не удержани бывають тѣмъ искусомъ, но со многимъ дерзновениемъ проходятъ въ чудное то мѣсто. И ино многа тамъ писано о праведныхъ и о грѣшныхъ, по челоуѣческому обычаю показаемо (Ольшевская и Травников, 1999, с. 98)²⁵.

ников не решена окончательно, остается надежда на милосердие Божие, и именно для снискания Божией милости (а не для искупления совершенных при жизни грехов) могут быть полезны молитвы близких и раздача милостыни за усопшего. Здесь, конечно, могут быть отмечены некоторые представления о том, что делается с душой в интервале от смерти до Страшного Суда (см. выше), но к чистилищу это отношения не имеет.

²⁵ Об отражении этого сюжета в русской книжной миниатюре см.: Покровский, 1887, с. 361–362 (мне не удалось найти миниатюру, упоминаемую Покровским). Огненная река фигурирует в русских народных представлениях о том свете, причем некоторые из этих представлений могут иметь языческое происхождение. Б.А. Успенский полагает, что огненная река как граница, отделяющая рай от ада, была результатом «переосмысления языческих представлений уже на христианской почве»; при таком переосмыслении «переход через огненную реку может отождествляться с мытарствами» (Успенский, 1982, с. 143–144). Следует думать, что эти представления, не чуждые, надо полагать, и более просвещенному монашеству, сказались на восприятии рассказа Григория Великого.

Этот текст представляет собой пересказ (однако не цитату) пассажа из «Диалогов» Григория Великого, очевидно, хорошо известных автору Волоколамского патерика. Пассаж о мосте читается в Кн. IV, 37, 10: «Наес uero erat in praedicto ponte probatio, ut quisquis per eum iniustorum uellet transire, in tenebroso foetenique fluuiio laberetur, iusti uero, quibus culpa non obsisteret, securo per eum gressu ac libero ad loca amoena peruenirent» (Вогюэ, III, с. 130). Церковнославянский перевод «Диалогов» был сделан с греческого перевода папы Захария в X в. в Болгарии и дошел до нас в русских рукописях XVI–XVII вв.²⁶

«Диалоги» Григория могут служить идейным контекстом для некоторых пассажей из Видения инокини. Так, например, фраза о том, что с помощью материальных символов «Господь <...> телеснымъ

Мотив узкого (иногда сужающегося) моста через огненную реку, ведущего в обители праведных, представлен в разных религиозных традициях. В христианской литературе он впервые появляется на латинском Западе, и его главный пример – это как раз процитированный пассаж из «Диалогов», хотя встречается он и в «Истории франков» Григория Турского, и в более позднем «Видении Альбериха» (XII в.) (см. об этом мотиве: Риден, 2002б, с. 43–45). В Византии первым образчиком оказывается все тот же пассаж из «Диалогов» в греческом переводе папы Захария. Он получает развитие и в собственно византийских сочинениях, прежде всего в Житии Филарета Милостивого (IX в.), где узкий, как волос, мост через огненную реку является во сне внуку Филарета и автору его жития Никите; мальчик с помощью своего покойного и пребывающего в раю деда переходит мост и просыпается (там же, с. 114–115). Узкий мост появляется и в Видении Анастасии, равно как и в позднейших описаниях «Tours of Hell»; для этих поздних сочинений, по справедливому заключению Дж. Баун, «seemingly under later, Western influence» (Баун, 2007, с. 301). Леннарт Риден находит определенный аналог такого моста и в Житии Василия Нового, там, где рассказывается о том, как ученик Василия Григорий добирается до небесного чертога, в котором обитает Феодора. Риден замечает по этому поводу: «This very original version can hardly have been created unless, by the mid-tenth century, the belief in the narrow bridge had become well established in Byzantium» (Риден, 2002б, с. 44). Таким образом, «Диалоги» папы Григория оказываются связанными с интересующей нас традицией еще на византийской почве.

²⁶ О славянской традиции «Диалогов», известных в ней как «Римский патерик», см.: Ханник, 1974; Мареш, 1986; Дидди, 2000. К. Дидди принадлежит и последнее издание славянского перевода в сопоставлении с греческим текстом (Дидди, 2001). Интересующее нас место в данном идании см. на с. 444–445 (по принятому в этом издании членению он находится в Кн. IV, 36).

образомъ показываетъ, чесо ради спасени быша» (Ольшевская и Травников, 1999, с. 97), напоминает рассуждение о материальности гееннского огня в Кн. IV, 30, 4–5 (Вогюэ, III, с. 102). Фраза о том, что «Можаше бо Богъ и безъ моста превести реку ону» (Ольшевская и Травников, 1999, с. 98), также связанную с темой материальности, можно сопоставить со словами Григория «Anima uehiculo non eget» (Кн. IV, 36, с. 11 – Вогюэ, III, с. 122). Ссылка на «Диалоги» появляется и в другой части Волоколамского патерика, в словах преп. Иосифа: «Горе же тайно ядущему, по писанию Григория Двоеслова, и вещи, и сребреникы особно имущему» (Ольшевская и Травников, 1999, с. 84). Как справедливо отмечает в комментарии Л.А. Ольшевская (там же, с. 431–432), в «Диалогах» содержится несколько историй, в которых осуждаются тайноядение и хранение личных денег как нарушения общежительного устава (ср., например: Кн. IV, 40, с. 10–12; Кн. IV, 57, с. 8–16 – Вогюэ, III, с. 144–146, 188–194). Осуждение подобных нарушений киновиальных правил хорошо представлено и в византийской, и в славянской традициях, так что выбор в качестве авторитета именно Григория Великого несомненно значим²⁷.

Насколько ясно волоколамские книжники в середине XVI в. представляли себе фигуру Григория Великого, непросто судить, однако несомненно, что они сознавали, что имеют дело с западной традицией, и эта традиция была для них привлекательна – по крайней мере, без примеси «латинской ереси», к которой, как могли не совсем основательно думать наши авторы, Григорий Великий отношения не имел. И для Иосифа Волоцкого, и для иосифлян Григорий Великий входит в круг постоянно цитируемых авторов, и цитируются прежде всего именно его «Диалоги». «Диалоги» пользовались громадной популярностью в латинской письменности, превышающей популярность других сочинений Григория. Это справедливо и для славянской традиции: «Римский патерик» чаще переписывался и цитировался, чем «Беседы на Евангелие», также известные в древнем славянском переводе²⁸.

²⁷ О рукописях славянского перевода «Диалогов» в библиотеке Иосифо-Волоцкого монастыря см.: Дианова, Костюхина, Поздеева, 1991, с. 340–341.

²⁸ Недаром в славянской традиции Григорий Великий получает прозвание Двоеслова. Двоеслов – это, по-видимому, неудачная калька с *διάλογος*, в которой *δια-* спутано с *δις-* (*di-*), ср. в Словаре Дьяченко объяснение данного слова: «[Т]ак в святцах называется св. Григорий (12 марта), папа римский † 604 г., автор сочин. о загробной жизни, в *диалогической* – разговорной форме (отсюда двоеслов)» (Дьяченко, 1993, с. 138). Стоит отметить, что «Диалоги» были одним из важных источников патериковых рассказов в русском Прологе (см.: Давыдова, 1990).

Стоит обратить внимание на тот факт, что эти цитаты часто являются при обсуждении вопросов религиозной (прежде всего монашеской) дисциплины, т. е. вопросов, центральных для всего иосифлянского движения. Так, в Монастырском уставе преп. Иосифа в главе «о пищи и питии» приводится уже упоминавшаяся выше история из «Диалогов» о смерти монаха, занимавшегося тайноядением: «И паки глаголетъ святыи Григоріе, папа Римскій: Манастирь, рече, глаголемый Галатійскій, в нем же бе некий мних, иже от всех мняшеся в велице святости; нашедшу же ему болезни, вся братья к нему събрашяся, чяху от такова свята мужа нечто велие слышати; он же плача и трепеща, изыти от тела понужаем, глаголаше сице: яко с вами убо постити ми ся веровасте, отаи же вас аз ядях, и ныне сего ради змию на снад предан бых, иже нозе мои и колене опашию своею связа, главу же свою внутрь в уста мои вложи, духъ же мой смерцаа истерзает; сим же реченным, абие умре. О семь убо покажется, яко наша ради ползы поведатися богу изволившу; сам же убо не убежа врага, ему же предан бысть» (Иосиф Волоцкий, 1959, с. 304); пассаж представляет собой, видимо, близкий к тексту пересказ, а не цитату из «Диалогов» (см. оригинал: Кн. IV, 40, с. 10–12 – Вогюэ, III, с. 144–146; славянский перевод: Дидди, 2001, с. 455). В «Просветителе», в рассуждении о том, что покаяние еретиков должно отличаться особой суровостью, приводятся в качестве лишенного логики, но не лишенного риторической силы аргумента разные примеры аскетических подвигов, связанных с заточением в цепях; в частности, говорится: «Пишетъ же и блженнии Григоріе, папа Римскій: мнихъ нѣкій, рече, именемъ Мартинъ, егда ѿречеса мѣра, тогда затвори себе впещерѣ, и ногѣ свою прикова къ стѣнѣ веригою желѣзною» (Иосиф Волоцкий, 1903, с. 537); Иосиф пересказывает историю из «Диалогов» (Кн. III, 16, с. 7–10 – Вогюэ, II, с. 332–336; Дидди, 2001, с. 277). В таком важнейшем (вне зависимости от датировки) иосифлянском документе, как Соборный ответ 1503 г., «Беседовница» указывается как одно из авторитетных свидетельств о монастырском землевладении (Иосиф Волоцкий, 1955, с. 325); имеется в виду, как указывает А.И. Плигузов, вторая книга «Диалогов» папы Григория (Плигузов, 2002, с. 372). Ссылка на римского понтифика имеется в предисловии к Синодику Волоколамского монастыря (Сказание о спасительных и душеполезных книгах – Казакова, 1960, с. 356). Выписки из Григория Великого встречаются в волоколамских рукописях (там же). Такие примеры, говорящие о важности сочинений римского первосвященника для формулирования иосифлянских воззрений, можно умножить (о пристрастии к «Диалогам» в Иосифо-Волоцком монастыре см. также: Алексеев, 2002, с. 151).

Историко-религиозный контекст. Проточистилице Волоколамского патерика выглядит весьма скромно, оно вряд ли может устрашить читателя и, поскольку православный адресат этого рассказа не идентифицирует себя с его героем-агарянином, не имеет прямой дидактической функции. Однако даже в этом зачаточном виде оно, как представляется, указывает на важное сближение иосифлянских воззрений с западными практиками утверждения религиозной дисциплины. В хрестоматийно известном пассаже из послания новгородского архиепископа Геннадия митрополиту Зосиме 1490 г. говорится: «Ано Фрязове по своей вѣрѣ какову крѣпость держать! Сказываль ми посоль царевъ про шпанского короля, какъ онъ свою очистилъ землю, и азъ съ тѣхъ рѣчей и списокъ къ тебѣ послалъ. И ты бы, господине, великому князю о томъ пристойно говорилъ» (РИБ, VI, стб.775 [Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1. (Памятники XI–XV вв.)]). Архиепископ Геннадий не имел, конечно, никакой склонности к «латинской ереси», но вчуже восхищался инквизицией как эффективным дисциплинарным инструментом. Когда речь шла о реформировании церковной жизни, защите церковных владений, устранении доктринальной и нравственной распущенности, еретических заблуждений, иерархической неразберихи, смещения церковной и светской подчиненности и т. п., у католиков было чему поучиться. Геннадий не видел оснований пренебрегать этим примером²⁹ и, можно полагать, передал это отношение своим иосифлянским единомышленникам.

Инквизиция, которая так увлекала Геннадия, была прямо связана с покаянной дисциплиной, с грехом, воздаянием за него, раскаянием и посмертной судьбой грешника, с очищением и чистилицем, так что «очистил» оказывается очень уместным в данном контексте глаголом. Загробная судьба была едва ли не самым важным аргументом в арсенале инквизитора, так что связь между инквизиционной процедурой и посмертной пургацией была вполне эксплицитной (ср.: Флинн, 1991). Ничего столь выраженного в русском развитии не было, однако направляющие силы имели сходный характер и приносили сходные плоды, только плоды эти были недозрелыми, зачаточными и порою странного вида.

Именно типологическая перспектива дает возможность определить значимые черты историко-культурного контекста. Без этого подспорья мы можем подверстать разнообразные всплески эсхатологи-

²⁹ См.: Седельников, 1932. Седельников рассматривает «Речи посла царева» как «замечательный памятник католического влияния в Новгороде, на архиепископском дворе» (там же, с. 56). См. также: Седельников, 1925.

ческих интересов к любым сколько-нибудь заметным историческим событиям. Именно так поступает Л.А. Ольшевская, связывающая активизацию интереса к потустороннему миру и с эпидемией чумы 1427 г., и с ожиданием конца света в 1492 г. (конец света, надо заметить, может возбуждать интерес к Страшному Суду, но не к «переходным» состояниям), и с еретическими движениями, ставившими под сомнение «существование загробной жизни» (Ольшевская, 2003, с. 37). Инновации обычно (хотя и не всегда) возникают не в силу случайной привязки, а как наполнение развивающейся парадигмы, в которую не может войти, например, не случившийся в 1492 г. конец света³⁰.

Иосифлянский проект отнюдь не сводился к программе утверждения церковных владений и борьбы с религиозным инакомыслием; эти аспекты играли важную, но подчиненную роль. Речь шла об институциональном контроле церкви над духовной жизнью общества, над его религиозными практиками и стоящими за ними верованиями. Покаянная дисциплина не могла не быть одним из основных инструментов этого контроля. Не случайно в Волоколамском патерике среди повестей Пафнутия Боровского содержится рассказ о князе Георгии Васильевиче (Дмитровском), своевременно исповедавшемся у Пафнутия и после кончины получившем спасение. Согласно рассказу, Пафнутий увидел умершего дмитровского князя во сне и спросил у него: «“Да какво тебѣ нонече?” Онъ же рече: “Твоими молитвами даль ми Богъ добро, отче, понеже сего ради, яко, егда шествуя противу агарянь безбожныхъ подѣ Олексинь, у тебѣ чисто покаяхся”». При этом сотериологический успех, обеспечиваемый покаянием, зависит от его глубины и искренности. В продолжении того же рассказа о князе Георгии Васильевиче сообщается: «И глаголаше той же князь: “Коли пойду на исповедь ко отцу Пафнутию, и ноги у мене подгибаютца”. Толико бѣ добродѣтеленъ и богобоязливъ» (Ольшевская и Травников, 1999, с. 98). Вполне очевидно, какие поведенческие принципы внушаются подобного рода рассказами.

Необходимость регулярной исповеди и тщетность попыток спастись неинституциональным образом, помимо церковного священноначалия (например, ограничив покаяние единократной исповедью на смертном одре, *in extremis*, когда не встает вопрос об епитимии и свя-

³⁰ Недоразумением представляется суждение А.С. Демина, высказанное им в весьма поверхностном обзоре «Загробный мир в памятниках XI–XVII вв.» (Волоколамский патерик в нем не упомянут), согласно которому с «XV в. поток эсхатологии ослабел» (Демин, 1998, с. 721; еще более своеобразные высказывания см.: Демин, 1994, с. 74).

щенник без промедления отпускает грехи), оказывается одним из существенных моментов в проповеднической деятельности такого видного иосифлянского реформатора, как митрополит Даниил, в программу которого входили среди прочего и регулярная исповедь, и причастие, и твердый контроль духовных отцов над своими духовными детьми (см.: Жмакин, 1881, с. 639–641)³¹. В устройстве покаянной дисциплины и институализации спасения латинский Запад мог быть весьма привлекательным образцом.

Говоря о контексте этих реформационных усилий, можно сказать, что иосифляне ставили перед собой задачу оцерковления русского общества, искоренения нехристианских «суеверных» практик и утверждения церковной дисциплины. Эта программа, которую им не удалось выполнить (ср.: Бушкович, 1992, с. 25–26), определяла деятельность церкви в течение всего XVI в. В этой перспективе споры о нестяжательстве или осуждение жидовствующих были лишь временными эпизодами. Вполне естественно, что с течением времени эти вопросы теряют актуальность, так что приблизительно с 1530-х годов в сочинениях «иосифлян» (которых, по крайней мере с этого времени, стоит так называть лишь в кавычках) появляются неиосифлянские суждения; при желании установки таких сочинений можно рассматривать как компромиссные (ср. этот подход у П. Бушковича – там же, с. 14–19). В отличие от П. Бушковича, я не вижу никаких оснований говорить для XVI в. о падении монашеской духовности и монашеского харизматического авторитета («The decline of the charismatic authority of the monk» – там же, с. 19). Автор не прав, полагая, что после 1550 г. больше не появляется святых монахов («any new monastic saints» – там же, с. 14). Тот переход власти к митрополиту и епископам, о котором пишет Бушкович, не отменял значения монашества. Митрополиты (и митрополит Даниил, и митрополит Макарий) использовали в качестве властной базы большие общежительные монастыри (в отличие от отшельнических скитов воплощавшие скорее институциональное, нежели харизматическое начало), так что мне представляется, что высшее духовенство вместе с монастырями пытается реформировать не

³¹ О слабости покаянной дисциплины в средневековой Руси см.: Живов, 2008, с. 311–320. В этом контексте, возможно, стоит говорить и об изменении иконографии Страшного Суда, в которой с конца XV – начала XVI в. основным элементом композиции становится змей мытарств (см.: Нарсесян, 2000). Дэвид Голдфранк даже полагает, хотя явно без достаточных оснований, что введение змея с мытарствами в иконографию Страшного Суда связано с инициативами Иосифа Волоцкого (см.: Гольдфранк, 1995, с. 195–196).

расположенное к религиозной дисциплине общество. Если отвлечься от сложных взаимоотношений церковной и светской власти, от их противостояния и сотрудничества, именно это определяет фактуру церковной политики в XVI в., ее достижения и провалы. Целью этой политики была институализация религиозной жизни общества, в частности институционализация спасения.

Покаянная дисциплина, как понятно из самого существа дела и как отчетливо демонстрирует западное развитие, непосредственно связана со структуризацией потустороннего мира. Покаянные усилия грешного человека должны были определить, в каком месте этого таинственного пространства окажется его душа после смерти. Чем проработаннее была эта картина, тем больше оснований было у грешника прибегать к помощи церковных институций, способных обеспечить ему благополучное путешествие по этой опасной территории. Таким образом, повышенный интерес к загробному миру был закономерным следствием того институционального реформирования, которое стало основой иосифлянского проекта. В этом контексте не случайно и появление жанра видений, и повышенный интерес к «Диалогам» Григория Великого, и любопытство к тому, как подобные проблемы решаются на Западе. Поскольку двойное членение на ад и рай могло казаться недостаточным для духовного руководства (хотя ад в некоторых православных описаниях представляется многоуровневой структурой), появляются и зачатки промежуточного пространства, что мы и наблюдаем в Волоколамском патерике.

Одним из частных процессов в реализации данной религиозной парадигмы оказывается и развитие поминальной практики. А.И. Алексеев предположил, что рост страха перед загробным наказанием и интереса к потустороннему миру в XV – начале XVI в. связан с тем, что «покаянная дисциплина, обязательность исповеди, правила дифференцированного заупокойно-поминального культа постепенно утверждались в качестве нормы» (Алексеев, 2002, с. 71). Этот подход представляется мне совершенно правильным. Недостаточно убедительными для меня остаются в монографии А.И. Алексеева прежде всего хронографические привязки и расстановка акцентов, а именно подчеркивание определяющей роли поминальной практики (точку зрения А.И. Алексеева воспроизводит и А.В. Пигин – Пигин, 2006, с. 198–200). Поминальная практика была, конечно, важным инструментом церковной власти и способом церковного «стяжательства»; вклады на помин души были одним из главных источников роста церковных имуществ (отсюда одна из связей с иосифлянством); они существенно изменяли жизнь больших общежительных монастырей в XVI в. Для поощрения поминальных вкладов могло быть полезным

осведомить клиентов церковных организаций о том, что ожидает души после смерти и какую пользу могут принести им церковные молитвы (хотя никакого учения о гарантированном для всех христиан спасении ни в Византии, ни в Древней Руси XI–XIV в. не существовало и не могло существовать, так что развитие поминальных институций невозможно привязать к распаду этой доктрины, как это делает А.И. Алексеев – Алексеев, 2006, с. 131 и сл.). Этот практический мотив был, однако, лишь одним из частных аспектов институализации спасения. Поминание усопших и теоретически, и практически было связано с покаянной дисциплиной. Теоретически молитвы за усопшего были тем эффективнее, чем больше покаянных усилий приложил сам усопший к обеспечению своего спасения. Практически духовник усопшего и тот монастырь, к которому он принадлежал, были обычно в числе первых получателей вкладов на помин души. Памяти о смертном часе и о посмертном бытии требовала покаянная дисциплина в целом, и поэтому такие ее основные элементы, как исповедь, епитимия, отпущение грехов, также отсылали к посмертным судьбам души и обуславливали интерес к загробному пространству³².

Итак, агарянский пес, возлежащий в собольей шубе где-то между раем и адом, представляет собой несомненную культурно-историческую аномалию. Этому эмбриональному чистилищу нечего делать в православии, даже в том своеобразном его варианте, который утверждается в Московской Руси XVI в. Русское проточистилище ни в какое настоящее чистилище не преобразовалось. Однако, как всякая аномалия, разобранный анекдот бросает свет на неповторимые черты его культурно-исторического контекста, той религиозной ситуации, в которой оказалась Московская Русь, поставленная перед задачей институализации спасения.

³² Недостаточно обоснованным представляется мне утверждение о роли эсхатологического страха в смене религиозности в XIV–XV вв. (о конце света грешникам напоминали всегда) и преувеличенное подчеркивание роли ожидания светопреставления в 1492 г. (Алексеев, 2006, с. 62–72, 106–107); в отношении этого же периода и тоже без достаточных оснований И.В. Дергачева пишет об «эсхатологическом оптимизме» русских авторов (Дергачева, 2004, с. 146 и сл.). Как уже говорилось выше (см. примеч. 13), манипулировать с феноменом апокалиптических ожиданий и относить их к разным подходящим датам слишком легко, чтобы подобные соображения имели реальную ценность.

Литература

- Алексеев, 2002 – *Алексеев А.И.* Под знаком конца времен. Очерки русской религиозности конца XIV – начала XVI в. СПб.: Алетейя, 2002.
- Баун, 2007 – *Baun J.* Tales From Another Byzantium: Celestial Journey And Local Community In The Medieval Greek Apocrypha. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007.
- БЛДР, I–XX – Библиотека литературы Древней Руси. Под ред. Д.С. Лихачева и др. XX. СПб.: Наука, 1997–2008 (продолжающееся издание).
- Браун, 1999 – *Brown P.* Gloriosus Obitus: The End of the Ancient Other World. The Limits of Ancient Christianity. Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R.A. Markus. Ed. by E. Klingshirn and M. Vessey // Ann Arbor: The Univ. of Michigan Press, 1999. P. 289–314.
- Браун, 2000 – *Brown P.* The Decline of the Empire of God: Amnesty, Penance, and the Afterlife from Late Antiquity to the Middle Ages. Last Things: Death and the Apocalypse in the Middle Ages / Ed. by C. Walker Bynum and P. Freedman. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 2000. P. 41–59.
- Браун, 2003 – *Brown P.* The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200–1000. 2nd ed. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing, 2003.
- Буслаев, 1910 – *Буслаев Ф.И.* Изображение Страшного Суда по русским подлинникам // Буслаев Ф.И. Сочинения. Т. 2: Сочинения по археологии и истории искусства. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1910. С. 133–155.
- Бушкович, 1992 – *Bushkovitch P.* Religion and Society in Russia: The Sixteen and Seventeenth Centuries. N. Y., Oxford: Oxford Univ. Press, 1992.
- Веселовский, 1889–1891 – *Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха // Сборник Отделения русского языка и словесности АН. Т. 46. № 6. 1889. Т. 53. № 6. 1891.
- Вилинский, 1911–1913 – *Вилинский С.Г.* Житие св. Василия Нового в русской литературе. Ч. 1–2. Одесса, 1911–1913.
- Вогюэ, I–III – *Vogüé A.* (éd.). Grégoire le Grand: Dialogues. Vol. 1–3. P.: Éd. du Cerf, 1978 [Sources chrétiennes].
- Годдинг, 1988 – *Godding R.* Les Dialogues de Grégoire le Grand: À propos d'une livre recent // Analecta Bollandiana. 1988. № 106. P. 201–229.
- Гольдфранк, 1995 – *Goldfrank D.M.* Who put the Snake on the Icon and the Tollbooths on the Snake? // A Problem of Last Judgment Iconography. Harvard Ukrainian Studies, 1995. Vol. 19. P. 180–199.
- Граф, 1984 – *Graf A.* Artù nell'Etna // Graf A. Miti, Leggende e Superstizioni del Medio Evo. Milano: A. Mondadori Editore, 1984.
- Гуггенхайм, 1999 – *Gouguenheim S.* Les fausses terreurs de l'an mil: attente de la fin des temps ou approfondissement de la foi? Paris: Picard, 1999.

- Давыдова, 1990 – *Давыдова С.А.* Патериковые чтения в составе древнерусского Пролога // Труды Отдела древнерусской литературы. [Вып.] 63. М., 1990. С. 263–281.
- Даниелу, 1940 – *Daniélou J.* L'Apocatastase chez saint Grégoire de Nysse // Recherches de science religieuse. 1940. № 30. P. 328–347.
- Данн, 2003 – *Dunn M.* The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2003.
- Демин, 1994 – *Демин А.С.* Путешествие души по загробному миру (в древнерусской литературе) // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 7. Ч. 1. М., 1994. С. 51–74.
- Демин, 1998 – *Демин А.С.* О художественности древнерусской литературы. М.: Языки русской культуры, 1998.
- Дергачева, 2004 – *Дергачева И.В.* Посмертная судьба и «иной мир» в древнерусской книжности. М.: Круг, 2004.
- Дечоу, 1987 – *Dechow J.F.* The Heresy Charges Against Origen // Origeniana quarta: die Referate des 4: Internationalen Origenskongresses (Innsbruck, 2–6. September 1985) / Hrsg. von L. Lies. Innsbruck: Tyrolia-Verlag, 1987. P. 112–122.
- Дианова, Костюхина, Поздеева, 1991 – *Дианова Т.В., Костюхина Л.М., Поздеева И.В.* Описание рукописей библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря из Епархиального собрания ГИМ // Книжные центры Древней Руси: Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности. Л.: Наука, 1991. С. 122–415.
- Дидди, 2000 – *Dididi C.* I Dialogi di Gregorio Magno nella versione antico-slava. Salerno, 2000.
- Дидди, 2001 – Патерик Римский: Диалоги Григория Великого в древнеславянском переводе / Изд. подгот. К. Дидди. М.: Индрик, 2001.
- Дмитриев, 1973 – *Дмитриев Л.А.* Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв.: Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л.: Наука, 1973.
- Дьяченко, 1993 – *Дьяченко Г., свящ.* Полный церковно-славянский словарь. М.: Издат. отдел Московского патриархата, 1993 (репринтное издание).
- Живов, 2008 – *Живов В.М.* Покаянная дисциплина и индивидуальное благочестие в истории русского православия // Дружба: ее формы, испытания и дары: Успенские чтения / Сост. К.Б. Сигов. Киев: Дух і Літера, 2008. С. 303–343.
- Жмакин, 1881 – *Жмакин В.* Митрополит Даниил и его сочинения // Чтения в Имп. Обществе истории и древностей российских. [Б.м.], 1881. Кн. 1. С. 1–256; Кн. 2. С. 257–762.
- Иосиф Волоцкий, 1903 – Просветитель или обличение ереси жидовствующих: Творение преподобного отца нашего Иосифа, игумена Волоцкого. 4-е изд. Казань, 1903.

- Иосиф Волоцкий, 1959 – Послания Иосифа Волоцкого / Подгот. текста А.А. Зими́на, Я.С. Лурье. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1959.
- Казакова, 1960 – *Казакова Н.А.* Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960.
- Канар, 1966 – *Canart P.* Trois groupes de récits édifiants byzantins // *Byzantion*. Т. 36. (1966). Fasc. 1. P. 5–25.
- Кароцци, 1994 – *Carozzi C.* Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V–XIIIe siècle). Rome: École française de Rome, 1994 [Collection d'École française de Rome. 189].
- Кларк, 1987 – *Clark Fr.* The Pseudo-Gregorian Dialogues. Vol. 1–2. Leiden: E.J. Brill, 1987 [Studies in the History of Christian Thought. Vol. 37–38].
- Констас, 2001 – *Constas N.* “To Sleep, Perchance to Dream”: The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature // *Dumbarton Oaks Papers*. 2001. Vol. 55. P. 91–124.
- Лазарев, 1996 – *Лазарев В.Н.* Русская иконопись: от истоков до начала XVI века. М.: Искусство, 1996.
- Ландес, 2000 – *Landes R.* The Fear of an Apocalyptic Year 1000: Augustinian Historiography, Medieval and Modern // *Speculum*. 2000. Vol. 75. № 1. P. 97–145.
- Ле Гофф, 1999 – *Le Goff J.* Un autre Moyen Âge. Paris: Quarto, Gallimard. 1999. P. 872–875.
- Людвиг, 1997 – *Ludwig C.* Sonderformen byzantinischer Hagiographie und ihr literarisches Vorbild: Untersuchungen zu den Viten des Äsop, des Philaretos, des Symeon Salos und des Andreas Salos. Frankfurt a/M; N.Y.: P. Lang, 1997.
- Магдалино, 2002 – *Magdalino P.* «What We Heard in the Lives of the Saints We Have Seen with Our Own Eyes»: The Holy Man as Literary Text in Tenth-Century Constantinople // *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown* / Ed. by J. Howard-Johnson, P.A. Hayward. Oxford: Oxford Univ. Press, 2002. P. 83–112.
- Магдалино, 2003 – *Magdalino P.* The Year 1000 in Byzantium // *Byzantium in the Year 1000* / Ed by Paul Magdalino. Leiden; Boston: Brill, 2003. P. 233–270.
- МакКрейди, 1989 – *McCready W.D.* Signs of Sanctity: Miracles in the Thought of Gregory the Great. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1989.
- Манго, 2001 – *Mango C.* Discontinuity with the Classical Pat in Byzantium // *Byzantium and the Classical Tradition: University of Birmingham, Thirteenth Spring Symposium of Byzantine Studies, 1979* / Ed by M. Mullett, R. Scott. Birmingham: Centre for Byzantine Studies, Univ. of Birmingham, 1981. P. 48–57.
- Манго, 1982 – *Mango C.* The Life of St. Andrew the Fool Reconsidered // *Revista di studi bizantini e slavi*. 1982. № 2. P. 297–313.

- Мареш, 1986 – *Mareš F.V.* De S. Gregorii Magni Dialogorum versione paleoslovenica // Grégoire le Grand: Chantilly 15–19 septembre 1982 / Actes publiés par J. Fontaine, R. Gillet, S. Pellistrandi. P., 1986. P. 569–574.
- Мейверт, 1988 – *Meuvaert P.* The Enigma of Gregory the Great's "Dialogues": A Response to Francis Clark // Journal of Ecclesiastical History. 1988. Vol. 39. № 3. P. 335–381.
- Мейверт, 1991 – *Meuvaert P.* Review of: McCready W. D. Signs of Sanctity: Miracles in the Thought of Gregory the Great // Speculum. 1991. Vol. 66. № 2. P. 446–449.
- Молдован, 2000 – *Молдован А.М.* Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М.: Азбуковник, 2000.
- Нарсесян, 2000 – *Нарсесян Л.В.* О некоторых источниках русской иконографии «Страшного Суда» XV–XVI веков // Федорово-Давыдовские чтения'99. Сб. ст. по мат-м конференции. М.: Диалог МГУ: МАКС Пресс, 2000. С. 4–18.
- Николова, 1980 – *Николова С.* Патеричните разкази в българската средновековна литература. София: Изд-во на Българската академия на науките, 1980.
- Нтедика, 1966 – *Ntedika K.* Évolution de la doctrine du Purgatoire chez saint Augustin. P.: Études augustinienes, 1966.
- Ольшевская, 2003 – *Ольшевская Л.А.* Эсхатологическая тема в Волоколамском патерике // Филологические науки. 2003. № 1. С. 37–44.
- Ольшевская и Травников, 1999 – Древнерусские патерики: Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик / Изд. подгот. Л.А. Ольшевская, С.Н. Травников. М.: Наука, 1999.
- Патлажан, 1981 – *Patlagean E.* Sainteté et Povoir // The Byzantine Saint: University of Birmingham Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies / Ed by S. Hackel. Chester: Bemrose press. 1981. P. 88–105 [Studies supplementary to Sobornost, 05].
- Пентковская, 2004а – *Пентковская Т.В.* Древнейший славянский перевод Жития Василия Нового и его греческий оригинал // Византийский временник. 2004. № 63 (88). С. 114–128.
- Пентковская, 2004б – *Пентковская Т.В.* Житие Василия Нового в Древней Руси: проблемы оригинала и перевода // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. 2004. № 1. С. 75–96.
- PG, I-CLXVI – Patrologiae cursus completus. Series graeca. Vol. 1–166. Accurante J.P. Migne. P., 1857–1866.
- Пигин, 2006 – *Пигин А.В.* Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006.
- PL, I-CCXXI – Patrologiae cursus completus. Series latina. Vol. 1–221. Accurante J.P. Migne. P., 1865–1891.
- Плигузов, 2002 – *Плигузов А.И.* Полемика в русской церкви первой трети XVI столетия. М.: Индрик, 2002.

- Подскальски, 1996 – *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси: (988–1237 гг.). 2-е изд. СПб.: Византинороссика, 1996 [Subsidia byzantinorossica, 1].
- Покровский, 1887 – *Покровский Н.В.* Страшный суд в памятниках византийского и русского искусства // Труды VI Археологического съезда в Одессе (1884 г.). Т. 3. Одесса, 1887. С. 285–381.
- Пролог, 1643 – Пролог. М.: Печатный двор, 1643.
- ПСРЛ, I–XLIII – Полное собрание русских летописей, издаваемое Археографическою комиссиею. Т. 1–39. СПб.: М., 1841–2004.
- Пти, 1920 – Documents relatifs au Concile de Florence / Édités et traduits par Louis Petit. Paris: Firmin-Didot, 1920 [Patrologia orientalis, t. 15, fasc. 1].
- Рабинович, 1984 – *Rabinowitz C.E.* Personal and Cosmic Salvation in Origen // *Vigiliae Christianae*. 1984. Vol. 38. № 4. P. 319–329.
- РИБ, I–XXXIX – Русская историческая библиотека, изд. Археографическою комиссиею. Т. 1–39. СПб. (Пг.; Л.), 1872–1927.
- Риден, 1995 – *Rydén L.* The Life of St. Andrew the Fool. Vol. I–II. Uppsala: L. Ryden, 1995 [Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Byzantina Upsaliensia, 4].
- Риден, 2002а – *Rydén L.* Fiction and Reality in the Hagiographer's Self-Presentation // *Mélanges Gilbert Dagron / Éd. V. Déroche et al.* P.: Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2002. P. 547–552 (Travaux et Mémoires, 14).
- Риден, 2002б – *Rydén L.* The Life of St. Philaretos the Merciful Written by His Grandson Niketas: A Critical Edition with Introduction, Translation, Notes, and Indices. Uppsala: Uppsala Univ. Library, 2002.
- Сахаров, 1879 – *Сахаров В.* Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879.
- Седельников, 1925 – *Седельников А.Д.* К изучению «Слова кратка» и деятельности доминиканца Вениамина // Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук. Т. 30. 1925. С. 205–225.
- Седельников, 1929 – *Седельников А.Д.* Досифей Топорков и Хронограф // Известия Академии наук СССР. VII серия. Отделение гуманитарных наук. 1929. № 9. С. 755–773.
- Седельников, 1932 – *Седельников А.Д.* Рассказ 1490 г. об инквизиции // Труды Комиссии по древнерусской литературе Академии наук. Т. 1. Л.: Изд-во АН СССР, 1932. С. 33–57.
- Стро, 1989 – *Straw C.* Review of: *Clark Fr.* The Pseudo-Gregorian Dialogues // *Speculum*. 1989. Vol. 64. № 2. P. 397–399.
- Тихонравов, I–II – *Тихонравов Н.* Памятники отреченной русской литературы. Т. 1–2. М., 1863.

- Трумбауэр, 2001 – *Trumbower J.A.* Rescue for the Dead: The Pothumous Salvation of Non-Christians in Early Christianity. Oxford: Oxford Univ. Press, 2001 [Oxford Studies in Historical Theology].
- Уортли, 2001 – *Wortley J.* Death, Judgment, Heaven and Hell in Byzantine “Beneficial Tales” // *Dumbarton Oaks Papers.* 2001. Vol. 55. P. 53–69.
- Успенский, I–III – *Успенский Б.А.* Избранные труды. Т. 1–3. 2-е изд. М.: Языки русской культуры, 1996–1997.
- Успенский, 1982 – *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей: (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М.: Изд-во Московского ун-та, 1982.
- Успенский, 2002 – *Успенский Б.А.* Древнерусское богословие: Проблема чувственного и духовного опыта: Представления о рае в середине XIV в. // *Успенский Б.А.* Этюды о русской истории. СПб.: Азбука, 2002. С. 279–312.
- Флинн, 1991 – *Flynn M.* Mimesis of the Last Judgment: The Spanish Auto de fe // *Sixteenth Century Journal.* 1991. Vol. 22. № 2. P. 281–297.
- Ханник, 1974 – *Hannick Ch.* Die griechische Überlieferung der Dialogi des Gregorius und ihre Verbreitung bei den Slaven im Mittelalter // *Slovo.* 1974. № 24. С. 41–57.
- Цодикович, 1995 – *Цодикович В.К.* Семантика иконографии «Страшного суда» в русском искусстве XV–XVI веков. Ульяновск: Ульяновское областное газетное изд-во, 1995.
- Чикаресе, 1987 – *Visioni dell’aldilà in Occidente: fonti, modelli, testi / A cura di M.P. Ciccarese.* Firenze: Nardini, 1987 [Biblioteca Patristica, 8].
- Шевченко, 1981 – *Ševčenko I.* Levels of Style in Byzantine Prose // XVI Internationaler Byzantinistenkongress. Wien, 4–9 Oktober 1981. Akten, I/1. Wien, 1981. S. 289–312 [Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik, 31/1].
- Шевырев, 1860 – *Шевырев С.П.* Преподобного отца нашего Авраамия «Слово о небесных силах, чего ради создан бысть человек» // *Известия имп. Академии наук по Отделению русского языка и словесности.* 1860. Т. 9. Вып. 3. Стб. 182–192.
- Шервуд, 1955 – *Sherwood P.* The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism. Rome, 1955 [Studia anselmiana, fasc. XXXVI].
- Эдвардс, 1985 – *Edwards G.R.* Purgatory: “Birth” or Evolution? // *Journal of Ecclesiastical History.* 1985. Vol. 36. № 4. P. 634–646.
- Яцмирский, 1909 – *Яцмирский А.И.* К истории апокрифов и легенд в южнославянской письменности. [Вып. 8]: Видения загробной жизни // *Известия Отделения русского языка и словесности Имп. Академии наук.* 1909. Т. 14. Кн. 3. С. 140–159.

Христо Трендафилов

Царь и хроника:

Преодоление образца
в поведении Ивана Грозного

В новейших исследованиях о царе Иване Грозном сделан значительный прорыв в семиотической (игровой) интерпретации его поведения. Известно, что любая попытка объяснить такой сложный феномен, как личность первого русского царя, выходит далеко за рамки индивидуальной психологии и затрагивает не только социальные, но и игровые аспекты психологии власти. Следует отметить и опыты осмыслить деятельность Грозного путем сопоставления с другими крупными властителями – например, с первым русским императором Петром Великим (Успенский, 1996, с. 157–161; ср.: Панченко и Успенский, 1983, с. 55–78). Исследователи обычно рассматривают личность и дела Ивана Грозного в контексте русских культурно-исторических традиций и относительно мало касаются иностранных и, в частности, византийских воздействий на его царское и человеческое поведение. Одно из немногих исключений представляет собой работа болгарского историка И. Дуйчева «Византия и византийская литература в посланиях Ивана Грозного» (1958, с. 159–176). Конечно, надо иметь в виду, что указанная статья вышла более 50 лет тому назад; к этому надо добавить, что работа Дуйчева в основном фиксирует проявления исторической эрудиции Грозного и указывает, насколько начитанность царя отвечает современным достижениям византистики. Вопросов конкретных источников, связанных с византийской историей и литературой цитат в посланиях Грозного, автор лишь коснулся. Некоторые указания по теме можно найти в комментарии к переписке Ивана Грозного с князем Андреем Курбским (Лурье, 1993, с. 380–408) и к другим посланиям Грозного (ПЛДР, 1986, с. 24, 156, 176). В этом плане надо обратить нужное внимание на портрет византийского императора-мима Михаила III и ассоциации с Иваном Грозным, которые он порождает (Любарский, 1989, с. 56–65; ср.: Любарский, 1992, с. 250–258). Что касается пародийного поведения самого Грозного, его кощунства с опричниками, лицедейства и притворства, мы здесь располагаем многочисленными свидетельствами. Необходимо заметить, что эти сообщения нередко принадлежат

иностранцам (пастору Паулусу Одеборну, немцу-авантюристу Генриху фон Штадену, английскому дипломату Джильсу Флетчеру, пленному дворянину из Померании Альберту Шлихтингу, итальянскому историку Александру Гванини). Думается, что в целом их наблюдения сделаны с позиции *внеаходимости* (Бахтин) и поэтому заслуживают пристального внимания. В их рассказах о своеобразных деяниях Ивана Грозного особое место отводится его склонности к мифологическому разоблачению; говоря более конкретно – дискредитированию политических противников путем принуждения быть фальшивыми царями, царями «по внешнему подобию», согласно меткой дефиниции хрониста Смутного времени Ивана Тимофеева. Нам известны три случая, в которых Иван Грозный заставлял умышленно других лиц быть царями. В хронологическом порядке они имеют следующую последовательность.

1. В 1567 г. Грозный посадил на московский трон со всеми знаками царского достоинства своего конюшего, обвиненного в заговоре знатного боярина Ивана Петровича Федорова-Челяднина и, воздав ему все полагающиеся почести, пронзил его ножом.

2. В 1570 г. русский царь предлагает герцогу Магнусу Ливонскому наследовать его московский престол. Весьма характерно, что Иван Грозный отправляет свое предложение герцогу в присутствии иностранных дипломатов и членов Боярской думы. Согласно показаниям одного очевидца (из свиты Магнуса), русский властелин обратился к герцогу так: «Любезный брат, ввиду доверия, питаемого ко мне вами и немецким народом, и преданности моей последнему (ибо я сам немецкого происхождения и саксонской крови), несмотря на то что я имею двух сыновей... когда меня не станет, будет моим наследником и государем моей страны» (Панченко и Успенский, 1983, с. 60).

3. В 1575 г. в Успенском соборе Московского Кремля был торжественно коронован великим князем всея Руси крещеный татарский хан (касимовский царь) Симеон Бекбулатович (до крещения – Саин-Булат). Грозный именовался «князь Иван Васильевич Московский». На самом деле Иван Грозный отдал Симеону Бекбулатовичу земщину, а сам правил опричниной. Даже сохранилась челобитная князя А.М. Московского новому великому князю Симеону, причем она составлена по всем правилам написания деловых текстов подобного рода (Кобрин, 1989, с.127).

Для нашей темы интереснейшим является первый из трех коротко описанных случаев. Остановимся подробнее на нем, тем более что он описан тремя иностранцами – А. Шлихтингом, П. Одеборном

и А. Гванины (русских свидетельств нет!)¹. Из их рассказов приведем описание Альберта Шлихтинга о причудливой казни заподозренного в антицарском заговоре И.П. Федорова-Челяднина: «Когда он (И.П. Федоров-Челяднин. – *X. T.*) прибыл в дворец и тиран его увидел, то тотчас приказал дать ему одеяния, которые носил сам, и облечь его в них, дал ему в руки скиптер, который обычно носят государи, препоручил ему взойти на царственный трон и занять место там, где обычно сидел сам великий князь. Как только Иоанн (И.П. Федоров) исполнил это с тщетными оправданиями (нельзя ведь оправдываться перед тираном) и воссел на царственном троне в княжеском одеянии, тотчас сам тиран поднялся, стал перед ним и, обнажив голову, оказал ему почет, преклонив колена, и сказал ему так: “Ты имеешь то, что искал, к чему стремился, чтобы быть великим князем Московии и занять мое место; вот ты ныне великий князь, радуйся теперь и наслаждайся величеством, которого жаждал”. Затем после короткого промежутка он снова начинает так: “Впрочем, сказал он, как в моей власти лежит поместить тебя на этом троне, так же в той же самой власти лежит и снять тебя”. И, схватив нож, он тотчас несколько раз бросал ему в грудь и заставлял всех воинов, которые тогда были, пронзать его ножами...» (см.: Шлихтинг, 1934, с. 22; Успенский, 1996, с. 154–155).

На наш взгляд, в этом многозначительном отрывке можно выделить три смысловых уровня: актуальный, исторический и символический.

Проанализируем каждый из них.

1. Актуальный уровень. Здесь важно содержание, прагматика, существенно не как Иван Грозный убил И.П. Федорова, а почему, чем вызвана ненависть царя к его конюшему и какими индивидуальными и социально-психологическими чертами обладал Федоров.

И.П. Федоров-Челяднин – сын окольного П.Ф. Давидова-Хромого. По-видимому, Федоров принял участие в заговоре против правящего рода Глинских, организованном непосредственно после большого пожара в Москве в 1547 г. После учреждения опричнины в 1565 г. И.П. Федоров был главным руководителем земщины, практически возглавлял Боярскую думу, и его голос имел решающее значение при выборе нового государя. В 1566–1567 гг. Иваном Грозным были захвачены письма (посланные в целях вербовки) польского короля

¹ Ряд типологических параллелей обнаруживается в классическом исследовании Д. Фрэзера «Золотая ветвь» – в разделах «Предание смерти божественного властителя» и «Временные цари». Однако надо иметь в виду, что там речь идет о ритуалах, а не о событиях. См.: Фрэзер, 1986, с. 299–325.

Сигизмунда и литовского гетмана многим русским аристократам; среди них был и И.П. Федоров. Действительно, Федоров был знатным боярином, имел несметные богатства, владел обширными землями. Вместе с тем И.П. Федоров был человеком с безукоризненной моральной репутацией, одним из высокопоставленных администраторов в России того времени, который не брал взятки (Зимин и Хорошкевич, 1982, с. 115; Кобрин, 1989, с. 76). Дворцовый чин конюшего в Московской Руси введен Иваном III в конце XV в. и был достаточно престижным. Конюший был одним из важнейших лиц в русской государственной иерархии, и по этой причине на эту должность назначались виднейшие представители старомосковской знати. Поэтому неудивительно, что Конюший приказ (министерство) включал в себя 66 помещений, согласно Списку служилых людей. Если реальное участие в боярском антицарском заговоре остается не вполне доказанным, то ясно другое: конюший И.П. Федоров-Челяднин по своему социальному положению и по своему состоянию действительно мог вызвать ревность и подозрения у мнительного до маниакальности царя. С точки зрения владетельских амбиций конюших любопытно отметить, что последним известным конюшим (назначен в 1584 г.) был Борис Годунов. По этому поводу Г.О. Костюхин писал в XVII в.: «Ныне в такой чин допускати опасаются», имея в виду тот факт, что Годунов после должности конюшего сел на русский престол (согласно «Временнику» Ивана Тимофеева, – самозванец, так как «самоизволне» сел на трон). В исторической перспективе подозрительность Ивана Грозного оказалась вполне обоснованной: действительно, если И.П. Федоров символически занял царский престол всего на несколько минут, Борис Годунов подвизался реально на троне на протяжении семи лет (1598–1605).

2. Исторический уровень. Иван Грозный был человеком, хорошо знакомым с библейской, римской и византийской историей и со славянской книжностью вообще; знал он и деяния своих русских предков.

Царь располагал набором исторических образцов, с которыми сравнивал и жизнь современников, и собственную жизнь. Эти образцы чаще всего были результатом страха, кошмара истории – они и сами порождали страх. Сохранилось немало свидетельств об интересе Ивана Грозного к древней истории и, в частности, к римской².

² Иван Грозный даже возводил свой род к Августу кесарю. Так, например, в своем «Послании шведскому королю Юхану 1572 года» Грозный пишет: «...а и римская печать нам не дико: ми от Августа кесаря родством ведемся...» (ПЛДР, 1986, с. 136). Более обстоятелен Грозный в «Послании

Венецианский путешественник Фоскарини сообщает, что русский царь много читал «историю Римского и других государств... и взял себе в образец великих римлян» (Лихачев, 1993, с. 186). Известие это подтверждается и другими источниками. Так, анонимный автор «Описания библиотеки Ивана Грозного» утверждает, что в этой библиотеке рукописей с Востока было до 800, причем большая часть из них – греческие, но также и много латинских³. Автор «Описания» перевел «Ливиевы истории и Светониевы» (т. е. исторические сочинения Тита Ливия и Светония). Среди латинских книг была История Тацита, а среди греческих – История Полибия (Библиотека Ивана Грозного, 1982, с. 59–61).

3. В славянский отдел библиотеки входили также летописи и хронографы. Среди них знаменитый «Хронограф по великому изложению», «Хронограф 1512 года», «Елинский летописец» П редакции, «Хроника» Георгия Амартола, «История иудейской войны Иосифа Флавия», грандиозный Лицевой свод, в составлении, редактировании и, может быть, написании которого Грозный сыграл весьма существенную роль. Во всяком случае составители Лицевого свода не могли обойтись без привлечения ряда сочинений, хранившихся в личной библиотеке русского царя (Библиотека Ивана Грозного, 1982, с. 98–117).

Грозный, конечно, оставался человеком своего времени. В принципе не исключено, хотя и трудно доказать, что он читал историографические труды Тита Ливия, Светония и Тацита, но свои самые поучительные примеры из мировой истории он черпал (кроме

князю Александру Полубенскому 1577 г.»: «еже Август кесарь римский, обладай всю вселенную, постави брата своего Пруса... воздвижеса царство в Руси сице: на Пруса четверто на десять колено Рюрик прииде нача княжити в Руси и в Новгороде» (Послания Ивана Грозного, 1951, с. 200–201; ср.: Дуйчев, 1958, с. 160–161).

³ Автор анонимной «Описи библиотеки Ивана Грозного» отмечает и ряд других интересных латинских и греческих книг, которые числились в ней: «De republica» Цицерона, «Книга Римских законов», «Энеида» Вергилия, «Юстинианов кодекс конституций» и «Кодекс новелл» (царь желал иметь перевод указанных юридических книг, но автор не был в состоянии это сделать), «Записки о Галльской войне» Цезаря, стихотворения Пиндара, аграрные законы Юстиниана и др. (Библиотека Ивана Грозного, 1982, с. 59–61). Возможно, интерес Грозного к Титу Ливию и к «Энеиде» вызван их упоминанием в Хронике Иоанна Малалы. В девятой книге Хроники сказано: *Ловебъ съ премоудрын въ Роумскын исторникъ, нже спнса много ш Роумк. Бергеаин, Роумскын хитрецъ, спнса повѣсть ш Елансе (Истрин, 1994, с. 229).*

Священного Писания) из византийских переводных хроник, древнерусских хронографов и летописей. Часто Иван Грозный ссылался на примеры поведения византийских императоров. Только в двух его посланиях князю Андрею Курбскому упомянуто около 15 греческих правителей и несколько римских⁴. Упомянуты имена ряда императоров, а также имена патриархов и епископов. В эти письма Грозный вложил и много личного, ибо его отношения с сыном Иваном Ивановичем и с высокопоставленными русскими иерархами (например, с новгородским архиепископом Пименом и с митрополитом Филиппом Кольчевым) были сложные и болезненные. Весьма показательно, что Грозный часто цитировал императора Константина Великого, причем поступки Константина имели прямое отношение к его собственному поведению. В своем Первом послании Андрею Курбскому, принципиально оправдывая пролитие крови властителями, Грозный ссылается на пример того же императора, казнившего (в 326 г.) своего сына Криспа: «Вспомяни же и в царях великого Константина, сина своего рожденного от себе, убил ест!» (Переписка Ивана Грозного, 1993, с. 19)⁵. Есть основания считать, что «тем самым Грозный как бы запрограммировал сыноубийство за 17 лет до смерти царевича Ивана Ивановича» (Панченко и Успенский, 1983, с. 72). Аналогичный пример Грозный мог найти и в славянском (болгарском) переводе «Хроники» Иоанна Малалы. В седьмой книге «Хроники» говорится об участии сына Врута в заговоре против отца; узнав о заговоре от верного раба Вирникия, Врут допрашивает, мучит и убивает своего сына (см.: Истрин, 1994, с. 191–192)⁶. Иван Грозный рассматривал

⁴ Только в двух своих посланиях князю Курбскому Иван Грозный упомянул имена императоров Анастасия Дикороса, Ираклия I, Льва Исавра, Льва Великого, Льва Армянина, Константина Великого, Константина V Копронима, Константина XI, Констанция, Маврикия, Максентия, Маркиана, Михаила II, Михаила III, Михаила VIII, Феофила, Феодосия (Переписка Ивана Грозного, 1993, с. 12, 13, 19, 22, 36, 40, 53, 56, 103, 105). Примечательно, что из семи других посланий царя только в «Послании в Кирилло-Белозерский монастырь» встречаются имена императора Льва Исавра и его сына – Константина Копронима (ПЛДР, 1986, с. 156).

⁵ В «Первом послании Курбскому» приводятся примеры пролития крови русским (смоленским и ярославским) князем Федором Ростиславовичем и ветхозаветным царем Давидом; характерно, что в этом царском ряду император Константин Великий опередил всех по авторитету.

⁶ Нельзя не отметить, как тот же Врут освободил от рабства на специальной церемонии Виндикия: сидя на высоком престоле, он передел раба

свое отношение и к конюшему И.П. Федорову-Челяднину на фоне византийской истории и, в частности, на фоне отношений византийского императора Михаила III с его конюшим Василием Македонянином. Финальным актом их взаимоотношений является убийство законного властителя Михаила Василием и занятие императорским конюшим константинопольского трона. Другими словами, знакомство с историческим прецедентом могло спровоцировать у русского царя не только страх перед историей, но и страх перед современностью: одно неумолимо программировало другое. Подробное и красочное повествование о делах Михаила III и Василия I помещено в «Хронографии» Продолжателя Феофана – в жизнеописании Михаила и особенно в жизнеописании Василия, принадлежащем перу Константина Багрянородного (Историческое повествование о жизни и деяниях славного царя Василия, которое трудолюбиво составил из разных рассказов внук его Константин, царь о Бозе ромеев – см.: Продолжатель Феофана, 1992, с. 91). Сокращенный рассказ об этих правителях и о связанных с ними событиях читается в «Хронике» Генесия. Однако ни «Хроника» Феофана Исповедника, ни «Хронография» Продолжателя Феофана, ни «Хроника» Генесия не были переведены на славянский язык. Наши предки довольствовались переводами кратких хронографиконов (Историкии, Летописец вкратце, Хронография патриарха Никифора) и вселенских монашеских хроник (Георгия Синкелла⁷, Иоанна Малалы, Георгия Амартола, Симеона Метафраста и Логофета) и не интересовались (или не имели причин для интереса) не только античными историографическими сочинениями, но даже и хрониками историографического уклона (вроде «Хронографии» Феофана Исповедника).

Сравнивая поведение Ивана Грозного с некоторыми сюжетами из переводных хроник, мы пришли к выводу, что в ряде своих поступков русский царь руководствовался рассказами Амартола. Эту хронику он мог прочесть в составе «Хронографа по великому изложению» и «Еллинского летописца» II редакции (Библиотека Ивана Грозного,

в броню, дал ему свой золотой перстень, присвоил ему комитский сан (т. е. сан областного правителя) и подарил ему часть своего имущества (Истрин, 1994, с. 192–193). Нетрудно заметить уже знакомый нам мотив «переодевания на троне».

⁷ Издание и исследование славянского перевода «Хроники» Георгия Синкелла убедительно показали, что это, скорее всего, версия, основанная в значительной степени на «Хронографии» Юлия Африкана (Тотоманова, 2008, с. 407–590).

1982, с. 107); в принципе нельзя исключать и знакомство с отдельным списком «Хроники» Амартола, многие ее списки имели хождение в московской книжности. В славистике отмечены примеры, которые убедительно доказывают, что Грозный использовал в своих посланиях Амартола (Лурье, 1993, с. 386–387).

В «Хронике» Георгия Амартола отношения между императором Михаилом III и его конюшим Василием описаны в такой последовательности:

1. Василий укротил императорского коня и – несмотря на мрачный прогноз императрицы Феодоры – заслужил симпатию Михаила III:

комисъ...ре^а к цр̄ви: «естъ оу мене, цр̄ю, моужь нѣкьи добль, силенъ и хытръ конемъ томито^м быти, има емоу Василии». цр̄ви же повелѣвшоу вборзѣ емоу приити, единъ ѿ китонить, и ише^а въ желѣзныа двери, сего вбрѣтъ введе. цр̄ь же повелѣ кона ати. ть же, единоу роукою оуздоу вземъ, а другоу же за оухо емь, ввчате и кротчеише и кона показа. семоу же оугодившоу цр̄ви причта его, Андрѣви старѣиши[нѣ] гридемъ поручи его и конь его набдѣти повелѣ... се е^с, чадо мое, хотяи ро^а ншѣ погубити (Истрин, 1920, с. 505–506).

2. Василий убивает всесильного кесаря Варду, и в знак благодарности в день Святой Пятидесятницы император венчает в храме Св. Софии Василия царским венцом:

цр̄ь же, съ своєю главы вѣнецъ взе^м, дасть Фотию патриархоу и вьнесъ възложи и на стоую трапезоу, створи мѣтву на не^м. препосит^л же, принесше же дивитеси и рекомаа вдежда цр̄ьскаа, вблекоша Василиа и в сапогы чр̄влены вбуша и. Василии же, вблечень и вбоувень, ногама цр̄евома поклониса. патриархъ, вѣнецъ изнесъ, цр̄ви вдасть и, скиптеро^м падшимса по обычаю, вѣнча Михайль Василиа (с. 515).

Интересно, что Продолжатель Феофана (Константин Багрянородный), хотя, несомненно, и обладал беллетристическим талантом, описывая это событие, гораздо более скуп на подробности: «...рукой царствующего тогда Михаила, судом и велением вечно царствующего Христа в прекрасном и славном храме божественной мудрости венчается Василий царским венцом. И случилось это двадцать шестого мая четырнадцатого ромейского индикта» (Продолжатель Феофана, 1992, с. 103). Ситуация, описанная Амартолом, явственно напоминает сцену убийства ряженого царя И.П. Федорова. Только обряд, совершенный над Василием, выглядит якобы серьезнее, хотя мы вправе сомневаться в искренности Михаила III, так как он никак не уступал

Ивану Грозному в фантазии. Дальнейшие события при византийском дворе показывают, что император вряд ли смотрел на Василия как на подлинного (со)правителя. Да и постоянство в отношениях с приближенными не было отличительной чертой его императорского и человеческого поведения⁸. И в самом деле, подозрительный император вскоре теряет доверие к Василию и, очевидно, желая избавиться от амбициозного и опасного претендента, выбирает другого фаворита – некоего посредственного Василикина. Константин Багрянородный называет нового любимца Михаила «отвратительным скопцом и заблудыгой», но все-таки описывает его поставление. В отличие от Константина, Георгий Амартол ограничивается любопытным введением к будущему поставлению Василикина. Вот соответствующий рассказ Амартола, в котором византийский император дает Василию семиотическую подсказку о своих планах:

ц̄рь же повелѣ въставшоу емоу изоути его из ц̄ркы^х сапогъ и самому са шбути. семоу^ж въсклоншоуса и на Василиа взирающеу, съ ѳростию ц̄рь повелѣваше се створити. Василию же помануовшоу емоу, шбоуса в черленыа сапогы. гла же ц̄рь с клатвою к Василию: «па^ѣ тебе и лочнее сапоги си соу^т подобни. ли не има^м власти, иже тебе створи^х ц̄р̄мь, иного створити?» и гнѣвшается на Василиа ѳраса (с. 516).

А к жене Василия, Евдокии, Михаил III обращается более конкретно: «не печалоуи ш семь, ибо и Василискыана ц̄р̄мь хоцоу створити» (с. 517). Небезынтересно было бы сопоставить слова Грозного, сказанные им непосредственно перед убийством И.П. Федорова, с заключительными словами византийского императора:

<i>Грозный (согласно Шлихтингу)</i>	<i>Михаил III (согласно Амартолу)</i>
...как в моей власти поместить тебя на этом троне, так же в той же самой власти лежит и снять тебя.	ли не има ^м власти, иже тебе створи ^х ц̄р̄мь, иного створити

Слова Михаила III «иного створити» и означают «снять тебя». Это была главная цель императора – избавиться от Василия. Однако если Иван Грозный не задумываясь устроил кровавый спектакль и убил Федорова, то император-мим, видимо, проявил колебание

⁸ Об этой особенности характера Михаила III см.: Любарский, 1989, с. 64–65.

и откладывал представление; это ему стоило и короны, и жизни. Грозный усваивал и применял на практике уроки византийской истории согласно «учебнику» Георгия Амартола; только актеры (и актанты) драмы власти меняются местами: русский царь действует решительно и бескомпромиссно, точно так же, как действовал и Василий. По сути, Иван Грозный симпатизировал Михаилу III, и это объяснимо – оба они являлись законными властителями. Василий и Иван Федоров в его глазах – узурпаторы, преступные претенденты на трон. Действительно, единственное упоминание Михаила III (вместе с его матерью Феодорой) Грозным – почтительное. В своем Первом послании Андрею Курбскому, говоря об упадке Византийской империи, Грозный отмечал: «В царство же Михаила и Федоры благочестивы, божий град Иерусалим и Палестинскую землю и страны Финическая перси изобладаша...» (Переписка Ивана Грозного, 1993, с. 23). Меняя знаки исторической функциональности, Иван Грозный преодолевал византийские образцы: боясь их повторения, он умело нейтрализовал эту функциональность своими театральными-маскарадными действиями⁹. Так он поступил не только с И.П. Федоровым, но и с Симеоном Бекбулатовичем; игровой характер имеет и его предложение принцу Магнусу. Так мы доходим до проявления третьего уровня в поведении Грозного – символического.

3. Символический уровень. В целом активность этого уровня поведения правителя справедливо связывается с бытовавшей в Московской Руси игрой «в царя». Игра сурово преследовалась властями: об этом говорят исторические, этнографические и фольклорные свидетельства. Вне всякого сомнения, игра «в царя» соотносится с поведением самозванцев. Именно в таком ключе интерпретированы и сцены с ряженными «правителями» И.П. Федоровым и Симеоном Бекбулатовичем – они и вправду исполнены «с глубоким символизмом» (см. подробнее: Успенский, 1996, с. 151–157). В конечном счете выявление игрового поведения Грозного надо связать с русской народной культурой, хотя и не исключено влияние Запада – посредниками могли выступать иностранцы-авантюристы на русской службе в период опричнины. Итак, в поведении царя Ивана Грозного можно выделить три уровня.

Первый (прагматический) *уровень* целиком определяется борьбой за власть и ее сохранение. На *втором уровне* Грозный ставит пробле-

⁹ И в жизни, и в литературе игра и лицедейство у Ивана Грозного тесно переплетались (Лихачев, 1984, с. 25–35). Склонность властителя к театральным эффектам, вероятно, выработалась и под влиянием русских народных представлений (Шмидт, 1958, с. 261–265).

му в контекст мировой (библейской, римской, византийской) истории и ищет образцы соответствующего царского поведения. Он делал это иногда буквально, иногда опосредованно, но во всех случаях изначальная конкретность теряла свою утилитарность и превращалась в современные версии давних, но достаточно авторитетных лиц и событий. И на *третьем уровне* Иван Грозный покидет сферу истории и придает образцам новый, заведомо символический и универсально-дидактический смысл.

Литература

- Библиотека Ивана Грозного, 1982 – Библиотека Ивана Грозного: Реконструкция и библиографическое описание / Сост. Н.Н. Зарубин; Подг. к печати, примеч. и доп. А.А. Амосова. Л., 1982.
- Дуйчев, 1958 – *Дуйчев И.* Византия и византийская литература в посланиях Ивана Грозного // ТОДРЛ. Т. 15. М.; Л., 1958.
- Зимин и Хорошкевич, 1982 – *Зимин А.А., Хорошкевич А.Л.* Россия времени Ивана Грозного. М., 1982.
- Истрин, 1920 – *Истрин В.М.* Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе: Текст, исследование и словарь. Т. 1. Пг., 1920.
- Истрин, 1994 – *Истрин В.М.* Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе; Репринтное издание материалов В.М. Истрина / Подг., вступ. ст. и прилож. М.И. Чернышевой. М., 1994.
- Кобрин, 1989 – *Кобрин В.* Иван Грозный. М., 1989.
- Лихачев, 1984 – *Лихачев Д.С.* Лицедейство Грозного: (К вопросу о смеховом стиле его произведений) // Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В. Смех в Древней Руси. Л., 1984.
- Лихачев, 1993 – Стиль произведений Грозного и стиль произведений Курбского: (Царь и «государев изменник») // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Подг. Я.С. Лурье, Ю.Д. Рыков. М., 1993.
- Лурье, 1993 – *Лурье Я.С.* Комментарий // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. М., 1993.
- Любарский, 1989 – *Любарский Я.Н.* Царь-мим // Византия и Русь: Памяти В.Д. Лихачевой, 1937–1981. М., 1989.
- Любарский, 1992 – *Любарский Я.Н.* Комментарий // Продолжатель Феофана: Жизнеописание византийских царей. СПб., 1992.
- Панченко и Успенский, 1983 – *Панченко А.М., Успенский Б.А.* Иван Грозный и Петр Великий: концепции первого монарха. Ст. 1 // ТОДРЛ. Т. 37. Л., 1983.
- Переписка Ивана Грозного, 1993 – Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Подг. Я.С. Лурье, Ю.Д. Рыков. М., 1993.

- ПлДР, 1986 – Памятники литературы Древней Руси: Вторая половина XIV века. М., 1980.
- Послания Ивана Грозного, 1951 – Послания Ивана Грозного / Подг. Д.С. Лихачева, Я.С. Лурье; Пер. и коммент. Я.С. Лурье. М.; Л., 1951.
- Продолжатель Феофана, 1992 – Продолжатель Феофана: Жизнеописания византийских царей / Подг. Я.Н. Любарский. СПб., 1992.
- Тотоманова, 2008 – *Тотоманова А.-М.* Славянската версия на Хрониката на Георги Синкел. София, 2008.
- Успенский, 1996 – *Успенский Б.А.* Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. 2-е изд., испр. и перераб. М., 1996.
- Фрэзер, 1986 – *Фрэзер Д.* Золотая ветвь. М., 1986.
- Шлихтинг, 1934 – Новое известие о России времени Ивана Грозного: «Сказание» Альберта Шлихтинга / Пер., ред. и примеч. А.И. Малеина. Л., 1934.
- Шмидт, 1958 – *Шмидт С.О.* Заметки о языке посланий Ивана Грозного // ТОДРЛ. Т. 14. М.; Л., 1958.

Провиденциальные сюжеты истории

Бывают странные сближенья...

Пушкин

Известно, что отношения литературы и жизни имеют двусторонний характер: как жизнь находит свое отражение в литературе, так и литература может определять самую жизнь. При этом влияние литературы на действительность может выражаться не только в подражании героям литературного произведения, но и в усвоении стиля эпохи. Так, романтическое произведение может формировать мировоззрение и, в конечном счете, обуславливать те или иные поступки. По определению Ю.М. Лотмана, «оправданием реалистического сюжета служит утверждение, что именно так ведут себя люди в действительности. Классицизм полагал, что по образцам искусства люди *должны* вести себя в идеальном мире. Романтизм предписывал читателю поведение, в том числе и бытовое... Поведение декабриста... было отмечено печатью романтизма: поступки и поведенческие тексты определялись сюжетами литературных произведений, типовыми литературными ситуациями или же именами, суггестировавшими в себе сюжеты»¹. Примером из другой эпохи может служить бытовое поведение (жизнетворчество) русских символистов, которые организовывали свою жизнь в соответствии с усвоенными литературными канонами².

¹ Лотман, 2006, с. 344–346. Ср. еще: «Подобно тому как жест и поступок дворянского революционера получали для него и окружающих смысл, поскольку имели своим значением *слово*, любая цепь поступков становилась текстом (приобретала значение), если ее можно было прояснить связью с определенным *литературным сюжетом*. Гибель Цезаря и подвиг Катона, пророк, обличающий и проповедующий, Тиртей, Оссиан или Баян, поющие перед воинами накануне битвы... Гектор, уходящий на бой и прощающийся с Андромахой, – таковы были сюжеты, которые придавали смысл той или иной цепочке бытовых поступков» (там же, с. 343). При этом имеет место своеобразная актуализация – в новых условиях – мифологического мышления.

² Яркую характеристику такого поведения дает Владислав Ходасевич в «Некрополе» (Ходасевич, IV, с. 7–184). Ср.: «Символисты не хотели отделять писателя от человека, литературную биографию от личной. Символизм не хотел быть только художественной школой, литературным течением. Все

Сказанное имеет отношение к историческому процессу постольку, поскольку литература может влиять на ход истории. Так, когда Лжедмитрий I появляется на исторической сцене, он действует как персонаж авантюрной комедии или плутовского романа, и именно в этом ключе его поведение воспринимается современниками. При обсуждении его притязаний на русский престол на сейме в Польше гетман Ян Замойский воскликнул: «Помилуй Бог! Это комедия Плавта или Теренция, что ли?»³.

Более того, исторический процесс может обладать собственной драматургией. Исторический деятель может не только основываться в своем поведении на подражании тому или иному образцу, но и буквально воспроизводить конкретную ситуацию, в которой участвовал его прототип, вовлекая и наделяя соответствующими ролями других участников событий⁴.

Очень часто этот сценарий диктуется внешними факторами, такими, например, как совпадение имен участников складывающейся ситуации. В XIII в. инок Ефрем пишет житие Авраамия Смоленского, своего учителя, явно уподобляясь при этом Ефрему Сирину, написавшему житие своего наставника Авраамия Затворника⁵. Преподобный

время он порывался стать жизненно-творческим методом...» (с. 7). И еще: «Здесь пытались претворить искусство в действительность, а действительность в искусство. События жизненные, в связи с неясностью, шаткостью линий, которыми для этих людей очерчивалась реальность, никогда не переживались как *только* и *просто* жизненные; они тотчас становились частью внутреннего мира и частью творчества. Обратное: написанное кем бы то ни было становилось реальным, жизненным событием для всех. Таким образом, и действительность, и литература создавались как бы общими, порою враждующими, но и во вражде соединенными силами всех, попавших в эту необычайную жизнь, в это “символическое измерение”» (с. 9).

³ РИБ, I, 16.

⁴ Нечто подобное имеет место в ситуации самозванчества, когда человек не ограничивается провозглашением себя монархом, но соответствующим образом формирует свое ближайшее окружение. Так, Пугачев, объявляя самого себя Петром III, своего ближайшего сподвижника И.Н. Зарубина-Чика не просто наделяет титулом графа, но превращает его в «графа Чернышева» (полководца при Петре III). Есть и другие примеры такого рода (см.: Успенский, 1996, с. 150–151). В отличие от обсуждаемых нами ниже примеров, в данном случае имеет место ориентация не на историческую, а на актуальную действительность.

⁵ Подробнее см.: Литвина, Успенский, 2005, с. 31–35.

Антоний, «начальник руским мнихом»⁶, несомненно, подражает в своем поведении другому Антонию – Антонию Великому, которого агиографы называли отцом монашества; в летописи имеет место прямое уподобление одного Антония другому: «и прослу такоже великий Антоний»⁷. Само по себе это естественно, поскольку Антоний Великий, скорее всего, был патрональным святым Антония Печерского. Вполне закономерно, что русский Антоний основывает Киево-Печерскую обитель подобно тому, как Антоний египетский положил начало в свое время монастырю Писпер и другим иноческим обителям⁸. Более того, Антоний Печерский не становится насельником своего монастыря, и это в точности соответствует отношению Антония Великого к основанным им обителям. Наконец, если у Антония Великого был ученик Иларион из Газы, то и при Антонии Печерском появляется отшельник Иларион, будущий русский митрополит; показательным образом он поселяется в пещере, в которой прежде жил Антоний⁹.

Так же, как и в случае с Ефремами и Авраамиями, тождество имен влечет за собой тождество ситуаций¹⁰. Старый афоризм «Nomen est omen» оказывается чем-то существенно большим, чем игра слов: в подобных случаях знаки как бы обрастают плотью и превращаются в реальность.

⁶ Киево-Печерский патерик, с. 28, л. 24об.

⁷ ПСРЛ, т. I, стлб. 157. Показательно, что, уподобив однажды киевского Антония Антонию Великому, летописец именует киевского святого в дальнейшем «великим Антонием» (там же, стлб. 191–192). *Антоний* было монашеским именем печерского подвижника (ПСРЛ, т. I, стлб. 156).

⁸ Афанасий Великий, 1902–1903, т. 3, с. 192–193.

⁹ См.: Литвина, Успенский, 2004, с. 110–114.

¹⁰ Оставаясь в рамках агиографической традиции, отметим, что интересующие нас казусы, в основе которых лежит тождество имен, очень рано находят свое отражение в источниках: уже в «Мученичестве Поликарпа», памятнике середины II в., среди гонителей епископа Смирны, чьи преследование и казнь на протяжении всего повествования настойчиво уподобляются соответствующим событиям евангельской истории (ср.: Kinnard, 2006, p. 138), фигурирует начальник охраны по имени Ирод, и провиденциальность этого странного антропонимического совпадения особо подчеркивается составителем текста (...καί ὁ εἰρηναρχος, ὁ κεκληρωμένος τὸ αὐτὸ ὄνομα, Ἡρώδης ἐπιλεγόμενος, ἔσπευδεν εἰς τὸ στάδιον αὐτὸν εἰσαγαγεῖν ἵνα ἐκεῖνος μὲν τὸν ἴδιον κλῆρον ἀπαρτίσῃ, Χριστῷ κοινωνὸς γενόμενος, οἱ δὲ προδόντες αὐτὸν τὴν αὐτοῦ Ἰουδα ὑπόσχοιεν τιμωρίαν) (Lake, 1913, ch. 5, § 2, p. 318; ср. ch. 17, § 2, p. 334; ch. 21, § 1, p. 340; Musurillo, 1972, с. 6).

Рассмотренные примеры в принципе поддаются объяснению: мы легко можем представить себе механизмы порождения такого рода ситуаций. В то же время бывают случаи, как будто того же порядка, которые на первый взгляд кажутся необъяснимыми. Наша задача – привлечь к ним внимание. Ниже мы рассмотрим ситуации, когда финальная развязка судьбы того или иного человека – насколько мы можем о ней судить по дошедшим до нас источникам – независимо от его воли оказывается predeterminedной его прижизненной оценкой. Такая взаимосвязь между кульминацией событий и образом героя была бы понятна в литературном произведении, но речь в данном случае идет не о литературе, а о жизни. Разумеется, и в этих случаях оказывается возможным предложить какое-то объяснение, но оно всегда будет иметь более или менее условный, сугубо умозрительный характер: действительно, для интерпретации подобных случаев исследователь неизбежно должен выйти за рамки самого сюжета и переключиться на принципиально иной язык описания.

Не менее выразителен эпизод из жития сирийского подвижника Александра, более известного в научной литературе как Александр Акимит († 430 г.), т. е. Бодрствующий (по названию основанного им монастыря в Константинополе). В житии, первоначально созданном, по-видимому, на сирийском языке в конце V – начале VI в. и вскоре переведенном на греческий (до нас дошел лишь этот перевод, включенный в греческий менологий под 2 февраля), описывается сцена неудавшегося изгнания Александра из Антиохии, куда странствующий святой прибыл с многочисленными сторонниками, обосновался в заброшенных банях и горячей проповедью, неустанным псалмопением и добрыми деяниями снискал себе огромную популярность среди простых горожан. Напротив, у церковных властей поведение Александра вызвало зависть и недовольство, поэтому было принято решение выдворить подвижника из Антиохии. Кампанию по избавлению от Александра возглавил некий иподьякон по имени Малх. Явившись к святому в сопровождении отряда тело-хранителей, он ударил его и велел убираться из города. Александр, подобно невинному агнцу, покорно перенес дерзкое оскорбление и лишь смиренно промолвил: «Имя рабу было Малх», воспроизводя в памяти окружающих евангельскую сцену ареста Христа в Гефсиманском саду, когда апостол Петр отсек ухо одному из невольников первосвященника (Иоанн 18:10). Согласно житию, находчивость и остроумие святого были по достоинству оценены присутствующими, и попытка изгнать Александра и его сторонников полностью провалилась (de Stoop, 1971 (ch. 41), p. 689–690; ср. также: Caner, 2002, p. 273).

Начнем с жития протопopa Аввакума. Доминирующая тема этого произведения – уподобление автора жития Христу. Само по себе подражание Христу (*imitatio Christi*) вписывается в модель христианского поведения (ср. трактат Фомы Кемпийского «О подражании Христу»); эта мысль приобретает особое звучание при восприятии мучеников за веру, к каковым, вне всякого сомнения, причислял себя Аввакум. Однако в этом случае речь идет не только о личном подражании Христу, а о последовательном уподоблении происходящих с ним событий событиям евангельской истории. Соответственно, если сам протопоп уподобляет себя Христу, его гонители оказываются в роли евангельских врагов Христа. Так, казачий атаман Пашков в минуту раскаяния говорит словами Иуды («Согрѣшил окаянной – пролил кровь неповинну»)¹¹, а один из никонианских деятелей напрямую именуется Пилатом («Таже Пилат, поехав от нас ... возвратился в Москву»)¹². В челобитной царю Аввакум говорит о своем мистическом опыте, когда он превращается в Космос, в которого Бог вместил «небо и землю и всю тварь»; соответственно, он и обращается к царю как высший к низшему¹³.

Более всего поражает, однако, что сам конец Аввакума как бы мистическим образом вписывается в этот сценарий: уподобление Христу распространяется не только на жизнь Аввакума, но и на его смерть. Аввакума сжигают на костре как вероотступника, тогда как сам он воспринимает эту казнь как мученичество за веру. Но происходит это в Страстную пятницу¹⁴, и получается, таким образом, что мучители Аввакума следуют заданной им линии, как бы откликаясь на его притязания¹⁵.

¹¹ РИБ, XXXIX, стлб. 36; ср. Мф. XXVII, 4

¹² Там же, стлб. 64–65, ср. стлб. 62.

¹³ Там же, стлб. 763–764.

¹⁴ Все источники сходятся, что Аввакум был казнен именно в Страстную пятницу, при том что точная дата этого события может варьироваться. По одним сведениям это произошло 14 апреля 1682 г. (и эта дата принимается современными историками), по другим же – 1 апреля 1681 г. Как та, так и другая дата действительно приходится на Страстную пятницу. О дате сожжения пустозерских узников см. подробнее: Смирнов, 1898, с. VIII (примеч. 10).

¹⁵ Точно так же, по утверждению Курбского, Иван Грозный сознательно принял на себя роль гонителя веры Христовой, распорядившись убить князя Михаила Репнина (который отказался плясать в скomorошьей маске) в церкви в воскресенье подле алтаря во время чтения Евангелия: «Царь же, ярости исполнився, отогналъ его ото очей своих, и по коликихъ днехъ потомъ, въ день недѣльный, на всеошномъ бдѣнїю стоящу ему въ церкви, въ часъ чтенїя еван-

гельского, повелѣлъ воиномъ бесчеловѣчнымъ и лютымъ заклати его, близу самого олтаря стаяща, аки агнца Божія неповиннаго» (Курбский, 1914, стлб. 279). В этом эпизоде князь Михаил предстает как страстотерпец, а царь – как святотатец.

Примеры, когда одна из противоборствующих сторон в конфликте усваивает логику и основные аргументы другой и сознательно действует как бы с позиций оппонента, руководствуясь его системой ценностей и приоритетов, вообще говоря, хорошо известны из раннехристианской истории. Так, в письме церковных общин Лугдуна (Лиона) и Виенны (Вены) – исполненном драматизма отчете о преследовании христиан в Галлии в конце 70-х годов II в. (при Марке Аврелии и Луции Вере), который дошел до нас в составе «Церковной истории» Евсевия Кессарийского, – сообщается, в частности, что гонители веры подвергали всевозможным поношениям останки мучеников и строжайше запрещали хоронить их изуродованные тела, причем запрет этот, парадоксальным образом, был мотивирован стремлением всячески воспрепятствовать чаемому христианами воскресению из мертвых: «Их [язычников] безумие и жестокость к святым и тут не насытились. Свирепые варварские племена, растревоженные лютым зверем, с трудом успокаиваются. Они придумали нечто новое, свое: стали издеваться над мертвыми телами ... Тела задохнувшихся в тюрьме выбросили собакам и старательно охраняли днем и ночью, чтобы никто из наших не похоронил их. Выбросили то, что осталось от огня и звериных зубов; истерзанные, обугленные куски, а также головы и обрубки туловищ – все это много дней подряд оставалось без погребения и охранялось с воинской старательностью. Одни при виде этих останков злобно скрежетали зубами, ища, чем бы еще отомстить; другие, смеясь, издевались, восхваляли своих идолов и приписывали им наказание христиан. Люди более мягкие, склонные до некоторой степени к состраданию, укоряли нас, говоря: “Где же их Бог? Какая им польза от их веры, за которую они отдали жизнь?” Так по-разному отнеслись к нам люди, мы же пребывали в великой печали, ибо не могли тела их предать земле. И ночь не приходила на помощь, и деньги не убеждали, и мольбы не трогали: останки мучеников всячески охраняли, словно в расчете на большую выгоду от того, что не будет у них могил ... Тела мучеников, всячески поруганные в поучение всем, оставались шесть дней под открытым небом, затем беззаконники их сожгли и смели пепел в реку Родан, протекающую поблизости, чтобы ничего от них на земле не оставалось. Они это делали в расчете победить Бога и отнять у них возрождение. Они так и говорили: “Чтобы и надежды у них не было на воскресение, поверив в которое они вводят странную новую веру, презирают пытки и готовы с радостью идти на смерть. Посмотрим, воскреснут ли они и сможет ли их Бог помочь им и вырвать из наших рук”» (Евсевий Памфил, с. 166–167 (кн. V, § 57–62); оригинальный текст см.: Musurillo, 1972, p. 80, 82; об этом эпизоде см. также: Leclercq, 1932, col. 2433; Rush, 1941, p. 252; Vynum, 1995, p. 49–50 [с указанием литературы]).

Правда, сведения о дате сожжения пустозерских узников содержатся только в старообрядческих источниках¹⁶; нельзя исключать, таким образом, что последователи Аввакума сознательно или подсознательно исходили из заданного им ассоциативного ряда, уподобляя никониан гонителям Христа. Как бы то ни было, дата казни Аввакума – 14 апреля 1682 г. – оценивается историками как достоверная¹⁷.

Еще один пример того, как посмертная участь предопределяет при жизни его участников, являет судьба Амвросия Оптинского. Принято думать, что Амвросий был одним из прототипов старца Зосимы из «Братьев Карамазовых»¹⁸. Описанная в романе Достоевского смерть Зосимы (ч. III, кн. 7), от тела которого, вопреки ожиданиям всех присутствующих, убежденных в его святости, «стал исходить... тлетворный дух»¹⁹, в точности соответствует тому, что случилось с Амвросием: так же, как и Зосима, при жизни он почитался как святой, но сразу после смерти от тела его стал ощущаться тяжелый мертвенный запах²⁰. В этом не было бы ничего удивительного, если бы роман Достоевского не был опубликован (в 1879–1880 гг.) еще при жизни старца Амвросия, который преставился в 1891 г.

В принципе и в этом случае возможны какие-то объяснения. Другим прототипом Зосимы был, как известно, Тихон Задонский. Более того, в письме Н.А. Любимову от 10 мая 1879 г. Достоевский прямо указывает на то, что в основу главы «Тлетворный дух» легли некоторые поучения Тихона²¹. Это указание хорошо вписывается в то, что нам известно из жития святителя: «Архимандрит Сампсон стал хвалить его [Тихона] богоугодную жизнь и сказал, будучи с ним наедине в келии, что по смерти прославится он нетлением. Глубоко огорчился сими словами смиренный святитель и отвечал ему: “Дух искуситель говорит твоими устами; праведный Лазарь, друг Христов, и тот смердел четыре дня после смерти”»²². В этом смысле высказывался и Амвросий, о чем могло быть известно Достоевскому. Известно, что Амвросия сильно смущало его прижизненное почитание: «Пре-

¹⁶ См. перечисление этих источников: Смирнов, 1898.

¹⁷ См.: Смирнов, 1907, с. VII; Шашков, 1992, с. 16.

¹⁸ См.: Достоевская, 1921, с. 32–33; Розанов, 1924, с. 15; ср.: Альтман, 1971, с. 214; Достоевский, XV, с. 457.

¹⁹ Достоевский, XIV, с. 298.

²⁰ См. о кончине Амвросия свидетельство очевидца: Агапит, 1900, ч. 2, с. 141.

²¹ Достоевский, XV, с. 458.

²² Житие Тихона Задонского, 1866, с. 49–50.

подобный Амвросий задолго до своей кончины поучал монахиню Евфросинию, будущую настоятельницу Шамординской общины: «Похвала не на пользу. Ужасно трудна похвала. За прославление, за то, что здесь все кланяются, тело по смерти испортится – прыщи пойдут. У аввы Варсонофия написано: Серид какой был старец! – а то и по смерти тело испортилось»²³. Можно допустить, что Достоевскому были известны эти высказывания старца, и он положил их в основу интересующего нас эпизода. Нельзя исключить, таким образом, что возникающее впечатление, будто бы посмертная судьба Амвросия была предсказана в «Братьях Карамазовых», объясняется слиянием двух образов, послуживших прототипами для образа старца Зосимы.

Отчасти похожий пример – правда, несколько иного рода – дает нам история царевича Алексея, сына Петра I. Алексей Петрович, убитый в 1718 г., был законным наследником российского престола. После смерти Петра I, не успевшего, как известно, отдать распоряжение о престолонаследовании, появляются Лжеалексеи, утверждавшие, что Алексей Петрович в действительности не умер²⁴. Однако первый Лжеалексей возникает на исторической сцене еще при жизни царевича, в 1712 г., – и это вообще первый случай в России, когда самозванец действует при жизни исторического лица, именем которого он пользуется²⁵. Появление самозваного Алексея за шесть лет до казни Алексея подлинного фактически предвещает его кончину.

Мы можем попытаться реконструировать процесс возникновения этой ситуации. Появление Лжеалексеев, судя по всему, объясняется тем, что его отец, Петр I, воспринимался как неистинный, самозванный царь: предполагалось, что подлинного Петра «подменили» во время его пребывания за границей²⁶. В этой ситуации Алексей Петрович оказывается законным царем; соответственно, после того как Петр убивает Алексея (легитимного правителя, которому «мнимый» Петр не давал править), возникает волна Лжеалексеев, утверждающих, что царевичу удалось спастись. С другой стороны, представления о том, что Петр – неподлинный царь, могли распространяться и на его сына, что и объясняет появление первого Лжеалексея еще при жизни

²³ Агапит, 1900, ч. 2, с. 73. Св. Серид – игумен в Газе, VI в. (Сергий, II, с. 245).

²⁴ См.: Чистов, 1967, с. 91 и сл.

²⁵ Там же, с. 118–119.

²⁶ См.: Успенский, 1996, с. 165. Отсутствие же Лжепетров обусловлено, по-видимому, распространенным мнением о том, что Петра при этой подмене убили.

Алексея Петровича. Эти две модели, которые изначально должны были конкурировать друг с другом, накладываются одна на другую, в результате чего смерть Алексея Петровича оказывается предвосхищенной прижизненным появлением самозванца. Так или иначе, первый самозванный Алексей Петрович фактически является предвестником гибели подлинного Алексея Петровича.

* * *

Рассмотрение трех последних эпизодов невольно вызывает в памяти не только ремарку Пушкина, вынесенную нами в эпиграф, но и стихи Мандельштама:

Быть может, прежде губ уже родился шепот
И в бездревесности кружились листья,
И те, кому мы посвящаем опыт,
До опыта приобрели черты.

О той же предначертанности пишет Мандельштам и в другом своем восьмистишии:

Скажи мне, чертежник пустыни,
Арабских песков геометр,
Ужели безудержность линий
Сильнее, чем дующий ветер?
– Меня не касается трепет
Его иудейских забот –
Он опыт из лепета лепит
И лепет из опыта пьет...

Литература

- Агапит – *Агапит (Беловидов), схиарх*. Жизнеописание в Бозе почившего иеросхимомонаха Амвросия. Ч. 1–2. М., 1900. (Репринт: Свято-Троицкая Сергиева лавра. М., 1992.)
- Альтман, 1971 – *Альтман М.С.* Из арсенала имен и прототипов литературных героев Достоевского // Достоевский и его время. Л., 1971. С. 196–216.
- Афанасий Великий 1902–1903 – *Св. Афанасий Великий*. Творения. Т. 1–4. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1902–1903. (Репринт: М., 1994.)
- Достоевская, 1921 – *Достоевская А.Г.* Примечания к сочинениям Ф.М. Достоевского // Творчество Достоевского. Одесса, 1921.

- Достоевский – *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Л., 1972–1990.
- Евсевий Памфил – *Евсевий Памфил.* Церковная история / Коммент. и примеч. С.Л. Кравца. М., 1993.
- Житие Тихона Задонского, 1866 – Житие святителя Тихона Задонского. СПб., 1866.
- Киево-Печерский патерик – Киево-Печерский патерик // Древнерусские патерики: Киево-Печерский патерик, Волоколамский патерик / Изд. подгот.: Л.А. Ольшевская, С.Н. Травников. М., 1999.
- Курбский, 1914 – История о великом князе Московском // Сочинения князя Курбского. Т. 1. Сочинения оригинальные. СПб., 1914 (= РИБ, т. 31). Стлб. 161–354.
- Литвина, Успенский, 2004 – *Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б.* Иларион и Антоний: Имена и времена в биографиях первых русских подвижников // Восточная Европа в древности и Средневековье: Время источника и время в источнике. XVI Чтения памяти чл.-кор. АН СССР В.Т. Пашуто. Москва, 14–16 апреля 2004 г.: Мат-лы конф. М., 2004.
- Литвина, Успенский, 2005 – *Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б.* Агиография и выбор имени в Древней Руси // Славяноведение. 2005. № 4. Июль–август. С. 25–42.
- Лотман, 2006 – *Лотман Ю.М.* Декабрист в повседневной жизни // Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX в.). СПб., 2006. С. 331–384.
- ПСРЛ – Полное собрание русских летописей. СПб. (Пг./Л.); М., 1841–2004. Т. 1–43. (В случае переиздания летописи мы, кроме специально отмеченных случаев, ссылаемся на последнее издание.)
- РИБ, I–XXXIX – Русская историческая библиотека. Т. 1–39. СПб. (Пг./Л.), 1872–1927.
- Розанов, 1924 – *Розанов В.* Легенда о Великом инквизиторе. Берлин, 1924.
- Сергий, I–III – *Сергий (Спасский) архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Т. 1–3. 2-е изд., доп. Владимир, 1901. (Репринт: М., 1997.)
- Смирнов, 1898 – *Смирнов П.С.* Внутренние вопросы в расколе в XVII веке: Исследование из начальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изданным и рукописным. СПб., 1898.
- Успенский, 1996 – *Успенский Б.А.* Царь и самозванец: Самозванчество в России как культурно-исторический феномен // Успенский Б. Этюды о русской истории. СПб., 2002.
- Ходасевич, I–IV – *Ходасевич В.* Собрание сочинений: В 4 т. М., 1996–1997.
- Чистов, 1967 – *Чистов К.В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М., 1967.
- Шашков, 1992 – *Шашков А.Т.* Аввакум // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1 (А–З). СПб., 1992. С. 16–34.

- Bynum, 1995 — *Bynum C.W.* The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336. N. Y., 1995. (Lectures on the History of Religion Sponsored by the American Council of Learned Societies, New Series 15.)
- Caner, 2002 — *Caner D.* Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity. Berkley; Los Angeles; L., 2002.
- Kinnard, 2006 — *Kinnard I.* Imitatio Christi in Christian Martyrdom and Asceticism: A Critical Dialogue // Asceticism and Its Critics: Historical Accounts and Comparative Perspectives / Ed. by O. Freiberger. Oxford, 2006.
- Lake, 1913 — The Apostolic Fathers: 2 vol. / Ed. K. Lake. Vol. 2: The Shepherd of Hermas; The Martyrdom of Polycarp; The Epistle to Diogenius. L., N.Y., 1913. (The Loeb Classical Library.)
- Leclercq, 1932 — *Leclercq H.* Martyr // Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie / Ed. F. Cabrol, H. Leclercq. Vol. 10. P., 1932.
- Musurillo, 1972 — The Acts of the Christian Martyrs / Introduction, texts and translations by H. Musurillo. Oxford, 1972. (Oxford Early Christian Texts.)
- Rush, 1941 — *Rush A.C.* Death and Burial in Christian Antiquity. Washington, 1941. (The Catholic Univ. of America. Studies in Christian Antiquity. № 1.)
- De Stoop, 1971 — Vie d'Alexandre l'Acémète: Texte Grec et traduction Latine / Éd. par E. de Stoop // Patrologia Orientalis. V. 6. Fasc. 5. № 30. Turnhout, 1971.

Б.И. Колоницкий

А.Ф. Керенский
как «первый гражданин»*

Современные историки России все больше внимания уделяют репрезентациям власти, расшифровка риторических образов осознается многими учеными ныне как задача не менее важная, чем поиск «достоверных фактов». Необходимость соответствующей декодировки представлений о власти ориентирует исследователей на выявление новых источников, а также придает новый смысл источникам, давно уже введенным в научный оборот. Необычайно сильное влияние на российских ученых имела книга профессора Колумбийского университета Ричарда Уортмана¹.

Следует признать, что ранние классические труды М. Блока и Э.Х. Канторовича не оказали подобного воздействия на отечественных исследователей, изучающих историю Российской империи рубежа XIX–XX вв.² Более того, даже известные работы отечественных ученых Ю.М. Лотмана, Б.А. Успенского и В.М. Живова³, существен-

* Автор приносит благодарность Я. Пламперу и П.Г. Рогозному, которые взяли на себя труд прочесть этот текст. Их советы и критические замечания были для него необычайно важны.

¹ *Wortman R.S. Scenarios of Power: Myth and Ceremony in Russian Monarchy. Vol. 1: From Peter the Great to the Death of Nicholas I. Princeton, NJ, 1995; Vol. 2: From Alexander II to the Abdication of Nicholas II. Princeton, NJ, 2000.* Переводы первого и второго томов опубликованы в России в 2002 и в 2005 гг.

² *Bloch M. Les rois thaumaturges: étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre. P., 1924* (русский перевод: *Блок М. Короли-чудотворцы: Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии. М., 1998*); *Kantorowicz E.H. The King's Two Bodies: A Study of Medieval Political Theology. Princeton, 1957.*

³ *Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры: (до конца XVIII в.) // Труды по русской и славянской филологии. Тарту, 1977. Т. 28. (Ученые записки Тартуского университета. Вып. 414). С. 3–36; Живов В.М., Успенский Б.М. Царь и Бог: Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Языки культуры и проблемы переводимости / Ред. Б.А. Успенский. М., 1987.*

но повлиявшие на самого Р. Уортмана, остались недостаточно оцененными российскими исследователями, изучающими Новую и новейшую историю. Возможно, в этом проявилось традиционное влияние междисциплинарных барьеров, потребовался труд зарубежного историка, который убедительно показал, что подходы, выработанные российскими филологами и историками культуры, могут с успехом быть применены для изучения русской политической истории Нового и новейшего времени. Впрочем, некоторые отечественные историки и по сей день считают исследование политической символики чем-то декоративным, каким-то украшением «настоящей», «большой» политической истории, занятой исключительно политическими партиями и государственными институтами, идеологической борьбой и биографиями политических лидеров.

Между тем для изучения истории революций исследование политических репрезентаций представляет особый интерес. Политику вообще невозможно представить без сакрализации, символизации и персонификации. Однако особенно ярко это проявляется в революционные периоды. Если полагать, что основной вопрос изучения политической истории вообще, политической истории революции в особенности – это вопрос о власти, то исследователи должны уделять пристальное внимание особенностям осуществления власти в эпоху революции. Государственные институты в такие периоды фактически теряют как свою монополию на правотворчество, так и свое монопольное право использовать насилие для осуществления власти. Соответственно, важнейшим ресурсом власти в этой ситуации становится авторитет. Использование сакрализуемой политической символики и личный авторитет политических деятелей приобретают в таких ситуациях особую роль, а это создает условия для формирования культов революционных вождей.

Можно утверждать, что это присуще различным революциям, но революции антимонархические ставят перед действующими политиками крайне сложные задачи: они должны найти принципиально новые формы сакрализации, персонификации и символизации, новые типы эмоционального отношения к власти и ее представителям. В настоящей статье предпринята попытка описания некоторых граней культа Александра Федоровича Керенского – первого вождя революционной России⁴.

⁴ О культе Керенского см.: *Соболев Г.Л.* Революционное сознание рабочих и солдат Петрограда в 1917 г.: (Период двоевластия). Л., 1973; *Голиков А.Г.* Феномен Керенского // *Отечественная история.* 1992. № 5. С. 60–73. О раз-

* * *

15 ноября 1917 г. петроградская газета правых эсеров «Воля народа» опубликовала стихотворение О.Э. Мандельштама, посвященное Керенскому. Революционный министр, вынужденный скрываться в подполье после прихода к власти большевиков, «октябрьских временщиков», описывался в нем так:

...Среди гражданских бурь и яростных личин,
Тончайшим гневом пламеня,
Ты шел бестрепетно, свободный гражданин,
Куда вела тебя Психея...⁵

Образ «свободного гражданина», использованный поэтом, а также образы «истинного», «подлинного гражданина» были к этому времени необычайно важны для репрезентации Керенского, для его описания. Они формировались уже в дни Февраля. Публицист Д.В. Философов 5 марта послал письмо революционному министру юстиции, которого он знал лично: «Считаю своим святым долгом сказать Вам, что именно Вы в трудную ночь с 1-го на 2-е марта спасли Россию от великого бедствия. Только человек высочайшей моральной чистоты, только подлинный гражданин мог в эти трудные часы с таким святым и гениальным энтузиазмом овладеть положением. Тяжкая болезнь все еще держит меня в своих руках. Не знаю, долго ли проживу. Но если судьба не позволит мне увидеть плода революции, то

личных образах Керенского см. также: *Колоницкий Б.И.* А.Ф. Керенский и Мережковские // Литературное обозрение. 1991. № 3. С. 98–106; *Он же.* “We” and “I”: Alexander Kerensky in His Speeches // *Autobiographical Practices in Russia – Autobiographische Praktiken in Russland* / Eds. J. Hellbeck, K. Heller. Göttingen, 2004. S. 179–196; *Он же.* «Его превосходительство» «министр народной правды»: А.Ф. Керенский в политическом сознании (март–октябрь 1917 г.) // *Власть, общество и реформы в России (XVI – начало XX в.): Материалы научно-теоретической конференции 8–10 декабря 2003 г.* СПб., 2004. С. 341–353; *Он же.* Легитимация через жизнеописание: Биография А.Ф. Керенского (1917 г.) // *История и повествование* / Ред. Г.В. Обатнин и П. Песонен. Хельсинки; М., 2006. С. 246–278; *Он же.* Александр Федорович Керенский как «жертва евреев» и «еврей» // *Jews and Slavs. Jerusalem, 2006. Vol. 17: The Russian Word in the Land of Israel, the Jewish Word in Russia.* P. 241–253.

⁵ *Мандельштам О.Э.* Сочинения: В 2 т. / Сост. П.М. Нерлер. М., 1990. С. 302.

все-таки я уйду из этого мира гордым и спокойным гражданином, с благоговением помяная Ваше имя. Сердечно любящий Вас и беспредельно уважающий Д. Философов»⁶.

В этом послании Керенский, «подлинный гражданин», совершая революцию, дает возможность и прочим жителям России стать «гражданами». Он изображается как творец революции.

Иногда же Керенский предстает как объект революционного воздействия, как образец идеального гражданина России, созданного революцией. Автор газеты «Нижегородский листок» писал в конце апреля 1917 г.: «Революция создала огромной красоты образ русского гражданина в лице А.Ф. Керенского»⁷.

Керенского называли «первым гражданином», «первым гражданином свободной России», «лучшим гражданином», «первым русским гражданином», «героем гражданином». Такого рода штампы встречаются и в пропаганде, и в резолюциях, направленных Керенскому⁸.

Эти обращения выделяют вождя революции, рассматривают его как лидера семьи граждан новой страны, первого среди равных. Так, Сергиево-Михайловское волостное народное собрание в телеграмме, посланной 13 апреля Керенскому, приветствовало «лучшего гражданина свободной России»⁹.

Союз русских граждан города Гельсингфорса в резолюции обращался к популярному министру следующим образом: «Первый гражданин свободной демократической страны, идеальный и неутомимый поборник правды, справедливости и порядка»¹⁰.

Встречается и обращение к Керенскому как к «великому гражданину»¹¹.

Первоначально подобные обращения к «первому гражданину» можно найти в приветствиях, адресованных и другим членам Государственной думы и Временного правительства. Так, например, М.В. Родзянко, председателя Государственной думы и председателя Временного комитета Государственной думы, нередко называли «пер-

⁶ *Философов Д.В.* Дневник (17 января – 30 марта 1917 г.) // Звезда. 1992. № 2. С. 197.

⁷ *Иванчиков.* Министр Керенский // Нижегородский листок. 1917. 29 апр.

⁸ Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 1807. Оп. 1. Д. 354. Л. 93; Русский инвалид. 1917. 24, 28 июня.

⁹ Российский государственный исторический архив. Ф. 1405. Оп. 538. Д. 177. Л. 49–50.

¹⁰ ГАРФ. Ф. 1778. Оп. 1. Д. 101. Л. 9.

¹¹ Разложение армии в 1917 г. М.; Л., 1925. С. 70–71.

вым и достойнейшим среди равных гражданином свободной России» (культ Родзянко в первые дни Февральской революции требует специального изучения). В других обращениях некоторых сторонников нового строя всех членов Временного правительства именовали «первыми гражданами»¹².

Однако со временем именно Керенский не без успеха пытается монополизировать роль «первого гражданина», оттесняя других лидеров Февральской революции и членов Временного правительства. Это было связано и с политическими факторами (падение влияния Временного комитета Государственной думы, ослабление авторитета некоторых министров-либералов – «буржуазных министров», нарастание популярности Керенского), и с факторами культурными. Очевидно, речи, жесты, поступки министра юстиции лучше работали на этот образ «первого гражданина».

Над созданием этого образа потрудились и политические друзья министра. Так, «бабушка русской революции» Е.К. Брешко-Брешковская на съезде партии социалистов-революционеров в июне 1917 г. защищала Керенского, «достойнейшего из достойных граждан земли русской»¹³.

Сам Керенский также весьма способствовал созданию образа «гражданина-министра», олицетворявшего новую революционную власть. Свои распоряжения он порой подписывал как «министр гражданин». Так же он подписывал и некоторые свои воззвания. Так, например, обращение к Совету военных депутатов Кронштадта от 12 марта 1917 г. он подписал «министр юстиции гражданин Керенский». А его послание от 15 марта было озаглавлено «Письмо гражданина Керенского Кронштадтскому Совету военных депутатов». В своем ответе, принятом в тот же день, Совет обращался к «министру юстиции гражданину Керенскому» и приветствовал «первого народного министра»¹⁴.

В утверждении образа министра-гражданина немалую роль сыграло выступление Керенского на съезде делегатов фронта 29 апреля (Петроград), это была одна из наиболее известных его речей, в ней он обращался к теме «гражданина» и его ответственности перед

¹² ГАРФ. Ф. 1807. Оп. 1. Д. 354. Л. 19, 22; Воля народа. 1917. 29 апр.

¹³ Партия социалистов-революционеров: Док. и материалы, 1900–1925 гг.: В 3 т. / Сост., авт. предисл., введ. и коммент. Н.Д. Ерофеев. М., 2000. Т. 3, ч. 1: Февраль–октябрь 1917 г. С. 669–670.

¹⁴ Российский государственный исторический архив Военно-морского флота. Ф. 1340. Оп. 1. Д. 236. Л. 8, 14 об., 15.

обществом. Министр с горечью отметил, что в России «...дают свой пышный цвет семена малодушия и недоверия, превращающие свободных граждан в людскую пыль». Он противопоставил «свободных граждан» «недостойным рабам», а ударной фразой выступления стал риторический вопрос: «Что же, русское свободное государство есть государство взбунтовавшихся рабов?» Это заявление вызвало, по словам репортера, «бурное движение на всех скамьях». Не всем эти слова понравились. Похоже, сам министр почувствовал настроение аудитории и после слов о «рабах» он счел нужным заявить: «Я, товарищи, не умею и не знаю, как народу говорить неправду и как от народа скрывать правду...» В этот момент некий солдат в страшном возбуждении воскликнул, обращаясь к Керенскому: «Да здравствует гордость России!» Раздались бурные и продолжительные аплодисменты¹⁵.

Однако известное отчуждение между оратором и его слушателями, представлявшими военные комитеты разного уровня, сохранилось. И.Г. Церетели вспоминал: «Но на самом собрании, вопреки газетным отчетам, сообщавшим, что речь Керенского сопровождалась бурными одобрениями собрания, большинство делегатов встретило эту речь очень холодно, т. к. оратор, при всем своем подчеркнутом волнении, говорил в туманных выражениях и избегал указывать, кого именно он имел в виду». Свидетельству мемуариста можно верить, показательно, что в отчете о заседании, опубликованном в наиболее дружественной Керенскому газете, нет упоминания о том, что после речи Керенского прозвучали аплодисменты¹⁶. Обычно же политические друзья «революционного министра» не забывали упомянуть о подобной реакции его аудитории.

Но, как отмечал Церетели, большая пресса активно пропагандировала это выступление министра юстиции. Странники же Керенского в газете правых эсеров «Воля народа» использовали эту речь для тиражирования образа «народного трибуна»: «Министр социалист нашел в себе смелость сказать всю правду народу, сказать так, как могут говорить только очень и очень немногие ... Какая правда в них! Какая смелость! Такие слова могут говорить только сильные духом, подлинные трибуны народа, умеющие говорить с ним, как равные с равным, без трусливого опасения и без демагогической лести... Пока есть такие люди, – страна не погибла, как бы ни грозны были окружающие ее тучи»¹⁷.

¹⁵ Воля народа. 1917. 30 апр.

¹⁶ *Церетели И.Г.* Воспоминания о Февральской революции. Р., 1963. Кн. 1. С. 124; Воля народа. 1917. 30 апр.

¹⁷ Воля народа. 1917. 30 апр.

Слова о «взбунтовавшихся рабах» запомнились многим, они часто цитировались журналистами, порой даже использовались в названиях статей¹⁸. Их можно встретить не только в пропагандистских изданиях сторонников и противников правительства, но и в дневниках современников. Историк Г.А. Князев писал: «Керенский умеет и говорить. Многие его выражения метки и колки. Все повторяют его слова о взбунтовавшихся рабах»¹⁹.

«Необыкновенная» речь Керенского и содержащиеся в ней «грозные предупреждения» использовались сторонниками министра для политической мобилизации: «Отечество – в опасности. Докажем, что мы – не взбунтовавшиеся рабы, а свободные граждане. Спасем Россию», – писала газета правых эсеров²⁰.

Идентичность «свободного гражданина», готового сознательно пожертвовать жизнью ради блага Отечества, предлагалась жителям революционной России, прежде всего солдатам, которых призывали идти в наступление. Керенский же выступал как олицетворение образа «свободного гражданина», как образцовый «свободный гражданин». В текстах своих сторонников он предстает как вождь-пророк и вождь-гражданин России. Показательно стихотворение П.А. Оленина-Волгаря, также противопоставлявшего малодушных «взбунтовавшихся рабов» и сознательных свободных граждан, готовых пойти в последний бой:

...Ты жжешь сердца глаголом вещим,
 Восторгом пламенным своим,
 И перед будущим зловещим
 Твой гордый дух неукротим.
 Сам гражданин, ты видишь в русских
 Не возмутившихся рабов,
 Не себялюбцев, злых и узких,
 А стойких граждан и борцов...
 Зови же громче в бой священный
 В решительный, последний бой,
 Чтобы война – позор вселенной –
 Была побеждена войной.

¹⁸ См.: Лукаш И. Граждане и рабы // Труд и воля. Пг., 1917. 29 июля.

¹⁹ Князев Г.А. Из записной книжки русского интеллигента за время войны и революции 1915–1922 гг. // Русское прошлое. 1991. № 2. С. 164. См. также: Окунев Н.П. Дневник москвича, 1917–1924: В 2 кн. М., 1997. Кн. 1. С. 51–52, 57.

²⁰ Воля народа. 1917. 2 мая.

Зови нас жертвовать собою, –
Но если на призыв борьбы
Мы не пойдем вперед с тобою,
Как малодушные рабы,
Тогда признай мечтою дикой
Свободы русской торжество,
И, сбросив с плеч свой крест великий,
Поставь над родиной его!..²¹

Насколько распространен был образ политика-гражданина? Не ограничивался ли он кругом близких политических друзей Керенского и соответствующих изданий? Показательно, что образ «министра-гражданина» первоначально присутствовал и в некоторых текстах сторонников партии большевиков. Поразительно, но они даже появлялись на страницах партийной печати. Так, некий артиллерист Федоров направил в середине апреля открытое письмо «министру юстиции гражданину Керенскому», которое было опубликовано в «Солдатской правде» (показательно обращение «гражданин»). В письме содержался протест против отправки маршевых рот из Петрограда на фронт, а некоторые строки этого послания могли быть восприняты как узнаваемая критика политического стиля Керенского: «Или вы думаете, что для сохранения завоеваний революции достаточно эффектно-театральных фраз и театральных поз?» Но вместе с тем министр продолжает восприниматься этим сторонником партии большевиков (и, возможно, редактором газеты) как авторитетная фигура, он именуется «представителем революционного крестьянства» и «блюстителем справедливости». Автор характеризует себя как «рядового борца за свободу», и в контексте письма Керенский воспринимается как не рядовой, а особый борец, признается, что в иерархии главнейших «борцов за свободу» революционный министр занимает важное место²².

Сам Керенский культивировал образ «народного вождя», «вождя русской демократии» (в политическом языке 1917 г. слово «демократия» нередко было синонимично слову «народ»)²³. Этот образ весьма

²¹ Цит. по: *Ассиар Л.В.* Силуэты революции: Керенский на фронте. М., 1917. С. 3. Поэт цитирует М.Ю. Лермонтова, «Интернационал» и самого Керенского.

²² Солдатская правда. 1917. 18 апр.

²³ См.: *Kolonitskii. B.* “Democracy” in the Political Consciousness of the February Revolution // *Slavic Review*. 1998. Vol. 57. № 1. P. 95–106; *Колоницкий Б.И.* Язык демократии: Проблемы «перевода» текстов эпохи

рано создается его сторонниками как в столице, так и в провинции. Уже 4 марта 1917 г., получив известие о формировании Временного правительства, редакция газеты «Чернозем» от лица «всей пензенской демократии» обращалась к министру юстиции: «Приветствуем в вашем лице вождя российской демократии»²⁴.

Важная грань образа Керенского-вождя – «министр-демократ» и «министр-социалист», «первый народный министр». Сам он постоянно подчеркивал свою связь с народом, с демократией. Эту связь Керенский демонстрировал и своей политикой, и своей риторикой, своими политическими жестами.

О нерушимой связи вождя с народом, о демократизме вождя писали и сторонники Керенского: «О диктаторстве Керенского могут говорить или безумные, или подлые люди, которые намеренно извращают весь светлый облик этого человека свободы, всеми своими корнями связанного с народом, лучшего сына этого народа, всю свою энергию, весь пламень своего взволнованного сердца черпающего только от народа, из своей безграничной любви к нему. Вне народа Керенского нет; в тот момент, когда он потерял бы связь с народом, Керенский перестал бы существовать»²⁵.

В дружественной министру прессе так передавались впечатления солдат после посещения полка Керенским: «Он сам народ. Кто не с ним, тот, значит, с Вильгельмом»²⁶. О полном слиянии вождя с народом писали пропагандисты: «Керенский в русском народе и русский народ в нем»²⁷.

Демократической политики и «демократического» поведения ждали от Керенского многие его сторонники. Так, резолюция крестьян города Покровска Самарской губернии, принятая 5 марта, гласила: «...вы и на министерском кресле будете защищать интересы демократии, так же как вы защищали до вступления в министерство». Представители украинских общественных организаций также требовали: «Крепче руль, смело вперед на благо трудовой демократии»²⁸.

революции 1917 года // Исторические понятия и политические идеи в России XVI–XX вв.: Сб. науч. тр. СПб., 2006. С. 152–189.

²⁴ ГАРФ. Ф.1807. Оп. 1. Д. 354. Л. 30.

²⁵ Леонидов О. Вождь свободы А.Ф. Керенский. 2-е изд., доп. М., 1917. С. 6.

²⁶ Голос солдата. 1917. 9 мая.

²⁷ Леонидов О. Указ. соч. С. 31.

²⁸ ГАРФ. Ф. 1807. Оп. 1. Д. 354. Л. 125, 137.

Получивший широкое распространение титул «министр-демократ» противопоставлял социалиста Керенского министрам-либералам, так называемым буржуазным министрам, входившим в правительство. Особое положение «заложника демократии» в первом Временном правительстве Керенский неоднократно подчеркивал и умело использовал. И в своих мемуарах он с гордостью указывал на свою уникальную и привилегированную позицию: «Благодаря моей позиции и в революции, и во Временном правительстве я был ближе к народу, и лучше, чем другие члены правительства, ощущал биение пульса нации»²⁹.

В своих воспоминаниях, порой весьма пристрастных и неточных, Керенский в данном случае точно передает действительные настроения весны 1917 г. Даже оппоненты министра юстиции слева считали его демократом и противопоставляли другим членам Временного правительства. Так, газета московских большевиков писала: «Пример тому мы уже видели в лице демократа Керенского, которому все время приходилось брать на себя ответственность за поведение Гучкова и Милюкова»³⁰. Однако и во втором, коалиционном правительстве, в которое входили и другие социалисты, и пропаганда, и массовое сознание особо выделяли Керенского.

Однако Керенский воспринимался не только как «министр-демократ», но и как «вождь демократии», «вождь русской демократии». Именно так его именovala и дружественная пресса, и резолюции его сторонников. Однако другие политики также претендовали на эту роль. «Вождями демократии» называли, например, и лидеров большевиков, прежде всего Ленина³¹. Поэтому сторонники Керенского в условиях подобной политической конкуренции именовали его «истинным вождем русской демократии»³².

Для поддержания образа министра-демократа необходимо было постоянно общаться с «демократическими слоями», с «народом». На эту сторону политической деятельности Керенского указывали его сторонники: «Он весь – в кипучем живом общении с демократией; без этой ежедневной освежающей “ванны” мускулы его мозга и кровообращение его воли могли бы стать вялыми. И чувствуется со стороны,

²⁹ The Catastrophe: Kerensky's own Story of the Russian Revolution. N.Y.; L., 1927. P. 133.

³⁰ Социал-демократ. 1917. 30 апр.

³¹ Правда. 1917. 11, 19 мая.

³² ГАРФ. Ф. 1778. Оп. 1. Д. 88. Л. 6. Резолюция комитета 169 полка, принятая 9 сентября.

что он и сам это знает». Демократического вождя отличают «необычайная простота и доступность»: «С ним “не церемонятся”, – и он в свою очередь со всеми запросто. Принимает Керенский всех... С Керенским не церемонятся: нередко в 2 часа ночи какой-нибудь митинг выражает страстное желание послушать Керенского, – звонят по телефону, – и министр, увлекаемый своим роком, появляется на эстраде и говорит... Роком – потому что есть что-то роковое в этой взаимной тяге демократии и “ее министра-гражданина”»³³.

Политический образ «первого гражданина», «министра-демократа» и «вождя демократии» требовал не только определенного стиля поведения. Революция сразу же сказалась на манерах и внешнем облике Керенского.

Он демонстративно начал пожимать руки швейцарам, лакеям и курьерам в министерствах и посольствах «по... обычаю здороваться со всеми одинаково». Именно так, по мнению многих, и должен был вести себя настоящий министр-демократ. Газеты первоначально с энтузиазмом описывали эти сенсационные демонстрации непривычно демократического политического стиля:

Министр юстиции А.Ф. Керенский на второй день по вступлении своем на пост явился в министерство, собрал низших служителей, рассыльных и швейцаров и обратился к ним с речью:

– Товарищи, объединяйтесь! Это необходимо в ваших профессиональных интересах.

Министр в простых и ясных словах развил перед служителями преимущества организованного союза и, прощаясь, подал руку старейшему из служителей.

Громкими приветственными криками провожали служители нового министра-товарища³⁴.

Иногда же процесс рукопожатий затягивался. Брешко-Брешковская вспоминала, что в Ревеле Керенский три часа подряд, без перерыва пожимал руки матросам военно-морской базы³⁵. Безусловно, встречи такого рода были серьезным испытанием для здоровья министра, крепкие рукопожатия воодушевленных моряков не прошли бесследно

³³ *Иванчиков. Указ. соч.*

³⁴ *Ростковский Ф.Я. Дневник для записывания... (1917-й: Революция глазами отставного генерала). М., 2001. С. 98–99.*

³⁵ *Breshkovskaia K. Hidden Springs of the Russian Revolution. Stanford, 1931. P. 354.*

для него: правая рука отказалась действовать, министр носил ее на перевязи, а затем стал закладывать за отворот френча (знаменитая «наполеоновская» поза революционного министра). Но и впоследствии Керенский продолжал эту практику. Так, в конце мая в Москве он произвел в офицеры пять сотен юнкеров военных училищ, при этом каждому он пожал руку³⁶.

Рукопожатия входили в моду, даже некоторые старые генералы, пытаясь завоевать расположение революционных масс, следовали примеру «министра-демократа» и пожимали руки даже солдатам, стоящим в почетном карауле³⁷.

Своими «демократическими» манерами Керенский покорял сердца многих делегатов-провинциалов, совершавших паломничества в революционную столицу. Их восторженная реакция весьма напоминает известные описания в советских хрестоматиях образцовых крестьян-ходоков, посещавших Ленина. Один солдат писал: «Я, сельский народный учитель, был у министра. Он меня встретил – садитесь, товарищ. Было ли, чтобы министр звал простого солдата товарищем? Этот министр – Керенский. Он сделал великое дело не только для русских. Оно далеко выйдет за пределы нашего отечества и опередит весь мир»³⁸.

Доказательством демократичности революционного вождя был и его аскетизм, действительный и предполагаемый. Это проявилось и в его одежде.

По словам Милюкова, Керенский заявлял, что масса не умеет признавать власть «в пиджаке», т. е. в штатской повседневной одежде. Действительно, вековые традиции восприятия милитаризованной им-

³⁶ Мерзон М. А.Ф. Керенский в Москве // Нижегородский листок. 1917. 1 июня.

³⁷ Некоторые же офицеры и генералы, пытаясь избежать неприятного для них приветствия, начали борьбу с рукопожатиями, обосновывая свое поведение гигиеническими соображениями и жаркой погодой. В штабах появляются соответствующие надписи: *Knox A.W.F. With the Russian Army. L., 1921. Vol. 2. P. 634.*

³⁸ *Керенский А.Ф.* Издалека: Сб. статей (1920–1921). Париж, 1922. С. 218; *Соболев Г.Л.* Александр Федорович Керенский: (Штрихи к политическому портрету) // Александр Керенский: Любовь и ненависть революции: (Дневники, статьи, очерки и воспоминания современников). Чебоксары, 1993. С. 22; *Он же.* Революционное сознание рабочих и солдат Петрограда. Л., 1973. С. 162; *Голиков А.Г.* Феномен Керенского // Отечественная история. 1992. № 5. С. 64, 65.

перской власти, утверждавшей авторитет военной формы и укреплявшей свой авторитет мундиром, влияли на ожидания современников. «Президент, презренный шпак, представлялся нам в куцем пиджаке, с перхотью на воротнике и в брюках в полоску», – вспоминал свое пренебрежительное отношение к образу верховной власти в республике бывший воспитанник кадетского корпуса³⁹.

На некоторых первых послереволюционных фотографиях эlegantный министр юстиции еще запечатлен в пиджаке, но затем он решительно «демократизирует» свой облик: снимает галстук и крахмальный стоячий воротничок. В.Д. Набоков описывает это изменение образа Керенского как спонтанный поступок, имевший место 2 марта 1917 г., в день образования Временного правительства: «Помню один его странный жест. Одет он был, как всегда (т. е. до того, как принял на себя роль “заложника демократии” во Временном правительстве): на нем был пиджак, а воротничок рубашки крахмальный, с загнутыми углами. Он взялся за эти углы и отодрал их, так что получился, вместо франтовского, какой-то нарочито пролетарский вид...»⁴⁰

Во всяком случае, не позже 3 марта 1917 г. Керенский облачился в темную закрытую тужурку. Выбор одежды не был случайным, министр тщательно продумывал свой образ, о своем костюме он писал и в мемуарах. Иностранцам тужурка Керенского напоминала лыжный костюм, надетый поверх «черной рубахи русского мастерового», некоторые же вспоминали «черную рабочую куртку, застегнутую наглухо, без всяких признаков белья», другие мемуаристы упоминали косоворотку под потертым пиджаком. Иные писали о «домашней куртке». Журналисту «Петроградской газеты» казалось, что «рабочая тужурка» делала министра похожим на юного студента. З.Н. Гиппиус писала: «Он в черной тужурке (товарищ-министр), как никогда не ходил раньше. Раньше он был “элегантен”, без всякого внешнего “демократизма”». Облик министра юстиции становился более демократическим и народным, республиканским и вместе с тем милитаризованным. Рядом с ним другие министры, продолжавшие носить галстуки, выглядели чрезмерно респектабельно, «бур-

³⁹ *Милюков П.Н.* Россия на переломе: (Большевистский период русской революции). Т. 1: Происхождение и укрепление большевистской диктатуры. Париж, 1927. С. 82; *Михайлов А.А.* Псковские кадеты в политических событиях начала XX века // Псков. 1995. № 3. С. 115.

⁴⁰ *Набоков В.* Временное правительство // Архив русской революции. М., 1991. Т. 1–2. С. 16. Репринтное изд.

жуазно» и «штатски»⁴¹. В сложившихся условиях отказ от гражданской одежды способствовал формированию облика «министра-гражданина».

И скромная тужурка – наряду с жестами революционного министра – вносила свой вклад в создание образа «демократа». Демократичность же министра обуславливает, чуть ли не гарантирует принятие им верных и своевременных политических решений в интересах народа, демократии. Сторонник Керенского писал:

Отсюда этот удивительно «простонародный» характер его властности, которая истекает не от какого-нибудь декорума (какой там декорум – вечно в своей, кажется – даже засаленной – курточке!), не в импозантности самой идеи представляемой им власти, – а коренятся в том чувстве, с каким смотрит на него любой мужик, интеллигент, солдат (украдкой) большевик, бормоча про себя:

– Ну, этот – наш...

Керенский принадлежит к натурам, которых их органическая демократичность может выбросить в счастливую минуту на недостижимые высоты героизма, гениальной интуиции, могучих порывов воли...⁴²

Новый образ был важен для министра юстиции, он счел нужным упоминать о нем в своих выступлениях: «Высшая власть в куртке и без оружия»⁴³. Однако уже в марте современники отмечали некоторую «военизацию» всего облика Керенского, рассматривая ее как «дань революционной эпохе и его роли в ней». Известная милитаризация облика революционного министра юстиции, «министра народной правды» проявлялась и в том, что его повсюду сопровождали молодые офицеры-адъютанты, исполнявшие также и обязанности телохранителей.

Демократический стиль Керенского копировался революционными активистами, гражданскими и военными «комитетчиками» разного уровня, которые, укрепляя свою власть, также активно пожимали

⁴¹ [Buchanan G.] My Mission to Russia and Other Diplomatic Memoires. L.; N.Y.; Toronto; Melbourne, 1923. Vol. 2. P. 118; *Добровольская О.* Из воспоминаний о первых днях революции // Русская летопись. 1922. Кн. 3. С.188; *День*. Пг., 1917. 16 марта; *Петроградская газета*. 1917. 19 марта; *Гиттинус З.Н.* Синяя книга: Петербургский дневник: (1914–1918). Белград, 1929. С. 119; *Карабчевский Н.* Что глаза мои видели. Берлин, 1921. Ч. 2: Революция и Россия. С. 120.

⁴² *Иванчиков*. Указ. соч.

⁴³ *Арзубьев П.Ф.* Керенский на фронте. Пг., 1917. С. 2.

руки избирателям, демонстрировали свой аскетизм и облачались в скромные тужурки без знаков различия. Министр Временного правительства стоял у истоков моды первых поколений советской номенклатуры, формой которой стали «вождевки» и «сталинки». В коммунистическом Китае их именовали «костюмом Ленина». Но с таким же основанием тужурки можно было бы назвать «костюмом Керенского».

* * *

Создатели советского кинофильма «Великий гражданин» Ф. Эрлер, М. Блейман и М. Большинцов («Ленфильм», 1937, 1939), а, возможно, также их кураторы и покровители буквально цитировали один из «революционных титулов» А.Ф. Керенского.

Впрочем, это не единственный случай последующей «экспроприации» символических изобретений «министра революции» и его сторонников. Используя развитую революционную традицию, российскую и европейскую, они создавали символы и ритуалы новой послемонархической государственности. Следует признать, что Александр Федорович Керенский, который большую часть своей жизни посвятил борьбе с большевизмом, оказал огромное воздействие на формирование ранней советской политической культуры.

Впрочем, не следует противопоставлять политическую традицию новой России и дореволюционную политическую культуру. В отличие от других стран в России можно было быть одновременно и «подданным» и «гражданином». Можно вспомнить сословие «именитых граждан», появившееся в 1785 г., «почетных граждан» (1807) и «почетных граждан» различных городов. Слово «гражданин» включалось в политический язык убежденных монархистов, показательны названия консервативных изданий: «Гражданин» В.П. Мещерского (1872–1879, 1882–1914) и «Российский гражданин» Булацеля (1915–1917). Соответственно, в 1917 г. для жителей России использование обращения «гражданин» не было новым, хотя это и вызывало некоторые проблемы (многие крестьяне, например, опасались, что их всех «перепишут» в сословие «граждан», а это может отрицательно повлиять на их права землевладения). Однако в условиях российской революции образ «гражданина» приобретал новое значение, связывался с образами «демократа» и «революционера», это и демонстрировал образцовый гражданин, «первый гражданин» Керенский.

Не следует полагать, что Керенский и его приверженцы, среди которых было немало видных представителей российской культуры, имели заранее разработанный план политического символотворчества. Они импровизировали, опираясь на развитую революционную традицию, придавая ей государственный статус, использовали по-

рой и имперскую традицию, перекодируя ее. Новый образ вождя революционного народа отвечал тем сложным политическим задачам, которые выдвигал Керенский и его союзники: строительство демократических институтов и поддержание гражданского мира в стране, осуществившей грандиозную революцию во время мировой войны. Но, создавая новые политические образы, символы и ритуалы, придавая им статус государственных и общенациональных, Керенский и его сторонники формировали культурную рамку, которая создавала особенно благоприятные условия для действия радикальных социалистов, готовых пойти на риск гражданской войны ради достижения своих политических целей.

Content

B.A. Uspensky, F.B. Uspensky
 The Non-canonical Behaviour of a Saint
 in Hagiographical Sources

7

A.A. Gippius
 The Chronicle Lections on Boris and Gleb:
 the Textual History and Historical Context

42

A.P. Tolochko
 “Letting them know by cunning”
 Vasilko Romanovich’s Riddle about Three Stones

72

V.M. Zhivov
 Between Paradise and Hell: Who and Why Found Themselves
 in Moscow in the 16th Century

80

Hristo Trendafilov
 The Tzar and Chronicle: Overcoming the Pattern
 in Ivan the Terrible’s Behaviour

111

B.A. Uspensky, F.B. Uspensky
 Providential Subjects of History

123

B.I. Kolonitsky
 A.F. Kerensky as a “The First Citizen”

134

Facts and Symbols: Essays on Semiotics of History. Issue 2

The thematic scope of this publication is determined by the semiotic approach which presupposes that the events of the past are reconsidered in the context of cultural history, i.e. from the point of view of the ever-changing worldview. This approach makes it necessary to reconstruct the set of ideas and beliefs which determines the perception of and the response to events in a particular society, which serve as a makeup of the historical process. Contributors were interested in cause-and-effect relations on the level of immediate contact with events. The authors of this collection, well-known philologists and historians, try to see the historical process through the eyes of its participants, abandoning the objectivistic annalistic tradition which describes the events retrospectively, from an outer point of view.

The book is recommended for graduate and post-graduate students and college professors.

Факты и знаки: Исследования по семиотике истории.
Ф18 Вып. 2 / Под ред. Б.А. Успенского, Ф.Б. Успенского. М.: РГГУ,
2010. 149 с.
ISBN 978-5-7281-1175-7

Тематическая широта настоящего издания в полной мере определяется семиотическим подходом, когда события прошлого рассматриваются в контексте истории культуры, т. е. меняющегося мировоззрения. Такой подход предполагает реконструкцию системы представлений, обуславливающих как восприятие тех или иных событий в данном обществе, так и реакцию на эти события, являющуюся непосредственным импульсом исторического процесса. Исследователя интересуют в этом случае причинно-следственные связи на том уровне, который ближайшим образом – непосредственно, а не опосредованно – соотносен с событийным планом. Авторы сборника, известные филологи и историки, пытаются увидеть исторический процесс глазами его участников, сознательно отвлекаясь от объективистской историографической традиции, ретроспективно описывающей события с внешней точки зрения.

Для студентов, аспирантов, преподавателей вузов.

УДК 81'22
ББК 81я43

Научное издание

ФАКТЫ И ЗНАКИ
Исследования по семиотике истории

Выпуск 2

Редактор
А.Ю. Орлицкая

Художественный редактор
М.К. Гуров

Технический редактор
Г.П. Каренина

Корректор
О.Н. Картамышева

Компьютерная верстка
Н.В. Москвина

Подписано в печать 21.10.2010.
Формат 60×90¹/₁₆.
Усл. печ. л. 9,7. Уч.-изд. л. 10,1.
Тираж 500 экз. Заказ № 305

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993, Москва, Миусская пл., 6
Тел.: 8-499-973-42-00